T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

TÜKETİM TOPLUMUNDA DİNİ YAŞAMAK: SEKÜLERLEŞME PARADİGMASINI YENİDEN OKUMAK

Muhammed Veysel BİLİCİ

2502080337

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Yücel BULUT

İSTANBUL – 2018

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı	:	**Muhammed Veysel BİLİCİ**	**Numarası**	:	**2502080337**
Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı	:	**Sosyoloji Anabilim Dalı**	**Danışmanı**	:	**Prof. Dr. Yücel BULUT**
Tez Savunma Tarihi	:	**29.06.2018**	**Saati**	:	**15:30**
Tez Başlığı	:	**"Tüketim Toplumunda Dini Yaşamak: Sekülerleşme Paradigmasını Yeniden Okumak"**			

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin **50. Maddesi** uyarınca yapılmış,
sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABULÜNE** OYBİRLİĞİ / ~~OYÇOKLUĞUYLA~~ karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. YÜCEL BULUT		Kabul
2- PROF. DR. İSMAİL COŞKUN		Kabul
3- PROF. DR. MEHMET TAYFUN AMMAN		KABUL
4- DOÇ. DR. BÜLENT ŞEN		KABUL
5- DOÇ. DR. ENES KABAKÇI		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. YUSUF ADIGÜZEL		
2- PROF. DR. İSMAİL HİRA		

ÖZ

TÜKETİM TOPLUMUNDA DİNİ YAŞAMAK:

SEKÜLERLEŞME PARADİGMASINI YENİDEN OKUMAK

Muhammed Veysel BİLİCİ

Tüketim toplumunda dini yaşamın analizi tüketimin üç farklı boyutu dikkate alınarak gerçekleştirilebilir. Bunlardan ilki tüketimin bir sistem olarak kapitalist üretim çerçevesinde hem işleyiş açısından hem de hedefleri açısından net bir biçimde tanımlanmış rasyonel süreçleri kapsamasıdır. Bu süreç ürünlerle birlikte ürünlerin sembolik ve simgesel anlamlarının üretimini dolayısıyla ürünün metaya dönüşümünü de kapsamaktadır. İkinci boyut, üretilen metalar aracılığıyla sembolik ve simgesel düzenin tesis edildiği tüketim toplumunun ortaya çıkışıdır. Metalar tüketim toplumunda bu topluma mensup bireylerin estetik, etik/ahlaki ve bilişsel rasyonalitelerinin ve pratiklerinin inşasını üstlenirler. Üçüncü boyut, tüketim dünyasının ortaya çıkmasıdır. Tüketim dünyası tüketim toplumundaki tüketicilerin ürettiği bir dünyadır. Dolayısıyla, tüketiciler tüketim sisteminin pasif özneleri değil aktif katılımcısıdırlar. Tüketim dünyası tüketim sisteminden ve toplumundan daha kuşatıcıdır. Tüketimin esası olan ve toplumsal ilişiklerin rasyonelleşmesini sembolize eden para tüketim dünyasında ikincil düzeyde bir öneme sahiptir. Tüketim sisteminden para dolayısıyla dışlanan gruplar tüketim dünyasının esası olan arzu ve fantezi üzerinden tüketim toplumunun üyeleri haline gelirler. Bu süreç tüketim dünyasında öznenin benlik, beden ve toplumsal pratikler üzerinden tüketici haline gelerek metalaşmasını içermektedir. Dolayısıyla, kişinin benliğini inşa etme süreci, toplumsal ilişkileri, doğa ile kurduğu ilişki ve aşkın alem tasavvuru öznenin metalaşmasından bağımsız olarak kavranamaz. Tüketim bir yandan kendisine has dinsellikleri üretirken diğer yandan geleneksel dinleri dönüştürerek tüketim nesnesi haline getirmektedir. Sekülerleşme bu çerçevede tüketim dünyasında öncelikli kimliği tüketicilik olan dindar özneler tarafından geleneksel dinlerin estetik, etik ve bilişsel rasyonalite çerçevesinde yeniden üretilmeleri süreci olarak yaşanmaktadır. İlahi gözetimin yerini

tüketim dünyasında toplumsal izlenme, geleneksel dini değerler olan tevazunun yerini narsisizm ve kibir, ihlâsın yerini gösteriş alır. Bu dönüşüm rasyonel boyutuyla sosyal bilimler başta olmak üzere modern bilgi sistemi, estetik boyutuyla tüketim dünyası ve ahlaki boyutuyla kapitalizm çerçevesinde mümkün hale gelir. Tüketim dünyası salt biçimde materyalist ve hazcı ilkelerle anlaşılamaz o modern toplumlarda bireyin aşamayacağı bir biçimde gündelik hayatın gereklilikleri üzerinden inşa edilmektedir. Dolayısıyla, tüketicilik bu dünyada özne olmanın zorunlu koşulu ve imkânı olarak varlık bulur. Bu çerçevede dinin siyasal, toplumsal ve bireysel alanlarda gerilemesi sürecinde modern rasyonel bilgi sistemlerinin ve bilim-teknoloji ikilisinin etkin fail olarak görüldüğü klasik sekülerleşme teorisinin yerine tüketim toplumlarında dinin gerilemesinin öznenin benlik inşası ile birlikte toplum, doğa ve dinle bağ kurma biçimlerinin rasyonel olmayan boyutlarının dikkate alındığı yeni bir yorum çerçevesi geliştirilmelidir. Sekülerleşme tüketim dünyasında modern estetik, etik ve bilişsel rasyonalitelerin imkân dahiline soktuğu bir bağlamda hem dinin metalaşması hem de tüketimin dinselleşmesi biçiminde gerçekleşir. Dinin metalaşması tüketim dünyasında öznenin metalaşması sürecinin doğal ardılı olarak gerçekleşir.

Anahtar Kelimeler: sekülerleşme, tüketim sistemi, tüketim toplumu, tüketim dünyası, dinin metalaşması, öznenin metalaşması, arzu, rasyonel ötesinin inşası, irrasyonalitenin inşası

ABSTRACT

BEING RELIGIOUS IN A CONSUMER SOCIETY:

RE-READING OF THE SECULARIZATION PARADIGM

Muhammed Veysel BİLİCİ

An analysis of religious living in a consumer society can be achieved by taking three different dimensions of consumption into consideration. The first comprises rational processes that are clearly defined, both in terms of function and goals on the basis of capitalist production as a system of consumption. This process also covers transforming goods into merchandize with regard to the manufacturing of the symbolic and emblematic meaning of goods together with the commodity. The second dimension is the emergence of the consumer society in which the symbolic and emblematic order has been established through produced merchandize. In a consumer society, merchandize undertakes the construction of the aesthetic, ethical/moral, and cognitive rationalities and practices of the individuals belonging to that society. The third dimension is the emergence of the consumer world produced by the consumers of that society. Therefore, consumers are not passive objects of the consumption system but, in effect, active participants. Importantly, the world of consumption encompasses more than a consumer system or society. Money, which is consumption-based and symbolizes rationalization of social relations, has a secondary level of importance in the consumer world. Groups that are excluded from the consumption system because of money become members of the consumer society via desires and fantasies, which are the essence of the consumer world. This process comprises commoditization of subjects, i.e., consumers, in the consumer world through individuality, form, and social practices. Thus, the process of constructing one's individuality cannot be grasped as independent from the subject's commoditization of social relations, relations established with nature, and the fantasy realm of love. Consumption becomes its own object by producing its own spirituality on the one hand and transforming traditional religions on the other. Secularization is reflected on as the

process of devout subjects, whose primary identity, in this context, is consumerism, re-manufacturing traditional religions in the context of aesthetic, ethical, and cognitive rationalities. In the consumer world, social following replaces observing the divine, narcissism replaces modesty—which has traditional religious values—and arrogance replaces sincerity. This transformation is enabled by the rational dimension, particularly in the social sciences, which is done through the aesthetic dimension in the world of consumption and the moral dimension in the framework of capitalism. The consumer world has been constructed over everyday life necessities in a way that individuals would be unable to transcend that modern society, which itself, in turn, cannot be understood through purely materialist or hedonistic principles. Therefore, consumerism finds its existence as the mandatory condition and possibility of being the subject in this world. Regarding classical secularization theory—where modern, rational information systems are seen as the effective perpetrator of the science-technology duality involved in the process of regressing religion in the political, social, and individual spheres—a new framework for commenting should be developed taking into account the irrational dimensions of the forms of establishments connected to society, nature, and religion along with the construction of the subject's ego and lack of religious development in a consumer society. Secularization takes place in the consumer world both as religious commoditization and as religifying consumerism in a context where modern aesthetic, ethical, and cognitive rationalities insert the inclusion of possibility in the consumer world. Religious commodification occurs as the natural succession of the subject's process of commodification in the consumer world. Under the hegemony of the consumption world, secularization process not only includes construction of new way of rationality but also new ways of irrationalities and non-rationalities. This dimension generally missing or not clearly expressed in the literature of secularization debates.

Keywords: secularization, consumption system, consumer society, consumer world, commodification of religion, commodification of subject, desire, construction of irrationality, construction non-rationality

ÖNSÖZ

"Kaçınılmaz tamamlanmamışlık, bir anlamda yanıt eksikliği de olsa, bir devinim olan yanıtı hiçbir ölçüde yavaşlatmaz. Aksine, ona imkânsızlığın çığlığının gerçeğini verir" (Bataille, 1997: 11). Bataille'nin cümlesinden ilham alarak belirtecek olursam; bu çalışma her entelektüel çaba gibi *belli bir soruya* eksik bir cevap olmak durumundadır. Elinizdeki çalışmanın cevap olmaya çalıştığı soru tamamlanmışlık üzerinden değil tamamlanmamışlık üzerinden kendisini inşa eder çünkü bu soru içinde yaşadığımız ve her gün inşa edilen ve bizi inşa eden dünyayla ilgilidir. Elinizdeki çalışmanın eksik de olsa cevabı olmaya talip olduğu soru, *gündelik hayat deneyimimizin* merkezinde olan *tüketim sistemi, toplumu ve dünyasında* hâkim olan *öznelleşmenin* dinin toplumsal var oluşu açısından ortaya çıkardığı yapısal ve zorunlu koşullarının neler olduğudur. Bu belirlenmiş ve zorunlu koşulların tespiti modernlik ve din ilişkisinin sorunsallaştırıldığı, entelektüel ve pratik bağlamda inşa edildiği toplumsal bağlamın mahiyetini ve sekülerleşme paradigmasını daha sağlıklı bir biçimde tartışılmasını sağlayacaktır.

Bu çalışma ilgilendiği alan ve metodolojisi itibarıyla oldukça farklı ve geniş bir disiplinler ağının incelenmesini gerektirdi. Bu her tezde olabilecek çalışma yoğunluğunun yanı sıra farklı disiplinlerdeki literatürün elinizdeki çalışmanın üst başlığı altında hem tarihsel hem de kavramsal ve olgusal bağlantılarına dikkat etmeyi de gerektirdi. Bunun kolay bir süreç olmadığı aşikardır. Diğer yandan bu çalışmada sekülerleşme bağlamında dikkate alınması gereken *sekülerleştirici aktörler*den ulus devlet, uluslararası kuruluşlar, dünya ölçeğindeki bankacılık ve genel finans sisteminin din ve modernlik arasındaki ilişkisindeki kurucu rollerine gerekli olduğu zamanlarda işaret edildi ancak bunların geniş ölçekli biçimde tartışılması kapsam dışında tutuldu.

Marks'ın "katılıkların buharlaşması" metaforunu kullanarak ifade edecek olursak buharlaşan katılıklar gökyüzünde sıvılaşıp tekrar yeryüzüne inmekte ve yeryüzünde indikleri, modern zamanlarda çok hızlı biçimde değişen, mekânın hem şeklini almakta hem de bu mekânı dönüştürmektedirler. Hem buharlaşana dikkat kesilmek hem de buharlaşanın yeniden yeryüzüne düşüşünün izlerini sürmek, yağdığı yerin şeklini almasını ve aynı zamanda oranın şeklini dönüştürme biçimlerini takip

etmeye çalışmak ancak yolda olmak ve kalmak ve her şeyden önce yoldaşlarla mümkün olabilir.

Bu tezin konu olarak ortaya çıkmasında ve çalışılmasında gösterdiği rehberlik ve tez yazım sürecinde tıkandığım uzun müddet boyunca bu tıkanıklığı aşmamı mümkün kılan sabrı için tez danışmanın Prof. Dr. Yücel Bulut'a şükranlarımı sunmak şüphesiz borcumu hafifletmeyecektir. Aynı şekilde hem tez izleme jürimde yer alarak akademik noktada katkı sunan hem de bu tezin bitmesi için hakkını ödeyemeyeceğim yönlendiriciliğinden ötürü Sosyoloji Bölümü Başkanı Prof. Dr. İsmail Coşkun'a olan teşekkür borcum buraya yazmakla ödenecek gibi değil ancak ve yine de ödenmeyecek bu borcu ifade etmeye vesile olması hasebiyle önemli: teşekkür ederim, hocam.

Yoldaşlık sundukları, tezin onlar olmaksızın ortaya çıkmasının imkânsız olduğu ve tam da bu anda kimin adını önce yazsam diye beni düşündürten Adem Başpınar'a, Dr. Ömer Faruk Ocakoğlu'na ve Doç. Dr. Murat Şentürk'e hayatımda yer aldıkları için "Sağ olun dostlar" demek istiyorum. Benzer biçimde teze çeşitli düzeylerde katkıda bulunan, düşüncelerimi kendileriyle tartıştığım Halil İbrahim Erol'a, Yunus Kılıç'a ve Mehmet Tuncer'e en içten teşekkürlerimi sunarım. Hulusi Yiğit'e de özel bir teşekkür borcum bulunmaktadır.

Bu çalışmanın bitmesini sabırsızlıkla bekleyen annem Süheyla Bilici'yi, babam Yılmaz Bilici'yi kardeşlerim N. Muhammed'i, Rufai'yi, Mustafa Cihad'ı ve Yusuf'u anmadan geçmek istemem. Maddi ve manevi desteğini her zaman yanımda hissettiğim "çocukluk arkadaşım" Hakan Karabulut şükür ki varsın! Saf merak duygusunun mücessem hali Abdullah Altundal bilgi ile irtibatımı canlı tuttuğun için minnettarım.

İşin mutfak kısmındaki sıkıntıları, stresleri, tahammülsüzlükleri çeken sevgili eşim Gülsüm'e ödeyemeyeceğim bir borcum var. Kızlarım Rana Zeynep'ten ve Elif Ece'den ise bu süreç için ancak özür dileyebilirim.

Muhammed Veysel Bilici
Kırklareli-2018

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI……...……....ii

ÖZ……...…...…….……iii

ABSTRACT……v

ÖNSÖZ……...……...vii

İÇİNDEKİLER……..……ix

KISALTMALAR LİSTESİ……..…….……..xi

GİRİŞ……...……1

BİRİNCİ BÖLÜM:

SEKÜLERLEŞME TEORİSİNİ TARTIŞMAK

1.1. Klasik Sekülerleşme Teorisi 30

1.2.1. Sekülerleşmenin Zihinsel Arka planı 68

1.2.2. Sekülerleşmenin Kurumsal Arka Planı 76

1.2.3. Dini Tanımlamak: Modernitenin İnşası 80

1.2.4. Seküler ile Dinsel Olanın Sınırları 95

1.3. Bir Paradigma Olarak Sekülerleşme 98

1.3.1. Yeni Düzenin Dili: Sosyal Bilimler ve Din.....114

1.4. Post-Seküler Dönemde Din.....149

1.4.1. Dini Hayatın Ekonomik Modelle Açıklanması: Tüketim Nesnesi Olarak Din 162

İKİNCİ BÖLÜM:

MODERNİTE, BİLİMSEL DÜNYA GÖRÜŞÜ ve TEOLOJİNİN DÜŞÜŞÜ

2.1. Dünya Görüşü ve İdeoloji olarak Kapitalizm 170

2.1.1. Çilecilik ve Hazcılık Arasında Dünyayı Olumlama 176

2.1.2. Kapitalizm ve Din: Kapitalin ve Bireyin Merkeziliği.....181

2.3. Bilimsel Dünya Görüşü: Teolojinin Düşüşü.....190

2.4. Mekânın ve Zamanın Sekülerleşmesi.....204

2.4.1.1. Modern Kent 209
2.4.1.2. Modern Zaman 218
2.5. Ahlakın Sekülerleşmesi: Ahlak Ötesinin Yükselişi 224
2.5.1. Ahlak Ötesi Toplum: Dini Ahlakın Geri Çekilmesi 235
2.5.2. Dışavurumculuk ve Narsisizm: Kibrin Yükselişi 245

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

TÜKETİM TOPLUMUNDA DİNİ YAŞAMAK

3.1. Tüketim Sistemi, Toplumu ve Dünyası: Yeni Gerçekliğin İnşası 253
3.1.1. İhtiyaçtan Arzuya: Kanaatin Ölümü 275
3.1.2. Bizi İzleyen Kim? Tüketim Toplumunda İhlasın Dönüşmesi 283
3.1.3. Ölüm: Büyük Hatırlatıcıdan Büyük Unutmaya 288
3.2. Tüketim Dünyasının Egemenliğinde Gündelik Hayatın İnşası 302
3.2.1. Gündelik Hayatın Kutsanması 305
3.2.2. Gündelik Yaşam Pratikleri: Kapitalin Hiyerofanisi 309
3.2.3. Para ve Gündelik Hayatın Faizle İnşası: "Krediokrasi" 320
3.3. Dinsel Yaşantıdan Etik Yaşantıya, Etik Yaşantıdan Estetik Yaşantıya 325
3.4. Tüketim Dünyasında Kimlik ve Dinsellik 343
3.5. Tüketimin Sembolik Düzeni: Ayetin Geri Çekilişi 357
3.6. Dinin Metalaştırılması veya Metanın Dinselleştirilmesi 372
3.6.1. Estetik Endüstrisi: Kutsal ve Profan Yeniden Tanımlanırken 383
3.6.2. Emanet ve Mülk Arasında Bedenin İnşası 389
3.6.3. Ailenin Tüketim Merkezi Haline Gelmesi ve Din 393
3.7. Tüketim ve Kimlik İnşası: Ümmetten Sınıfa 399
3.7.1. Moda ve Dini Kimlik 404
SONUÇ..... 415
KAYNAKÇA..... 425
ÖZGEÇMİŞ..... 477

KISALTMALAR LİSTESİ

a.e.	Aynı eser
a.g.e.	Adı Geçen Eser
akt.	Aktaran
bkz.	Bakınız
Çev.	Çevirmen
Düz.	Düzenleyen
Ed.	Editör
Haz.	Hazırlayan
&	Ve
vd.	Ve devamı
vb.	Ve benzeri

GİRİŞ

Tüketim toplumu bir *tüketim sisteminin* sonucunda siyasal, kültürel ve toplumsal alanın tüketim mantığı çerçevesinde inşa edildiği, yeniden kurulduğu bir *tüketim dünyasına* işaret etmektedir. Bu sistem kendi içinde muhalefet unsurlarına elbette yer vermektedir. Ondaki zorunluluk bu serbestliğin sınırlarını zorlayacak ya da farklı olanı hayal edecek öznenin ufkunu tayin etme gücü ve muhalefet için gerekli söylemsel ve teknik araçların ancak kendisi dolayımında elde edilmesine imkân tanıyan hegemonik gücünden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda tüketim toplumu olarak betimlenen günümüz toplumlarının zamanı, mekânı, davranışları ve öznelliği inşa etme biçimleri dini bilinç ve pratikleri doğrudan etkilemekle kalmamakta, onların özgün bağlamını tüketim sistemi içerisine çekerek yeniden oluşturmaktadır. Bu doğrultuda, Charles Taylor'un *inancın koşullarının değişmesi* ekseninde tartıştığı sekülerleşmenin *öznenin var olma koşullarının değişmesi* ekseninde tüketim dünyası boyutuyla da tartışılması gerekmektedir ve elinizdeki çalışma temelde bu amaca yöneliktir.

Her tarihsel dönem kendi özne tipini ya da öznelliğini inşa etmektedir. Longman'ın (Longman, 1992: 43-44) belirttiği gibi birey toplumsal olarak inşa edilmiş ve onun aracılığıyla kavranabilecek gerçeklik bağlamında kendi eylem, düşünce, duygu, ben algısı ve ötekilerin kendisiyle ilgili değerlendirmelerini içselleştirerek ve yorumlayarak öznelleşmektedir. Warren Susman'ın ilk baskısı 1973 yılında yapılan kitabında Amerika Birleşik Devletleri[1] için yaptığı tespit günümüzde tüm dünya sathında ortaya çıkan bir durumun ustaca dile getirilmesi olarak kabul edilebilir. Susman, "üretici-kapitalist kültür" olarak ele alınabilecek önceki yüzyılın aksine özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısının "bolluk kültürü[2]" olarak isimlendirilebilecek

[1] David Harvey'in tüketim, estetik alan ve modernizm bağlamında yaptığı bir tespiti hatırlanması yerinde olacaktır: "Amerika'ya özgü olan şeyler, Batı kültürünün özü olarak kutsanmalıydı" (Harvey, 1997: 52). Tüketim dünyası ve sistemi konuyla ilgili çalışmalarda açıkça belirtilse de belirtilmese de hem oluşum biçimiyle hem de dünyaya yayılma yolları itibarıyla açık bir biçimde Amerikan menşelidir. Dolayısıyla Batı kültürünün özü olarak kutsanan ve "Amerika'ya özgü olan şeyler" II. Dünya Savaşı sonrası koşullarda özellikle de Soğuk Savaş sonrası dönemde modernleşen ülkelerde gündelik hayat başta olmak üzere hayatın tüm katmanlarında Amerikalılaşma olarak tezahür etmektedir.

[2] Tüketim toplumunun bir bolluk toplumu olduğu ile ilgili tespitin demografik ve mekânsal sınırlılığı ile ilgili dikkatli olunması gerekmektedir. Bolluğun gerek batılı toplumlarda gerekse batı dışı toplumlarda her bir sosyal grubu ya da bireyi kapsamadığı da dikkatten kaçmamalıdır. Conrad Loziak'ın da açık bir biçimde belirttiği gibi günümüz dünyasında özellikle de batı dışı toplumlarda kapitalizmin

dolayısıyla üretimden çok tüketime odaklanmış bir kültür olduğunu belirtmektedir (Susman, 2003: XX). Susman bu iki çatışan olgunun aynı zamanda iki farklı yaşam biçimi, dünyayı kavrayışın iki farklı biçimi olduğunu da belirtmektedir. Kapitalizm olarak kavramsallaştırdığımız tarihsel dönem, nihayetinde, kendi tarihsel izleği içinde arz-talep denklemi bağlamında, tarihin önceki dönemlerine kıyaslandığında tüketim toplumunu olarak kavramsallaştıran gerçekliği ortaya çıkarmak durumundadır. Dolayısıyla, Susman'ın 20. Yüzyıl için ayırt edici vasıf olarak ileri sürdüğü tüketim kültürü bir önceki dönemde ortaya çıkan sosyo-ekonomik örgütlenme biçimlerinin doğal bir sonucu olarak okunabilir. Kapitalist üretim biçiminin doğal ardılı olarak metaların sadece niceliksel olarak değil aynı zamanda niteliksel olarak da gittikçe artan bir oranda gündelik hayatı hâkimiyeti altına alması ve bireysel ve toplumsal var oluş biçimlerini inşa etmesi veya aracılık etmesi noktalarında Susman'ın tespiti oldukça yerinde bir tespittir. Bu çerçevede kapitalizm salt biçimde iktisadi alanda görülen değişimlere işaret eden bir kavram olmanın ötesine geçerek "insanlar, ilişkiler, insanların kendilerine dair imgeleri, düşünceler, sosyal yaşam, sanat ve kültür" (Bewes, 2008: 23) alanlarında ortaya çıkan çok boyutlu ve katmanlı bir dünyaya işaret eden bir kavram olarak algılanmalıdır. Kapitalizmin üretim merkezli bir iktisadi düzlemden tüketimin merkezde olduğu bir toplumsallığa geçişi yeni ben algıları, özne

gelişmesinden kaynaklı olarak "yavaş yavaş ölen yüzmilyonlarca insan" (Lodziak, 2003: VI) bulunmaktadır. Ancak ve diğer yandan bu toplum sisteme katılamayan insanların da hayal dünyasını tüketim eksenli belirlendiği bir toplumdur. Asıl gücünü de bu hayal dünyası belirleme işlevinden devşirmektedir. Belirttiğimiz bu hususun Gramschi'nin kullandığı anlamda hegemonya kavramına atıfla daha belirgin kılabiliriz. Kapitalist sistemde hâkim sınıflar hiçbir zaman için total bir kontrol mekanizması geliştiremezler. Gramschi'nin hegemonya kavramının kökeninde bulunan olgunun kapitalist sistemde ezenler ve ezilenler tasnifinde ezilenlerin ikili bir bilince sahip olması yatmaktadır. Ezilenler birinci olarak "yaşanmış deneyimlerinden elde ettikleri bir bilince ikincisi ise bu deneyimlerin anlamlandırılması ile ilgili kendilerine sunulan bir ideoloji" (Lodziak, 2003: 29) tarafından belirlenen bir bilince sahiptirler. Hâkim sınıf asıl hakimiyetini ezilenlerin yaşanmış deneyimlerden kaynaklı bilincin yine ezilenler tarafından egemen ideolojiye tercüme edilmesinden elde etmektedir. Tüketim dünyası günümüzde deneyimlerin kendisine tercüme edileceği hâkim ideolojiyi üretmektedir. Bu durum tüketim dünyasından uzakta kalmanın dinsel açıdan neredeyse bir *cehennem imgesi* oluşturduğu şeklinde de yorumlanabilir. Ayrıca *tüketim ritüelleri* dinsel ritüellerin sağladığı bir cemaate üye olma ve benzer bir biçimde tinsel ya da ruhsal açıdan *sağaltıcı fonksiyonları* itibarıyla da dini yaşantı ve pratik üzerinde bir hegemonya oluşturmuşlardır. Marka cemaatleri (Jr. Muniz ve O'Guinn, 2001) ekseninde bir araya gelen insanların inşa ettikleri pratikler ve markalarla ilgili *kerametler* (Jr. Muniz ve Schau, 2005), tüketim mabetleri, moda ikonları Weber'in büyüsünü kaybetmiş olarak nitelendirdiği modern dünyada Ritzer'in de belirttiği gibi tüketimin dünyayı yeniden büyülenmesine (Ritzer, 2000) imkân tanımaktadırlar. Bu doğrultuda şunu rahatlıkla ifade edebiliriz: tüketici pasif bir nesne olmanın ötesinde tüketim dünyasını özümseyerek aktif bir biçimde yeniden üretmektedir.

tipolojileri, toplumsal ilişkiler, yeni duygu ve duyarlılıklar ortaya çıkarması noktasında dinin hâlihazırdaki öyküsünün yazıldığı ana bağlamı oluşturmaktadır. Bu bağlamın temel karakteristiği ise "şeylerin görülen düzeninin gerçekliğinden" (Bewes, 2008: 184) şüphe etmemek ya da tezde ele alınacağı gibi bilimsel-entelektüel açıdan görünen dünyanın merkeziliğiyken tüketim toplumu bağlamında gösterinin (Debord, 1996) merkeziliğidir.

Üretim merkezli toplumdan tüketim merkezli topluma geçişi ya da dönüşümü mümkün kılan şey üretimdeki niceliksel artışın yanı sıra ürünlerin gündelik hayatın her safhasında ve tüm mekânlarda erişilebilir hale gelmesini sağlayan süreçlerdir. Tüketimi salt bir biçimde üretim süreçlerinde meydana gelen dönüşümün "ideolojik bir yansıması" olarak ele almamız tüketimin kurucu rolüne ilişkin bir anlayış kazanmamızın önünde engel olarak görünmektedir. Robin Murray'ın altını çizdiği gibi tüketim merkezli "yeni sistemin altyapısını imalat süreci değil perakende" (Miller, 1995: 6) sektöründe ortaya çıkan ve enformasyon teknolojilerinin mümkün kıldığı büyük dönüşümler oluşturmaktadır. Enformasyon teknolojilerinde ortaya çıkan dönüşümler ve tüketimin zamansız ve mekânsız hale gelmesi hem *saf dünyayla* kurduğumuz ilişki biçiminin hem de *yuvamız olan dünyanın* değişmesi anlamına gelmektedir. Üretim merkezli toplumdan tüketim merkezli topluma geçiş üretimle kurduğumuz ilişkinin ikincil hale gelerek modernleşen toplumlarda ya da endüstriyel toplumlarda olduğu gibi "tüketimin bireylere dünyayla ilişki kurmanın tek yolu" olarak sunulmasında yatmaktadır (Miller, 1995: 16). Dünyayla ilişki kurmanın tek ve başat yolu olarak tüketimin sahnede merkezi rolü alması hem zaman hem de mekân olarak gündelik hayat kapsamında olmaktadır. Sekülerleşme çerçevesinde tüketim dünyasının etkisinin en net olarak görüldüğü zaman ve mekân sıradan deneyimlerimizin dolayısıyla içinde yaşadığımız zaman diliminde acil ve onlarsız bir hayatı tahayyül edemediğimiz zorunluluk ve gerekliliklerin inşa ettiği gündelik hayattır. Gündelik hayatın anonimleşen kentsel mekânda inşa edilen sosyallikler ve benlik kalıpları vasıtasıyla tüketim dünyası ekseninde inşası salt biçimde iradi bir duruma tekabül etmez. Bu noktada tüketim sistemi ve toplumu arasında tez kapsamında yapılan ayrım üzerinde durduktan sonra konuya devam etmek daha faydalı olacaktır.

Tüketim sistemi nesneleri metalaşarak kapitalist iktisadi düzenin kar ve sermaye amacına uygun biçimde bir toplum inşa etmesine atıfla daha çok rasyonel süreçlerle varlığını sürekli kılan ekonomik faaliyetler için kullanılmıştır. *Tüketim toplumu* bu iktisadi faaliyet içinde tüketiciliğin temel yaşam biçimi olduğu toplumsallığa göndermede bulunmaktadır. Tüketim toplumu bu açıdan sadece nesnelerin tüketimi değil metaların üretiminin doğallaştırıldığı alan olarak hayat tarzı biçiminde kimliğin dolayısıyla toplumsal ilişkinin kurucu unsurunun metaların inşa ettiği sembolik ve simgesel bir toplumdur. *Tüketim dünyası* ise iki temel unsura işaret etmek için kullanılmıştır: ilki tüketim sistemine dahil olamayan çeşitli grupların sistemle kurdukları ilişki biçimine işaret için ikincisi ise tüketim sistemi ve toplumu dahilinde sadece hayat tarzı kapsamında insanlar arası ilişkilerin değil aynı zamanda doğa, tarih ve dinin de dahil olduğu hayatın yeniden üretildiği, konumlandırıldığı ve anlamlandırıldığı sürece göndermede bulunmak için kullanılmaktadır. Tüketim dünyası ve sistemi evrensel özelliklere sahiptir ancak tüketim toplumu bu evrensel özelliklerin yerel olana tercüme edildiği durumlarda ortaya çıkmaktadır. Arzu ve Anlam: sahip olmanın değil sahip olma arzusunun, aşkın anlamın değiş işlevsel anlamın, sabitenin değil aşkınlığın ve sürekli yeniliğin dünyasıdır. Arzu nesnesi olarak tüketim: sahip olamasan bile sahip olmanın merkezde olduğu bir yaşantı biçimidir. Tüketim toplumu arzu üretim toplumudur ve gücünü de buradan alır. Zaman ve mekânın tüketim toplumu içindeki üretimi ise onu kimliğin dolaysız kurucusu kılar. Tüketim iradi bir olgu değil zorunlu bir olgudur: insanlar arası ilişkiler kapitalizm ekseninde rasyonelleştirilmiş biçimi içinde nesneler sistemi olarak inşa edilir. Tüketimin kimliğin ve ben algısının asli unsuru haline gelmesi sürecinde bireyin dünyayla kurduğu ilişkide dönüşmektedir. Gösterim değeri ve rekabet bu dünyanın temel karakteristikleri arasındadır ancak tüketim dünyası bireylerin toplumsallaşmaları açısından yeni imkânlar da sunmaktadır. Bu çalışmada birey ve onun biyolojik ihtiyaçlarının merkezde olduğu tüketim değil, belli bir toplumda öznenin ben algısını oluşturan, onu toplumsal alanda görünür kılan bir unsur olarak sembolik tüketim olgusu ekseninde analizler yapılmıştır.

Gündelik hayat içinde tüketimin merkeziliği hayat tarzı olarak kavramsallaştırılan bir durumun hâkimiyeti altında ortaya çıkar. Hayat tarzını Giddens'ın işaret ettiği gibi "bir bireyin benimsediği az çok bütünlük içindeki bir

pratikler topluluğu" olarak tanımlanabilir (Giddens, 2014: 110). Hayat tarzı, anonimleşen modern mekânda bireylerin bir birileriyle ilişkilerinde belli ölçülerde bir tanıdıklık hissi uyanmasını sağlamaktadır çünkü belli bir takım "pratiklerin ihtiyaçları karşılaması değil, aynı zamanda özel bir bireysel-kimlik anlatısına maddi biçim" kazandırmaları dolayısıyla "kim olunması gerektiği hakkında" kararlaştırılması söz konusudur (Giddens, 2014: 110-111). Hayat tarzı kimliğin bir parçası değil kimliğin kendisi haline tüketim dünyası (Shields, 1992; Longman, 1992; Berzano, 2010) dahilinde gelir. Diğer yandan, hayat tarzı kavramsallaştırmasının ima ettiği benlik ya da kimliğin piyasalaşması hususunun ele alınması aynı zamanda Aydınlama düşüncesi söyleminin soyut, rasyonel ve otonom[3] özne idealini de sorunsallaştırmaktadır (Shields, 1992: 1). Bu sorunsallaştırmanın kendisi modernliğin gündelik hayat boyutunda otonom ve rasyonel bir öznellikten çok belli hikayelere ve *iyi hayat ideallerine* özenen bunlarla özdeşleşen bireyler vasıtasıyla yaşandığını kabul etmektedir. Dolayısıyla modern özne bir yandan aşırı bireyselci bir söylemin denetimi altındadır bir yandan da neredeyse dinsel bir hüviyet kazanmış tüketim pratikleri çerçevesinde kitlesel olarak üretilmektedir. Bu durum bir yandan modernliğin tüketim ekseninde gerilimli bir hatta üretildiği anlamına gelmektedir ancak ve öte yandan bu gerilim hattı hem sınıfsal hem de kültürel olarak modern toplumların temel karakteristiğinin tüketim pratikleri ekseninde şekillendiğine de işaret etmektedir.

Hayat tarzının iki boyutta gelenek ve din çerçevesinde inşa edilen dünyanın çözünmesine sebep olduğu iddia edilebilir. Bunlardan ilki nasıl bir hayata sahip olunacağı ile ilgili olarak başvurulan referans çerçevesinin ve buna bağlı olarak da sözü dinlenilen aktörler grubunun değişimiyle alakalıdır. Modern öncesi toplumlarda dini zihniyet ve pratikleri taşıyıcısı olan aktörler grubu aynı zamanda insanların hayatı

[3] Aydınlanmanın rasyonel, özerk ve otonom özne ideali sadece tüketim sistemi ekseninde bir açmazla karşı karşıya değildir. Aynı şekilde siyasal açıdan da bu özne idealinin karşı kutbunda vatandaş kategorisi bulunmaktadır. Bir yandan tüketici rolü diğer yandan ulus devlete bağlı vatandaşlık ideali bir yandan Aydınlanmanın özne idealine diğer yandan dinlerin inanan öznesine meydan okumayı barındırmaktadır. Modern birey tüketim dünyası ve ulus devletin sağladığı bir dinsellik halesiyle sarılmış haldedir. Poole'un ulus ile ilgili yazdığı şu satırlar vurgulanan bu boyuta işaret etmektedir:
"Ulus, bir güç ve iktidar pırıltısı, gündelik hayatın geçiciliğini sınırlandırabilen bir istikrar ve süreklilik sağlar. Ayrıcalıklı bir alanla olan her türlü istikrarlı ilişkiyi imha etmiş olan bir dünyada uzamsal bir dayanak noktası sağlar; ve kendi başına kaotik ve anlamsız olan bir akışa, tarihsel bir teleolojiyi dayatmak suretiyle zamansal bir kimlik sağlar. Daha önemlisi, insan biyolojisinin izin verdiğinin ötesine uzanan bir varoluş vaat eden bir kimlik türünü tanımlar; daha doğrusu, doğurur. Ulus, ölümsüz olmayabilir; ama kendisini böyle sunar ve ölümsüzlük, ulusun üyelerine vaadidir." (Poole, 1993: 144).

algılama ve bu algılanan hayat içinde belli pratikleri içselleştirmelerini sağlayan otorite konumundadırlar. Grace Davie'nin Avrupa'da dinin genel olarak vekalet (Davie, 2005: VI) yoluyla yaşandığı ile ilgili teorisi daha genelleştirilerek şu kaydedilebilir: bireysel benliğin kendisini aşarak toplumsallaşması ve neyin iyi neyin kötü olduğuyla ilgili anlayış ve pratikler bütününün belirlenmesi bireyin tabi olduğu vekil kurumlar aracılığı ile mümkün hale gelmektedir. *Vekil kurumlar* modernlik öncesinde olduğu gibi modern dönemde de bireylerin ve toplumların varlıklarını devam ettirmelerini mümkün kılan ana unsurlardır. Vekil kurumlar toplumların gerek iktisadi gerekse kültürel olarak kendilerini üretmelerini mümkün kılan zihniyet ve pratikleri sürekli hale getiren kurumlardır. Bu açıdan baktığımız zaman modernlik ve modernlik öncesindeki farklar vekil kurumlar arasındaki farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Tüketimin sekülerleştirici etkisi tam da vekil kurumlarda ortaya çıkan bir farka işaret etmektedir. Modacılar, reklamcılar ya da modern bilimin ve teknolojinin temsilcileri sadece siyasal ve iktisadi düzlemle ilgili önemlerinden dolayı ele alınmayı hak etmezler onlar aynı zamanda genel olarak iyi ile kötü, güzel ile çirkini ahlaki olanla olmayan arasındaki farkları inşa eden ve bunları toplumsallaştıran vekil kurumların temsilcileridir. Dolayısıyla, geleneksel dünyada dinin merkezde olduğu vekil kurumlardan, dinin varlığını korusa bile merkezi bir olgu olmaktan çıktığı veya araçsallaştırdığı bir dünyaya doğru geçildiğinin en önemli göstergelerinden biri de bireysel kimliğin kendisini maddi unsurlarla görünür kıldığı modern bir zihniyet ve pratik olan ve kimliğin temel göstereni seviyesinde vazgeçilmez kabul edilen *hayat tarzlarının* aktörler tarafından hangi zeminde hangi söylemle inşa edildiklerine bakıldığında görülecektir. Diğer yandan, bireyselci ideoloji noktasında tüketim dünyasının hem bir imkân yarattığını hem de bu imkânı gerçekte yok ettiğini vurgulamamız gerekmektedir. Poole'un ifadesiyle: "kapitalist üretim, daha sonra tatmin edeceği istekleri doğurmaya muktedir olabilmesi bakımından… birey açısından, yalnızca tatmininin değil, tatmin edilecek olanın" kaynağını bireyin dışına konumlarken onu "kendisinin dışında var olan güçlere" tabi kılarak tüketim yoluyla "bireyselliğinin dışavurumu değil" yadsınmasını sağlamaktadır (Poole, 1993: 55).

Tüketim bu bağlamda günümüz toplumlarının genel karakteristiği olarak toplumsal ve bireysel hayatlarda aşılamayacak biçimde kök salmıştır. Bunun temel mekanizması gündelik yaşam deneyiminde tüketimin merkezi hale gelmesiyle birlikte

toplumsal ve bireysel alanda var oluş oyununun kurallarının değişmesinde aranmalıdır. Bourdieu'nun bu noktadaki temel katkısı bir oyun olarak hayatın işleyişini merkeze aldığı ölçüde aktörlerin özellikle iktisat alanında kabul edildiği gibi salt biçimde rasyonel olmadıklarını hayatlarını sürdürürken pratik mantık, sezgi ve bedensel yatkınlığa göre de hareket ettiklerini tespit etmesidir. Tüketim toplumundan bahsetmek bu boyutuyla oyunun (Bourdieu ve Wacquant, 2012: 28) değişen kurallarından ve oyuncuların bu oyun alanı içinde kendilerini inşa etmelerinden bahsetmek anlamına gelmektedir. Oyunun gerçekçi olması ancak ve ancak onun sorgulanmaması dolayısıyla doğallaştırılması yoluyla mümkün hale gelmektedir. Diğer yandan Borudieu'nun vurguladığı başka bir husus da bireylerin belli bir toplumdaki ödül ve ceza mekanizmaları yoluyla arzularına kavuşmak için gerekli olan sermayeleri oyunun kuralları içinde elde etmek ve bunu rakiplerine karşı muhafaza etmek üzerinden kendilerini sadece bireysel olarak değil bu bireyselliğin zorunlu olarak gömülü olduğu ya da bireyselliği mümkün kılan sınıfsal yapılar içinde kurmaları gerektiğidir. Bu çerçevede Bourdieu'nun kültürel, ekonomik ve toplumsal sermaye biçimleri ile bunların toplamından müteşekkil olan sembolik sermaye olarak kavramsallaştırdığı toplumsal ilişkiler ağı tüketimin günümüz toplumlarında hem bu sermayeleri elde etme hem de sınıfsal farklılığı koruma noktasında merkeziliği dikkate alınmadan anlaşılamaz. Tüketim pratikleri temel olarak toplumsal uzam ile simgesel uzam arasındaki ilişkiyi tesis ederler (Bourdieu, 1995: 21). Dolayısıyla, tüketim toplumsal bir pratik olarak sadece toplumsal statülerin göstergesel bir çerçevede inşasını değil aynı zamanda sınıfsal farklılıkların inşa edildiği ana bağlamlarından birini oluşturmaktadır (McGuigan, 2009: 86). Ancak ve diğer yandan tüketim sadece farklılığın inşasını değil farklılığın dile getirilmesini sağladığı oranda toplumsal açıdan ortak bir dil sağlama fonksiyonu da ifa etmektedir. Goodman ve Cohen'in de belirttiği gibi bir kültür içinde paylaşılan kavramlar ve değerler bireyin kendisini daha geniş bir bağlamda algılamasını sağlamaktadır. Tarih boyunca bu kavramsal ve değersel aççıdan bu bağlamı din sağlamıştır ve çok az toplumsal grup seküler, entelektüel ve estetik bir çerçevede yüksek kültür dediğimiz seviyede bu bağlamı din dışına oturtabilmiştir (Goodman ve Cohen, 2004: 31). Ancak günümüzde tüketim kültürü her iki kültürel boyuttan daha farklı bir bağlam inşa ederek yüksek kültür ile aşağı kültür dinsel ile seküler arasındaki sınırları muğlaklaştıran bir fonksiyon icra etmektedir.

Din değişen oyun içerisinde sınırlı ölçüde bir sermaye sağlamaktadır ancak oyunun kurallarını din oluşturmamaktadır. Dolayısıyla dindar özenin dinselliğini muhafazası ile birlikte geleneksel dini bilinç ve pratiklerin temel doğası değişen bu oyun alanındaki varlıkları seküler bir zeminde cereyan etmektedir. Önemli bileşenlerinden birinin tüketim pratiklerinin toplumsal alanda sınıfsal ayrıcalık ve farkları yaratmadaki merkezi rolü olduğunu belirtmeliyiz. Tüketim dünyasında inşa edilen oyun alanında din temel olarak bir hayat tarzı olarak yeniden inşa edilir. Crane'nin de vurguladığı moda ile ilgili vurgusunu tüketim dünyası ile ilgili genelleştirerek belirtecek olursak tüketim "bir toplumsal denetim biçimi olarak kullanan çeşitli yöntemlerle birlikte değerlendirilmelidir" (Crane, 2003: 17). Denetimin işleyişi ile hem arzu nesnelerinin inşası hem de bunu elde etmenin ve deneyimlemenin pratiklerinin hem toplumsal alanda hem de simgesel alanda inşasıyla mümkün hale gelir. Bu inşa sonucunda bazı kurucu dinsel pratikler bu pratikleri mümkün kılan duygusal ve sembolik alanın tasfiyesiyle ya anlam değiştirirler ya da tamamen gözden düşerler. İslami noktada, örneğin, Tekin (2012: 193) bu çerçevede toplumsal alanda "bereket" ilkesi olarak tanımladığı bir pratiğin ve duygunun gözden düşmesi örneğini verirken Demirezen (2015: 99) Bourdieu'nun habitus kavramından hareketle tüketim alışkanlıklarının bazı ayet ve hadislerin hatırlanması, anlamının dönüşmesi ya da toplumsal hafızada paranteze alınması yoluyla pratik düzlemde unutulması ekseninde yeni bir dindarlığın kurulduğuna işaret etmektedir. Bu dönüşümün temel nedeni sekülerliğin makro toplumsal kurumlardan ziyade ve daha önemli olarak geleneksel toplumlarda din geleneksel yollarla belirlenen ve inşa edilen gündelik ahlak, sanat ve gündelik yaşamın kontrolünü süreç içinde kaybetmesidir (Levine, 2011: 11). Böylece bilişsel ve pratik alanla ilgili olan ahlak, görsel dolayısıyla gerçeklikle ilgili olan sanat ve somut gerçeklik dolayısıyla zaman ve mekânın kontrolüyle alakalı olan gündelik yaşamın dinin etkisinden çıkması sekülerleşmeyi mümkün kılmıştır.

Modern toplumlarla ilgili analizlerin bir diğer boyutu da dinin siyasal, toplumsal ve bireysel alanda geçirdiği dönüşümlerdir. Bu dönüşümün hali hazırda veya gelecekte dinin düşüşü olarak mı yoksa dini değişim olarak mı kavranacağı hususları sekülerleşme başlığı altında tartışılan geniş kapsamlı bir literatür (Bellah, 1970; Kitcher, 2011; Stark ve Finke, 2000; Taylor, 2014; Bruce, 2011) oluşturmuştur.

Günümüzde, modernlik ve sekülerleşme arasında 19. yüzyıldan başlamak üzere yirminci yüzyılın büyük bir bölümünde kurulan doğrusal bağdan bahsetmenin zorlaştığının kabul edilmesi gerekmektedir. Ancak bununla birlikte geleneksel dini yapılar ve bunların inşa edildiği ya da inşa ettiği geleneksel dünya ile modern olarak tasvir edilen dünya arasındaki temel farklar çokça eleştiriye maruz kalan sekülerleşme teorisinin (Berger, 2002; Casanova, 2014; Stark, 1999) dikkate alınmasını gerektirmektedir. Geleneksel ile modern arasındaki farkların önemli bir kısmının modernliğin düşünsel ve pratik noktalarda üretilmesini mümkün kılan ve modernliği inşa eden düşünürlerin ve kurumların gelenek söylemi ve icadı çerçevesinde ele alınabileceği açık bir husustur. Ancak ve diğer yandan modern tecrübeyi ya kendisine kök biçim sağlayan ya kendi farklılığını inşa ve icat ettiği öteki olarak ya da geniş toplumsal kesimlerin kendi tahayyül dünyaları ile modernliğe katılmalarına imkân tanıyan araçsal bir olgu olarak gelenekten bağımsız olarak kavramamız imkânsızdır. Bu noktada modernliğin de düşünsel ve pratik düzlemlerde kendi geleneklerini inşa ve icat ettiği ile ilgili tartışmaları (Shils, 2003) bir tarafa bırakarak belirtecek olursak geleneğin en büyük inşa edicisi dindir. Benzer bir biçimde geleneğin en büyük mirası ve inşası da gerek kurum olarak gerekse zihniyet ve pratik boyutuyla dindir. Dolayısıyla, gelenek ve din arasında karşılıklı bir kurucu etki bulunmaktadır. Dinin egemen olduğu kurumsal, zihinsel ve pratik dünyaların temel ve ayırt edici vasfı tez kapsamında ele alınıldığında iki temel boyutuyla modern dönemden ayrılır. İlki dinin taşıyıcı gruplarının modern dönemlerde gözlemlenen iktidar kaybıdır. Bu taşıyıcı gruplar sadece din adamları sınıfından oluşmaz. Temel olarak dinin gündelik hayatı kurmasını dolayısıyla sadece bilişsel boyutun değil aynı zamanda tahayyül boyutunun inşasını mümkün kılan özne tiplerinin de modernlikle birlikte ciddi bir biçimde gözden düştüğünün belirtilmesi gerekmektedir. Benzer bir biçimde modernliğin geleneği konumlandırdığı alan negatif bir alandır. Diğer bir ifadeyle, "modernliğin yeni imajları, kaçınılmaz olarak, geleneksel toplumun sembolleri, değer yargıları ve inançları ile çatışarak" (Berger, Berger ve Kellner, 2000: 155) var olmuştur.

Randal Colllins'in belirttiği gibi sekülerleşme, doktrinel olmaktan ziyade yapısaldır (Collins, 2000: 573) ancak bir süreç olarak ele alındığında sekülerleşme dinsel alanın sorunsallaştırılması çerçevesinde geniş ölçekli bir öğreti de

barındırmaktadır. Sekülerleşme ile ilgili Peter L. Berger'in aşağıdaki ifadeleri konuyu tüm boyutları ile özetleyen bir mahiyete sahiptir.

> "Sekülarizasyonla biz, toplum ve kültür alanlarının dini kurumlar ve sembollerin egemenliğinden çıkarıldığı süreci kast ediyoruz. Modern Batı'nın tarihindeki toplum ve kurumlardan bahsettiğimizde, kuşkusuz sekülarizasyon tıpkı kilise ile devletin ayrılmasında ve kilise arazilerinin istimlâki ile eğitimin kilisenin otoritesinden kurtarılmasında olduğu gibi Hıristiyan kiliselerinin daha önce gözetimleri veya nüfuzları altında tuttukları sahalardan tahliye edilmesinde kendini açıkça göstermektedir. Ama kültür ve sembollerden bahsettiğimizde ise sekülarizasyonun toplumsal-yapısal bir süreçten daha fazla bir şey olduğunu kastediyoruz. Sanat, felsefe ve edebiyatta dini içeriklerin kayboluşu ve hepsinden önemlisi de bilimin dünyada özerk ve tamamen seküler bir bakış açısı olarak yükselişinde gözlemlenebildiği gibi bu süreç, kültürel ve düşünsel hayatın tamamını etkisi altına alır… Nasıl toplum ve kültürün sekülerizasyonu söz konusuysa, aynı şekilde bilincin sekülerizasyonu da söz konusudur" (Berger, 2011: 197).

Ancak, sekülerleşmenin makro boyuttan mikro boyuta geçtiğimizde nesiller arası, insanın gelişim evreleri, cinsiyetler arası, mekânsal farklılıklar, grupların tecrübeleri gibi noktalarda farklı biçimlerde değerlendirilmesi gerekmektedir (Berger, 2011: 198). Tezde bu husus içinde yaşadığımız toplumsallığın genel görüntüsü çerçevesinde büyük ölçüde paranteze alınmıştır. Diğer bir ifadeyle tüketim toplumunda nesiller arası, cinsiyetler arası farklar (Jeitz, 2014), bireyin kendi hayat tecrübesi içinde geçirdiği psikolojik ve biyolojik gelişim evreleri (Dillon ve Win, 2007), grupların mekânsal dağılımı ile ortaya çıkan farklar gibi özellikle mikro ölçekte yapılması gereken ayrımlar genel toplumsal görüntünün bilişsel, etik ve estetik boyutlarına yoğunlaşılarak paranteze alınmıştır. Bu açıdan da tez Weberci anlamda ideal tip olarak tüketici, tüketim toplumu, tüketim sistemi ve tüketim dünyası ile birlikte ortaya çıkan özne tipinin dinselliği ve geleneksel dinlerle kuracağı ilişkinin teorik bir görüntüsünü çizme noktasında sınırlandırılmıştır.

Yukarıdaki uyarılar eşliğinde düşünüldüğünde sekülerleşme bir kavram ve süreç olarak oldukça tartışmalı ve tanımlanması zor bir kavramdır. C. John Sommerville (1998: 50-51) sekülerleşme kavramının anlamı ve kullanımı ile ilgili olarak altı farklı boyuta dikkat çekmektedir. Makro toplumsal yapılar tartışıldığında sekülerleşme dinin siyasi, iktisadi, hukuk, ahlak gibi temel alanlarından ayrılması ve daha dar bir alanda hapsolması anlamına gelmektedir. Bir toplumdaki belli kurumlar

üzerinden düşünüldüğünde bu kurumların dini karakterlerini kaybederek seküler alana dahil olması anlamına gelmektedir. Toplumsal pratikler noktasında düşünüldüğünde sekülerleşme daha önce dini kurumlara ait olan çeşitli aktivitelerin seküler kurumlara transferi anlamına gelmektedir. Zihniyetler açısından düşünüldüğünde sekülerleşme uzak hedeflerin (ölüm sonrası hayat) yakın hedeflere (burada ve şimdiye) dönüşmesi anlamına gelmektedir: bu nokta bireysel sekülerleşmenin ortaya çıktığı dönüşüme işaret etmektedir. Demografik açıdan sekülerleşme sadece kurumsal farklılaşmayla ilgili bir tespiti içermez aynı zamanda toplumsal boyutta da dinin azalan önemi ve belirleyiciliğine işaret eder. Sekülerleşme dini genel bir olgu olarak ele alır ya da özellikle belli bir dinsel gelenek belirtilmediyse dini zaman ve mekândan kopuk ya da tarihselliği paranteze alınmış bir olgu olarak kabul eder. Larry Shinner da daha erken bir dönemde sekülerleşmenin altı farklı anlamda kullanıldığını tespit etmektedir. Sekülerleşme: dinin gerilemesi, bu dünyaya uyma, toplumun dinle ilgisini kesmesi, dini inanç ve kurumların işlevlerinin farklılaşması, dünyanın kutsallıktan arındırılması ve kutsal bir toplumdan dünyevi bir topluma geçiş gibi anlamlara gelebilmektedir (Shiner, 1967: 209-2017). Shinner'in sekülerleşme kavramının kullanımı ile ilgili yaptığı bu ayrımlar doğru ve güncel olmakla birlikte Sommerville'nin sekülerleşme kavramının dini jenerik bir olgu olarak ele aldığına yönelik tespit ve Hervieu-Lerger'in (Hervieu-Léger, 2004) kutsal kavramı ile din kavramı arasında yaptığı ayrımdan hareketle belirtecek olursak dünyanın siyasal, iktisadi ve toplumsal alanda kutsallaştırılması da sekülerleşme bağlamında ele alınmalıdır. Zira kutsal kavramı temel olarak zamansız ve mekânsız bir tecrübeyi esas aldığı ölçüde geleneksel dinlerin zaman ve mekânda somutlaşmış, toplumsallaşmış ve öyküsel düzlemde yaşanan din olgusunu paranteze almanın yollarından biri olarak öne çıkmaktadır. Benzer bir biçimde tezde savunulduğu gibi metalar tüketim toplumunda toplumsal ilişkileri inşa etmekle kalmaz aynı zamanda yeni kutsallar ya da ikonik semboller olarak da varlık kazanırlar. Dolayısıyla, sekülerleşmenin geleneksel dinlerin özne tipiyle birlikte kurumsal yapısının modern zamanlarda ya niceliksel açıdan gerilemesi ya da niteliksel açıdan önemini yitirmesi ve daha dünyevi bir formda yeniden üretilmesi olarak kavramak daha yerinde olacaktır. Tüketim dünyasında din metalaşarak toplumsal alanda varlık bulmaktadır

Dinin metalaşmasının en önemli boyutlarından birini anlamın piyasa araçları çerçevesinde ve piyasayı hedefleyerek üretilmesi oluşturmaktadır. Dini görünürlülük ve pratikler söylem düzeyinde bireyin merkezde olduğu bir çerçevede ancak gerçekte piyasanın yapılandırdığı bir bağlamda yeniden üretilmektedirler. Diğer yandan dinin metalaşması dolayısıyla soysuzlaştırması sürecine paralel bir biçimde tüketimin dinsel bir deneyim ve pratik olarak inşası da söz konusudur. Bu süreç sonunda ortaya çıkan ve dinin taşıyıcısı olan özne tipinin söz konusu tecrübeden bağımsızlaşması mümkün değildir. Din modern bağlamda üretilirken bireyin tercih ya da seçiminin nesnesi olarak inşa edilir. Dolayısıyla, dinin eleştirel potansiyeli piyasa tarafından sönümlenerek din tüketim dünyasında bireyin duygusal ihtiyaçlarını gidermeyi amaçlayan maneviyatçı (Heelas, 2008) bir çerçevede konumlanır. Dini duygu, düşünce ve eylem arasındaki bağ tüketim dünyasında yeniden inşa edilirken aynı zamanda toplumda hâkim olan sisteme yönelik mesafe duygu, düşünce ve eylem arasındaki bağın dini boyutuyla koparılmasını da içermektedir. Söz konusu durum modern toplumların genel karakteristiği olarak Mestrovic'in ifadesiyle "duygu ötesi" bir toplumsallığa göndermede bulunmaktadır. Duygu ötesi toplum "eylem, duygular ve akıl arasında bir bağlantıyı varsayar" ancak duygu ötesi toplumda eylemin zorunlu koşulu olan bu bağ kopartılarak (Mestrovic, 1999: 51-52) tüm otonom, özerk ve rasyonel faillik iddiasına rağmen modern öznenin pasifleşmesine giden yol inşa edilmektedir. Bunun dini öznellik açısından farklı bir hikâye kapsamında yaşanmadığını belirtmemiz gerekmektedir. Bu noktada Bryan S. Turner'ın Amerikan Sivil Dini tartışmaları ekseninde sembolik gerçekçiliğe atıfla ifade ettiği gibi "Tanrı öldü, yaşasın din!" (Turner, 1998: 242) olarak özetlenebilecek bir biçimde gelenek ve din asıl darbeyi varlık ve metafizik alanındaki kabullerinin paranteze alınmasıyla alırlar. Bu durumda modern toplumlar için bireyin merkezde olduğu bir bağlamda *dinden* daha çok kurumsal, doktrinel ve pratik alanlarda gerilemiş bir *dinsellikten* (Ferry ve Gauchet, 2005) bahsetmek daha anlamlı olacaktır.

Bu tezde kapitalizmin günümüzde aldığı biçim olan tüketim toplumu ve din arasındaki ilişki klasik sosyal teorinin bir diğer ana başlığı olan sekülerleşme ekseninde ele alınmaktadır. Ancak bu konu salt bir biçimde Weberci bir perspektifle ele alınmamıştır. Durkheim'ın mirası olan *işlevselci açıklamalar* da Marks'ın kapitalizm eleştirisine dayalı *çatışmacı teorik gelenek* de serbestçe kullanılmıştır. Tez

bu açıdan hem kavramsal hem de kuramsal açıdan Mestrovic'in "*teorik eklektizm*" (Mestrovic, 1999: 125) olarak işaret ettiği bir zemine sahiptir. Ancak ve diğer yandan sosyal bilimsel açıdan dini ele almak kendi içinde açık veya örtülü bir normatiflik iddiasında bulunmayı da içermektedir. Bunun temel sebebi Giddens'ın da belirttiği gibi "sosyolojinin ve daha genel düzeyde sosyal bilimlerin modernitenin kurumsal refleksivitesinin asli unsurları" (Giddens, 2014: 12) olmasında yatmaktadır. Dolayısıyla sosyoloji ve genel olarak sosyal bilimler sadece toplumsal süreçleri dışarıdan inceleyen disiplinler olmanın ötesinde bu süreçlerin anlamını inşa eden temel zihinsel çerçeveler olarak ele alınmalıdır. Örneğin, Berger'in din sosyolojisinin temel postulatlarından biri olduğunu belirttiği "*metodolojik ateizm*" (Berger, 2011: 192) salt bir biçimde araştırma alanıyla ilgili bilimsellik ya da objektiflik kaygısıyla ele alınamaz. Bu temel postulat aynı zamanda gerçek olanla gerçek olmayan ya da esas olanla esas almayan arasında varsayılan bir farklılığa yaslandığı ölçüde modern seküler zihniyetinin yansıtıcısı konumundadırlar. Bu sebeple tezde sosyal bilim düşüncesi hem menşei itibarıyla hem de ifa ettiği fonksiyon ve kurumsallaşma biçimleri açısından sekülerleşmeyi teşvik eden unsurlar olarak ele alınmışlardır. Benzer bir biçimde hayatın metalaşmasına paralel olarak bilimsel düşünce ve pratiklerin de tüketim nesnesi olarak yeniden inşa edildiklerine işaret edilmiştir. Tezde tüketimin nesnelerinden ziyade tüketimin bir dünya olarak inşası yukarda işaret edilen çerçevede estetik, etik ve bilişsel boyutlardaki dönüşümler ve bunun dindar özne ile dinin yaşanması noktasında ortaya çıkardığı farklılıklar ele alınmıştır. Bu doğrultuda sadece açık tüketim nesneleri ya da tüketim arzusu değil örneğin bilimin bir tüketim nesnesi haline getirilmesi ile birlikte zaman ve mekânın tüketim dünyasında inşası da ele alınmıştır. Tüketimin zaman boyutu boş zaman kavramsallaştırması ile birlikte, örneğin, bir insan ömrünün ve hayatın genel anlamının günümüzde onsuz düşünülemeyeceği hayat sigortası ya da emeklilik hayali de ölüm, anlam ve zaman ekseninde tartışılmıştır. Ölümün ve hayatın tıbbileştirilmesi ile birlikte sigortacılık sektörü tarafından inşa edilen anlam dünyasında yeniden üretilmeleri söz konusudur. Baudrillard'ın modern dönemlerde ölümün "doğallaştırılması" olarak işaret ettiği husus ölümün teknik bir soruna dönüşerek *doğaüstü* vasfını yitirmesi ve insan kontrolü altına girmesidir (Sulkunen, 2009: 1). Bu doğrultuda geleneksel dinlerin şimdiyi ve buradayı dikkate alan ancak onu aşan bir gerçeklikle var olduğu düşünüldüğünde

tüketim toplumunda dinin *seküler bir kutsallık* etrafında inşa edilerek doktrinel boyutuyla olmasa bile pratik boyutuyla sistemin uzantısı haline getirildiğini belirtebiliriz.

Günümüz dünyasında geleneksel dinler, maneviyatçılık formunda ortaya dinsel olgular (Heelas, 2008) ve yeni dini hareketler siyasal ve bilişsel alanları da etkilemekle birlikte daha çok psikolojik ve anlamla ilgili boyutlarda evrensel insanlık olgusu olarak dinin tarih üstülüğüne işaret etmektedir. Bu hususa salt bir biçimde günümüz toplumlarının ampirik gerçekliği çerçevesinde yaklaşmak sekülerleşme tartışmalarını eksik bir biçimde okumak anlamına gelmektedir. Diğer bir deyişle tüketim sisteminde inşa edilen özneler yaşadıkları ampirik gerçekliğin kavramsal düzlemde farkında olmayabilirler. Bu husus din tanımı ve kavrayışına bağlı olarak sekülerleşme olarak kavramsallaştırılan sürecin kendisinin bir perspektif sorunu olması, dolayısıyla salt bir ampirik bir gerçeklik olmaktan ziyade mevcut ampirik gerçekliğin yorumlanmasına dayanmasından kaynaklanmaktadır. Coleman (Coleman, 1990: 16) bu sebeple sekülerleşmenin hem kavramsal açıdan bulanık olduğunu hem de bilimsel bir teori olarak sınırları net olarak tayin edilmiş bir çerçevede ampirik olarak temellendirilemeyeceğini savunmaktadır. Dolayısıyla sekülerleşme teorisini daha farklı bir bağlamda modernliğin dinle ilgili paradigmatik tutumu/bağlamı olarak kavramak daha sağlıklı bir okumanın önünü açacaktır. Onun bir paradigma olduğunu belirtmek "epistemik bir cemaat" (Arslan H. , 1992) olarak hem bu teoriyi savunan aktörlere gönderme yapar hem de sekülerleşmenin bilimsel bir teori ile ideoloji arası bir noktada inşa edilen bir okuma biçimi olduğuna işaret eder.

Diğer yandan, Graeme Smith (2008: 12-13) sekülerleşmeyi dinin ontolojik iddiası ve sosyal işlevi çerçevesinde ele almayı önermektedir. Ona göre, ontolojik iddiası boyutuyla din hala ayaktadır: Tanrı ölmedi. Smith diğer yandan, sosyal işlevleri boyutunda, özellikle orta çağlarda, Hıristiyanlığın sosyal işlevlerinin aynı zamanda, örneğin sağlık alanında, bir tekniğe de tekabül ettiği, bu gün bu işlevlerin çeşitli din dışı kurumlarca yerine getirildiğini ancak batılı toplumların özellikle ahlaki alanda hala Hıristiyanlığın etkisi altında bulunduğunu savunmaktadır (Smith, 2008: 21). Grace Davie'nin (2005: VI-VII) de savunduğu gibi batı Hıristiyanlığında tarih boyunca inanmanın belli bir ölçüde vekâlet yoluyla sağlandığını savunarak (Smith, G., 2008: 55-56) günümüzde kiliseye katılım seviyesinin düşük olmasının sekülerleşme

bağlamında ele alınmasının hatalı olacağını savunmaktadır. Örneğin, Robert Coles (2001: 11-12) sekülerleşmeyi Hıristiyan ilahiyatı bağlamında Adem ve eşinin, Tanrının buyruğuna uymamaları ve sonrasında gelişen süreçle başlatmaktadır. Bu durum tez açısından önemli bir noktaya işaret etmektedir. Sekülerleşme aslında her dinsel geleneğin kendi kurucu öyküsü bağlamında ve tarihsel izleği çerçevesinde ele alınması gereken bir sürece işaret etmektedir.

Tüketim kültürü alt ve üst kültür ya da avam ve elitlerin yarattığı kültürün tarihsel açıdan birleştiricisi veya birbirilerine tercüme edilmelerine imkân tanıyan kısmen dinsel kültürün yerini alan kısmen de onu yeniden üreten ya da dini pratiğin bağlamını inşa eden hegemonik kültür olarak varlık bulmuştur. Bu durum onu iradiliği ya da otonom rasyonel özneyi ön doğru olarak kabul eden analizlerden daha üst seviyede analize tabi tutmayı gerektirmektedir. Miller, son dönem sosyolojik araştırmalarda bireyin kendi deneyimi ve eylemi üstünde mutlak kontrol ve açık bir kavrayışa sahip olduğu kabulünden beslenen ve kaba pozitivizm olarak yorumladığı bir eğilimin olduğunu savunmaktadır (Miller D., 1995). Miller'a göre bunun açık örneklerinden biri saha araştırmalarında bireylerle yapılan mülakatlarda katılımcıların eylemleri ve düşünüşleriyle ilgili beyanlarının esas kabul edilerek bunun arkasındaki asıl motivasyonun ve bağlamın neredeyse hiç sorunsallaştırılmadan olduğu gibi aktarılmasıdır. Bu tezde sekülerleşme genel kabul gören ideal postulattan farklı bir biçimde bağlam-eylem ekseninde bir sistem olarak tüketim ve onun ortaya çıkardığı bilişsel durumla ilgili analiz edilmektedir. Dolayısıyla tüketicilerin deneyimlerinin anlamı ile ilgili bir saha araştırması yapılmamış bu beyanların referans noktalarını ve pratik bağlamlarını oluşturan sistemin ya da bağlamın kendisine yoğunlaşılmıştır. Tüketicilerin beyanlarına dayalı araştırmalardan farklı olarak bu beyanların bir sonuç olduğu ve bu sonucu mümkün kılan ana işleyişin sistemin kendisine yoğunlaşarak elde edilebileceği kabulü tezin temel bakış açısını oluşturmaktadır. Bu çerçevede tüketim dünyası öncesi bir öznenin ve tüketimden bağımsız bir sosyalliğin postulat olarak kabul edilmesi tüketim toplumunu ve dinin bu toplumdaki öyküsünü anlamayı

zorlaştıracaktır. Bu tür okumalarda saklı olan ve tüketim dünyasını[4] ve davranışlarını ikinci plana atan bir özne kabulü söz konusudur. Bu durum hem yapısal koşulların görünmez kılınmasını hem de bireyin bu yapısal koşulları –bilinçli ya da bilinçsiz– celbedilmiş bir cehalet ile paranteze almasına tekabül eder.

Tezde *tüketim toplumu*, bilincin zorunlu koşulu olarak gündelik hayatın akışı ve zorunlulukları içinde sorgulanmayan ve öznenin bilişsel, etik ve estetik boyutlarda sorunsuz bir biçimde var olmasını sağlayan bir *sistem* olarak kabul edilmektedir. Bu yaklaşım, Baudrillard'ın (2007; 2010) ustalıkla ve oldukça ikna edici bir biçimde gösterdiği gibi tüketimin bir sistem olarak ele alınmasını gerektirmektedir. Bu tespit ilk elden Berger ve Luckmann ikilisinin kavramsallaştırması olan "gerçekliğin sosyal inşası" (Berger ve Luckmann, 2008) tüketim boyutuyla hem mümkün hâle gelmekte hem de kendisini bu çerçevede sınırlamaktadır. Bu okuma biçimi, Appuradai'nin bilincin ve bilginin ön şartı olarak deneyimin kavramsallaştırılmasından önceki evreyi (Appadurai, 1996) merkeze alır. Deneyimin kavramsallaştırılmasından önceki evre, teori öncesi bir dünyadır. Bu eksende modernliği mümkün kılan entelektüel, etik ve pratik bilgilerden hareketle *bilincin teori öncesi temel koşullarına* yoğunlaşılmıştır. Bu durum tezin yaşadığımız gerçeklikle ilgili iddialarda felsefi-psikolojik bir kavramsallaştırmaya bağladığı gibi onu kavramsal ve sağduyusal olarak temellendirilmiş ancak belli ölçüler dahilinde spekülatif mahiyette inşa etmeyi de gerektirmiştir. Lyotard'ın Durkheim'ın son dönemlerinde sosyoloji ile ilgili olarak belli bir ayrımı gözettiği vurgusu, bu bağlamda, tezdeki temel analiz biçiminin ne olduğu ile ilgili de açıklayıcı bir nokta oluşturmaktadır. Lyotard'ın tespitiyle: "…kurumların oluşumu ("onları ortaya çıkaran sebepler nelerdir") sorunu ile işleyişleri ("toplumda gerçekleştirdikleri yararlı amaçlar ve işleyiş, yani bireylerce uygulanış tarzları nedir") sorununu ayırıyordu." (Lyotard, 2007: 91). Bu çerçevede tez sekülerleşme bağlamında kurumların oluşumundan ziyade, ya da sebep sonuç ilişkisi içinde konuyu ele almak yerine, kurumların "diline" ya da inşa ettikleri zihniyet ve bağlı pratiklerin din açısından ne türden etkilere sebep olduğuna yoğunlaşmaktadır.

[4] Bu çalışmada *tüketim sistemi*, tüketim olgusunun üretici aktörler tarafından yapılandırılmış *düzen*e tekabül eder. *Tüketim dünyası* ise tüketicilerin de bu yapılandırılmış sistem çerçevesinde dâhil olduğu ve yeniden ürettiği bir *alan* olarak kullanılmaktadır.

Ferguson, tüketim sistemi dâhilinde nesne, birey ve toplum arasındaki ilişkiyi şu üçlü kavramsal şema çerçevesinde ele alınabileceğini savunmaktadır. Tüketim nesnesinin kendisine has özelliklerden kaynaklanan ve kullanım değeri açısından "yararlılık," bir mamulü herkesin onu istediği ya da zaten sahip olduğu ve bunun onun cazibesinden kaynaklandığı ile ilgili olarak "kıskançlık," son olarak da benliği yansıtacak sembolik ve simgesel özelliklere sahip olduğu düşünülen ürünler noktasında da "arzu" nesnesi olarak ortaya çıkar (Ferguson, 1992: 28). Bu üç boyut ayrı ayrı nesnelerde somutlaşabileceği gibi tek bir nesnede de somutlaşabilir. Yararlılık ilkesini dışarıda bıraktığımızda kıskançlık ve arzu nesnesi dolayısıyla rekabet unsuru olarak tüketim kapsam ve içerik olarak günümüz toplumlarında merkezi toplumsallaşma ve öznelleşme alanlarını oluşturmaktadır. Geoffrey Miller tüketimle ilgili olarak altını çizdiğimiz bu hususu evrimsel psikoloji çerçevesinde ele almaktadır (Miller G., 2011). Tüketim toplumunun temel ilkesi olarak çeşitli kaynaklara erişimde ortaya çıkan rekabetin insan dünyası ile ilgili evrensel bir bağlamda ele alınmasını öneren Miller böylelikle tüketimi iradi bir durum olmaktan ziyade biyolojik, yapısal ve toplumsal bir bağlama yerleştirmektedir. "Akla Yatkın Model" olarak adlandırdığı bu modele göre beş temel unsurun birleşmesi ile tüketim kapitalizminin ortaya çıktığını savunmaktadır. Miller bu beş unsurdan ilkini "insanların çekici kişisel özellikler sergilemeye çalışan bilinçsiz içgüdüleri," ikincisini "bu zihinsel özellikleri çeşitli ehliyet, meslek, mal ve hizmetler aracılığıyla sunmak için mevcut sosyal normlar," üçüncüsünü "mevcut teknolojik güç," dördüncüsünü "çeşitli sosyal kurumlar ve ideolojiler," beşincisini ise "tarihsel olaylar ve kültürel durum" olarak kaydetmektedir (Miller G., 2011: 16). Bu beş unsurun birleşmesi ile de erken 21. yüzyıl tüketim kapitalizmi ortaya çıkmaktadır. Bu noktada Miller'ın altını ustalıkla çizdiği olgular ya da süreçlerin din ve modernlik ilişkisinde sadece bireysel var oluş koşullarının değişmesinden kaynaklanan bir etkinin ötesinde dini kurumların da bu bağlamda yeniden konumlanmalarını ya da konumlandırılmalarını da ihtiva ettiğini belirtmeliyiz.

Modern birey idealinin yitirilişi gündelik hayatın rutinleşmiş algı ve ritüelleri içinde otonomi ve rasyonelliğin sürekliliğinin mümkün olmamasından kaynaklanır. Canetti, Durkheim'i hatırlatır bir biçimde ritüelle ilgili şu tespiti yapar: "Kiliseye gitmenin düzenliliği ve belirli ayinlerin birebir ve bildik tekrarı, kitleyi evcil halde

tutar. Bu törenler ve bunların belirli zamanlarda tekrarı, daha sert ve daha şiddetli ihtiyaçların yerini tutar" (Canetti, 1998: 22). Bir kontrol ve ehlileştirme mekanizması olmanın dışında ritüeller hayatın haritasını inşa ederler. Bu bağlamda ele alındığında basit bir analoji gibi görünen tüketim ritüelleri ve dini ritüeller arasındaki ilişki sadece düzenlilik boyutları ile mi yoksa Adorno ve Horkheimer ikilisinin Kant'ın kategorilerine referansla (Adorno ve Horkheimer, 2010: 116 vd.) işaret ettikleri gibi bizzat öznenin inşası ve gerçekliğin doğallaştırılmış biçimi olarak dinsel gerçekliğin alternatifi olarak mı algılanmalıdır sorusunu sormak gerekir. Tekrarlanan ritimler hayatın akışını tayin eden genel çerçeveyi oluşturur ya da tekrarlar hayatın inşasında sabit noktaları yaratan leitmotif olarak sosyal gerçekliğin aşılmasının imkânsızlığı algısını inşa ederler.

Loy bu alternatif sistemlerin dünyayı kavrama noktasında bilimi, değer sistemi olarak da tüketicilik ekseninde ele alınabileceğini savunmaktadır (Loy, 2002: 197). Loy daha çarpıcı bir biçimde dinin işlevini yerine getiren "mevcut ekonomik sistemin bizim dinimiz" olarak anlaşılabileceğini belirterek "iktisat disiplinin bir bilimden daha çok teoloji olarak kabul edilmesi" gerektiğini, "seküler bir kurtuluş vaadi sunan Pazar'ın ise sürekli artan bir üretim ve tüketim kısır döngüsüne hapsolmuş yeni Tanrı" olarak kavranmasını önermektedir (Loy, 2002: 197). Loy'un oldukça dinsel ya da teolojik bir dille yaptığı bu tespit tarihsel açıdan sosyal bilim düşüncesi açısından sıra dışı bir okuma önerisi olarak ele alınmamalıdır. Walter Benjamin kapitalizmin Max Weber'in ele aldığı gibi dinsel bir kökenden kaynaklanan ancak bundan bağımsızlaşan bir ekonomik sistem olmaktan ziyade bizzat kendisinin bir din olarak kavranması gerektiğini önerdiği yazısını yayınladığı tarih 1921'dir (Löwy, 2009). Diğer yandan konunun farklı bir boyutu da bulunmaktadır. Kapitalizmi modernliğin ürettiği evrensel bir din olarak kabul ettiğimizde geleneksel dinlerin de doktrinel boyutta olmasa da pratik düzlemde onun mezhepleri olarak iş gördüğünü de belirtebiliriz. Geleneksel dinlerin piyasalaşmaya uygun belli ritüelleri örneğinde bu ileri sürdüğümüz bu iddiayı sınama imkânımız bulunmaktadır. Örneğin umrenin hem organizasyon süreci hem Mekke ve Medine şehirlerinde konaklamada ortaya çıkan sınıfsal farklılıklar hem de sergilenim değeri elde etmeye imkân tanıması tam da belirttiğimiz hususa işaret etmektedir. Din "maneviyatçılık markası" altında yeniden üretilerek kapitalist sistem

içinde hem kar getiren bir olguya çevrilmekte hem de kapitalist değerlere uygun bir biçimde yeniden üretilmektedir (Carrette ve King, 2005: 17).

Hugh McLeod'un da altını çizdiği gibi sekülerleşme tartışmalarında genelde ihmal edilen bir boyut olarak dinin bir toplumundaki insanların büyük çoğunluğu için "ortak dil sağlama" (McLeod, 2000: 13) vasfını yitirmesi söz konusudur. Din büyük çoğunluk için hayatlarını anlamlandırma ve buna dayalı pratiklerini belirleyen çerçeve olmaktan çıkmıştır. Din bu doğrultuda aktörler aracılığıyla hem değerler noktasında üst çerçeveyi temin eden modern toplumsal tahayyülün birey merkezli hikayesine eklemlenmiş hem de rakip çerçeveler arasında bir seçenek haline gelmiştir. Bu durumun temel sebeplerinden biri dinin toplumsal alanı anlamlandırma çerçevesini inşa eden en önemli boyutlarından biri olan teodisenin ya da acıyı dinsel bir çerçevede anlamlandırma pratiğinin yerine sosyodisenin ya da acının seküler ve toplumsal açıklamasının almasıdır. Ancak bu noktada asıl dikkat edilmesi gereken husus toplumsal dünyada ortaya çıkma, ifade etme ve anlamlandırma biçimlerinde dinin modern dünyanın bilişsel ve duygusal alanları üzerindeki hegemonik iktidarını kaybederek taraflardan bir taraf olarak sahnedeki yerini almasıdır. Bu durumda Charles Taylor (Taylor, 2012; 2014) ve Peter Berger'in (Berger, Berger ve Hansfried, 1973; Berger, 2014) çoğullaşma olarak tanımladığı ve dinin tek alternatif olmaktan çıktığı bir dünyada yaşamaktayız. Modern dönemlerde söz konusu olan durum anlam çerçevelerinin çoğullaşmasıdır. Ancak tam da bu cümle meta bir çerçeve sunduğu kabul edildiğinde sekülerleşmenin ifade olarak ustaca ve dindarlar tarafından da kabul görecek bir normatiflik düzeyinde formüle edilmesi olarak da ele alınabilir. Bu çerçevede Berger'in, kendi kişisel öyküsü içinde sekülerleşme teorisini savunduğu dönemlerde, kiliseler için yaptığı yorum aslında modern dünyadaki dinlerin genel öyküsünü yansıtan bir görüntü sunmaktadır: kiliseler modern dünyaya adapte olmak ve ayırt edici pratiklerinin solduğunu görmek ya da modernliğin ortaya çıkardığı sonuçları görmezden gelmek ve hayatla bağlarının koptuğunu görmek arasında sıkışmış durumdadırlar (Berger, 2011: 265).

Temel sorun bu noktada tüketim toplumunun sadece nasıl bir dille ortaya çıktığı değil aynı zamanda bu dilin nasıl bir dine imkân tanıyacağıdır. Tüketim toplumunun bir dilsel gerçeklik olarak kavranması onun hem içinde yaşayan insanlar için zorunlu bir bağlam hem de bu açıdan da öznelleşmenin zorunlu koşulu olduğuna

işaret etmektedir. Dil ve söz arasında Saussure'nin (Tura, 2010: 151) yaptığı ayrım: Dili uzlaşımsal ve düşünceyi mümkün kılan bir repertuar; sözü ise dil aracılığıyla bireyin varlık bulduğu bir gerçekleşme durumu olarak tarif etmesi, tüketim toplumu ve din arasındaki ilişki biçimlerini analizde de kullanılabilir. Tüketim dünyasını mümkün kılan tüketim sistemi neredeyse kendi başına varlık kazanan bir "dil" olarak, özneyi, ancak kendisi aracılığıyla mümkün kılan "söze" kavuşturur. Psikanaliz bağlamında Lacan'ın dili öznenin bilinçdışı ve ön koşulu (Tura, 2010: 97-98) olarak kavramasına paralel bir biçimde tüketim toplumundaki bireyin gerçekliğini kendi içinde kapalı bir özne kabulüne dayalı olmaktan çıkartarak hem bilincin hem de bilinç dışının alanı olarak dilsel bir gerçeklik olan tüketim kültürü bağlamında kavramamızı gerektirir.

Bu bağlamda tüketim hem bir dilsel alan inşa eder hem de mevcut dilsel alanları kendisine asimile ederek farklı bir gerçeklik katmanını inşa eder. Bu durum sosyal bilimlerde özellikle 1970'lerden sonra kültürel çalışmaların ortaya çıkışını ve disiplinin temel karakteristiğini sağlayan "dilsel dönüm noktası" ile de yakından alakalı olarak tüketim ve din ilişkisini diyalektik bir yapı içerisinde kavramayı gerektirmektedir. Dil bu bağlamda hem dünyayı algılamamızı mümkün kılan; bu bakımdan da araç olmaktan ziyade ana yatak olan temel insani olgu olarak, içinde var olduğumuz kültürü inşa eden, devam ettiren, yenileyen bir olgudur. Ekonominin hem üretim hem de tüketim boyutu bu yönüyle basit bir üretim ve tüketim mekanizmasını aşan, dünya kavrayışımızı belirleyen eylemler olarak anlamlı pratikler olarak kavranmalıdır. Bu durum ise özellikle tüketimi iktisadi mekanizmaları aşan bir toplumsal olgu olarak kavramamızı gerektirmektedir. De Guy'un tespitiyle iktisat ya da siyasetin uzantısı olarak kültür anlayışı yerine kültürün toplumsal dünyayı iktisadi ya da siyasal olarak kurduğunu teslim etmemiz gerekmektedir (Barker ve Galasinski, 2003: 1).

Bu noktada dinle ilgili temel sorun ise onu salt bir biçimde sekülerleşme teorilerindeki gibi kurumsal farklılaşma neticesinde toplumsal önemi azalan (Bruce, 2011: 11-12; Wilson, 1985: 14) ya da bireysel alana çekilen bir olgu olarak kavramanın yaratacağı eksik okumadır. Bu okuma biçimini dışlamadan ancak bunun da ötesinde dindarların tüketim toplumunda inşa edilen özneler olarak bilinç ve bilinç dışını oluşturan temel dinamiği dinin de görünürlülüğünü kazandığı toplumsal alanda ele

almamız gerektiğini göstermektedir. Diğer yandan sekülerleşme teorisinin tarihsel bağlama yerleştirilmesi bu paradigmanın çeşitli veçhelerinin öne çıkartılması veya geri çekilmesi ile birlikte, teorinin Kantçı anlamda kritiğe tabi tutulması ile gerçekleştirilebilir. Bu anlamıyla da Kant'ın mirası olarak yorumlanabilecek eleştirel tutum Tura'nın yorumuyla şu şekilde ifade edilebilir (Tura, 2002: 11-12):

> "Yani "eleştirili" sıfatını bir düşüncenin nesnesiyle ilişkisi bakımından kendi üzerine katlanıp kendi geçerlilik koşullarını ve nesnesini özümserken onu sistematik olarak tahrif ediş, hatta kendi etkinliğiyle bizzat şekillendiriş tarzını araştırmaya yönelmesini nitelemek için kullanıyorum."

Kültür ve kültür içinde anlam üretim mekanizmaları olarak pratikler yukarıda çizilen genel çerçeve dışında temel olarak anlamın sosyo-psikolojik bağlamdaki üretim, tüketim ve dağıtımına odaklanan boyutuyla tüketim-din ilişkisi ile ilgili yapılacak sosyolojik analizler için temel bir başlangıç işlevi görmektedir. Ancak bu anlam üretim süreçleri her zaman için bilinç düzeyinde oluşmaz. Bu bir eksiklik olmaktan daha çok söz konusu süreçlerin modern toplumların doğal veya sağduyusal koşulları olarak kavranmalarını gerektirmektedir. Zizek'in ifadesiyle "… 'bilinmeyen bilinenler', bildiğimizi bilmediğimiz şeyler ki bu tam anlamıyla Freudcu bilinçdışıdır..." (Zizek, 2014: VIII)

Slovaj Zizek yukarıdaki ifadeyle ancak dışarıdan bir hatırlatmayla bilincin konusu olabilecek bir tecrübe alanına işaret etmektedir. Potansiyel olarak bilinebilir olan ancak hayatın normal rutini içinde sıradanlaşan ve bilincin alanına, en azından matematiksel önermeler şeklinde gir(e)meyen bir tecrübe kümesinin varlığının farkına varılması ancak iki şekilde mümkün olabilir. İlki rutinin sarsıcı bir biçimde bozulması sonucu açığa çıkacak rahatsızlık/eksiklik halinin yaratacağı mesafe veya yabancılık duygusudur. İkincisi ise rutinin normal akşında bir kopuş yaşanmamasına rağmen, tecrübenin kavramsallaştırılması ile ortaya çıkacak bir bilinçlilik durumu olarak ele alınabilir. Bu kavramsallaştırma durumu ise iki eksende mümkün hale gelmektedir. İlki kişinin doğrudan erişimi olan kendi kültürel/dinsel öyküsel/kavramsal dünyasından hareketle içinde yaşadığı koşullara yabancılaştırıcı bir etki uyandıracak bir bilişsel perspektif inşa etmesidir. Yine bu birinci imkân dahilinde kişinin belli bir çaba sonucu farklı bir öyküsel/kavramsal dünyanın varlığından haberdar olması ve

içinde yaşadığı gerçekliğe yabancılaştırıcı bir bakış açısı inşa etmesidir. İkinci boyut ise içinde yaşadığı dünyanın temel değer, söylem ve pratikleri arasındaki uyum veya çelişkilerden hareketle mevcutla eleştirel mesafe almasını sağlayacak bilişsel/kavramsal bir perspektif inşa etmesidir. Tezde tam da "bilinen bilinmeyenler" olarak tüketim toplumunun dini bilinç ve pratik üzerindeki etkisi, öznenin üretim koşulları bağlamında söz konusu iki yaklaşım çerçevesinde ele alınacaktır. Bu yaklaşım aslında sosyal teorinin temel çözümleme yöntemidir. Yani sosyal teori içinde yaşanılan gerçeklik ile bu gerçeklik tarafından inşa edilen öznelerin o gerçekliği anlama biçimleri arasındaki farkı gösterme iddiasından beslenir. Bu tezde sosyal teorinin bu genel çözümleme biçimine sadık kalınarak tüketim sisteminin onun içerisinde yer alan öznenin din algısını yapısal olarak ondan bağımsız bir şekilde yeniden tanımlaması esas alınacaktır. Diğer yandan modernite ile ilk karşılaşma Arjun Appadurai'nin batı-dışı dünya ile ilgili kendi kişisel deneyiminden hareketle yaptığı tespite dayalı olarak tanımladığı "teori öncesi ve sinestezik" bir mahiyet arz etmektedir (Appadurai, 1996: 1). Modernite ile ilk karşılaşma onu normatif-entelektüel düzeyde ele alan, kuran düşünürler aracılığı ile değil renkli vitrinler, şenlikler, sinema, dergi, belki de iyi ambalajlanmış bir paket çikolata reklamı ile olmaktadır. Tüketim Weberci anlamda hem büyüsünü yitirmiş dünyayı büyülemenin (Ritzer, 2000) yeni bir yolu hem de geleneksel dinler ile yeni dinselliklerin taşıyıcısı olan kurumlar ve aktörlerin zorunlu bağlamını oluşturmaktadır.

Yukarıda tartışılan hususlar çerçevesinde tezde sekülerleşme, dinin klasik sekülerleşme teorilerinde ele alındığı gibi toplumsal, kurumsal ve bireysel noktada önemini yitirmesi olarak değil modern üretim ve tüketim kalıpları çerçevesinde ve modernliğin inşa edildiği etik, estetik ve bilişsel pratiklerin var kıldığı öznenin ortaya çıkış süreciyle temellendirilebilir. Bu özne din dışı da olabilir dindar da olabilir. Tüketim bu noktada bize özneyi mümkün kılan üç boyut olarak etik, estetik ve bilişsel rasyonaliteler ve pratiklerin kendisi aracılığıyla mümkün hale geldiği genel bağlamı sunmaktadır. Tüketim bir sistem olarak rasyonel olmak durumundadır ancak bir dünya olarak bu rasyonelliği aşan bir biçimde ortaya çıkması gerekmektedir. Tüketim toplumu basit bir biçimde bolluk toplumu değildir. Bollukla birlikte Pazar ekonomisi çerçevesinde üretilen metaların arzu nesnesi olarak kimliğin vazgeçilmez unsuru haline gelmesidir. Tüketim sisteminden dışlanan gruplar da öznelliklerini arzu nesnesi

merkezde olmak üzere inşa ederek tüketim dünyasına dahil olurlar. Dindar özne bu noktada istisna değildir. Dolayısıyla dinin metalaşması sürecinin öncülü dindar öznenin metalaşmasıdır. Bu boyut tezde tarihsel kökeni itibarıyla ele alındığı gibi günümüz dünyasında tüketici öznenin ortaya çıkış süreci de dikkate alınarak etik, estetik ve bilişsel boyutların taşıyıcısı olan kurumların değişimi ve dönüşümü üzerinden ele alınmıştır. Tarihsel açıdan tüketim toplumunun öncesinde belirtilen üçlü alandaki dönüşümler dinin neden modern toplumlarda sorunsallaştırıldığının arka planını izleme amacıyla yapılmış okumalara dayalı analizler ve kavramsal analizlerle temellendirilmiştir.

Tez üç ana başlık ve bu ana başlıkları destekleyen alt başlıklardan oluşmaktadır. Tez yaşadığımız gerçekliği dini yaşantı noktasında kavramamıza imkân tanıyacak teorik bir okuma girişimini esas almaktadır. Bu açıdan da daha çok sosyal gerçekliğin felsefi-psikolojik boyutlarına yoğunlaşarak sekülerleşmeyi tüketim toplumu ekseninde kuramsal, kurumsal ve kültürel boyutlarıyla tartışmaktadır. İlk bölüm sekülerleşme teorisi ve paradigmasına ayrılmıştır. İkinci bölüm sekülerleşme teorisini hem sosyolojik bir teori olarak mümkün kılan hem de onu paradigma seviyesine yükselten kurumsal, zihinsel ve pratik alanlardaki dönüşümlerin tartışılmasına ayrılmıştır. Aynı şekilde ikinci bölümde tüketim olgusu bireysel ve toplumsal açılardan birinci bölüm ve üçüncü bölümle irtibat kurulacak biçimde ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise ilk iki bölümdeki temeller üzerine sekülerleşme tüketim toplumu ve din ekseninde ele alınmıştır. Aşağıda söz konusu üç bölümde temel olarak hangi konuların neden ve nasıl tartışıldığı ayrıntıya girilmeden aktarılmıştır.

Birinci bölümde sekülerleşme hem kavramsal olarak hem de bir bilimsel bir teori ve paradigma olarak ele alınmaktadır. Teorinin önerdiği kavramsal çerçeve ve açıklama iddiasında bulunduğu toplumsal değişim dinamikleri özellikle Luckmann, Berger, Martin, Bruce, Casanova, Taylor, Asad gibi bu alandaki önemli isimlere referansla tartışılmaktadır. Bu tartışma iki boyutta yürütülmektedir. İlk boyut sekülerleşmenin ne olduğuyla alakalı olarak sosyal teori kapsamında yapılan tartışmaları ihtiva etmektedir. İkinci boyut sosyal teori içindeki bu tartışmaların daha

geniş ölçekte toplumda meydana gelen siyasal, ekonomik ve kültürel değişimlerin hem yansıması hem de kurucusu ve meşrulaştırıcısı biçiminde ele alınması gerektiği savını öne sürmektedir. Sekülerleşme teorisinin modern toplumsal yapının ve tahayyül dünyasının yansıması olarak ele alınması onun bir teori olarak eleştirilebilse sadece akademik alanda değil aynı zamanda toplumsal alanda da paradigma olarak gerçekliği kavrama ve inşa etmemizin bir parçası olduğuna işaret etme amacını gütmektedir. Diğer yandan sekülerleşme teorisinin kurucu ve meşrulaştırıcı rolü onu bu tartışmayı mümkün kılan kurumsal ve zihinsel dönüşümlerin bir parçası biçiminde ele almayı gerektirmektedir ve birinci bölümde bu hususta tartışılmıştır.

Sekülerleşme hem bilimsel bir paradigma olarak hem de modern toplumsal alanı inşa eden bireycilik, vatandaşlık, tüketicilik gibi birbirileriyle kurdukları ilişkilerde çatışan ideal ve var oluş biçimlerinin göstereni olarak kavranmaktadır. Bu kısımda klasik sekülerleşme teorisinin arka planında yatan geleneksel yapısı içinde dinin hem doktrinel hem de kurumsal ve pratik açılardan modern toplumsal alanda gerilmesi kabulünün paradoksal bir biçimde bu teorinin açıklama ve öngörü gücündeki başarı ve zaafının temel kaynağı olduğuna işaret edilmiştir. Buna göre klasik sekülerleşme teorisi açıklamada ve öngörüde başarılı olduğu durumlar geleneksel dini yaşantıların doktrinel, kurumsal ve pratik olarak gerilediği durumlardır. Bu alanlarda sekülerleşme teorisinin başarısı onu dini dilin üstü kapalı da olsa mirasçısı kılmaktadır iddiasındayım. Daha açık bir biçimde günah kavramı ile sekülerleşme kavramı örtük bir biçimde iş birliği halindedir. Diğer yandan sekülerleşme teorisinin başarısız olduğu alan jenerik anlamıyla dinin belli bir gelenek, kurum ve zihniyetten bağımsızlaşarak daha birey temelli ve bu açıdan da piyasa ilişkilerine uygun bir biçimde yeniden üretildiği bir dinsellikle varlığını devam ettirdiği durumlarda ortaya çıkmaktadır. İlk bölümde yapılan kavramsal tartışmalar tezin diğer bölümleriyle bağlantı sağlayacak bir çerçevede ve esneklikte yapılmıştır. Bu tezdeki akışı sağlama amacına matuftur. Buna bir örnek vermek gerekirse, geleneksel dinlerin belli ölçülerde çözülmesi dinin gerilemesinden ziyade Luckmann'ın kavramsallaştırmasıyla "görünmeyen din" (1967) haline gelerek toplumsal alana dağılması sonucunu doğurmaktadır. Bu tespit tezin üçüncü bölümünde sanat eserlerinde dini kalıp ve ifade biçimlerinin takipçilerle daha rahat iletişim kurma biçiminde kullanılması örneğiyle ilk bölümdeki bu tespite atıfla tekrar ele alınmıştır.

Sekülerleşme teorisini modernliğin ütopik karakterinin baskı aracı olarak görülen dinden insanlığın bağımsızlaşmasıyla ilgili bir kabul ve anlatı olarak yorumlamak mümkündür. Tayfun Amman (2010: 44) "sekülerleşme modem zamanlara özgü olmayan, insanlık tarihi boyunca izi sürülebilir bir süreçtir" tespiti yapmaktadır. Amman'ın bu yargısını sekülerleşme teorileri başta olmak üzere modernlikle ilgili gerek entelektüel gerekse sağduyusal kabullerin dışında kabul etmek gerekmektedir. Ancak, Amman'ın bizimde katıldığımız bu tespiti sekülerliğin bir potansiyel ve bilişsel bir kategori olarak insanlık tarihinde bulunduğunu gösterdiği gibi aynı zamanda sekülerleşme ile ilgili tartışmaları sağduyusal ve ideolojik kabullerin dışına konumandırmak gerektiğine de işaret etmektedir. Bu doğrultuda sosyolojinin moderniteyi tarihte eşi benzeri olmayan bir kurtarıcılık hikayesi olarak ihsas etttirmek için sekülerleşme anlatısını kullandığı biçiminde yorumlayabiliriz. Dolayısıyla, sekülerleşme teorisinin hem modern toplumsallığı yansıtan hem de kuran ve meşrulaştıran bir söylem olduğunu belirtmeliyiz. Bu ikili fonksiyonu bize onun tarihsel, kurumsal ve zihniyet açısından hangi temel süreçlerden geçtiği sorusunu sormamızı gerektirmektedir. Bu hususların tartışılması tezin ikinci bölümünü oluşturmaktadır.

İkinci bölümde özellikle bilimcilik ekseninde inşa edilen dünya görüşü, modern kent ve bireycilik, kapitalizm ve ahlaki sistem, ulus devlet ve vatandaşlık olguları etrafında dinin yeniden tarif, tasnif ve tahlil edildiği başlıklar bulunmaktadır. Yine benzer bir biçimde Veblen, Simmel, Weber, Durkheim, Marx gibi klasik sosyal teoride önemli olan isimlerle birlikte Lyotard, Bourdieu, Peter L. Berger, Martin, Casanova, Cox, Harvey, Sennett ve diğer isimlere referansla tartışılmıştır. Bu eksende modernlik ile modernleşme arasındaki aktör, tarih, zihniyet ve kurumsal farklara dikkat çekilerek geçmişte modernleşmenin siyasi doğasının baskın olduğu ancak günümüzde bu sürecin toplumsal katmanda modernliği yeniden üretecek bir seviyeye geldiği savunulmuştur. Bu noktada Amman, Göle, Barbarosoğlu gibi isimlerin Türkiye ile ilgili okumaları hem bir başvuru noktası hem de yansıttıkları toplumsal gerçeklik noktasında yapılan analizin meşruiyetinin delili olarak ele alınmıştır. İktisadi zihniyet ve pratiğin dönüşümü ve bunun modern toplumlardaki merkeziliği ekseninde dinin temel taşıyıcısı konumundaki aile ve yine dinin toplumsal ilişkileri düzenleyen

boyutu ile ahlaktaki temel dönüşümler kapitalizmin genel çerçevesi dâhilinde tüketim toplumunu dikkate alarak tartışılmıştır. Bu bölümde temel olarak

Durkheimci bir perspektifle toplumsallığın hem tarihsel hem de tarih üstü doğası açısından dinsel bir kategori olarak kavranmaktadır. Bundan hareketle modern toplumlarda farklı/çatışan ideolojilerin bu dinselliği ürettiğinin altı çizilmektedir. Aydınlanmanın hurafe ve aklın özgürleşmesi arasında kurduğu negatif ilişki biçiminin mirasçısı olan klasik sekülerleşme teorisi modernlik ile din arasında kurduğu negatif korelasyon açısından bu anlamda hem isabetli hem de isabetsizdir. Modern toplumlar siyasal, kültürel ve ekonomik açılardan kendilerini mümkün kılan dinselliği hem geleneksel dinleri yeniden üreterek hem de yeni doğaları itibarıyla eklektik dinsel formlar üreterek sağlamışlardır. Durkheim'in Rousseau'dan devşirdiği sivil din kavramı[5] ile Benjamin'in (1996; Löwy, 2009) kapitalizmi bir din olarak okuma önerisi bu açılardan anlamlı ve önemli örneklerdir. Tüketim toplumu ve tüketim olgusu bu eksende bu yeni dinselliğin en önemli boyutlarından birini oluşturan bir olgu olarak ele alınmıştır. Tüketim toplumundaki öznenin oluşum süreci sadece geleneksel dinlerin yeniden konumlanışı olarak değil tüketimin de dinsel bir formda ortaya çıkmasını sağlayan bir durum olarak ele alınmalıdır önerisinde bulunulmuştur. Bu açıdan da Ritzer'in vurguladığı gibi Weberci bir tabirle tüketim büyüsünü yitirmiş dünyayı yeniden büyülemenin bir yolu olarak öne çıkmaktadır.

Üçüncü bölümde kuramsal ve kurumsal açılardan tüketimin geleneksel din-sonrası, dolayısıyla dinselliğin izlerini taşıyan bir dünyada gerek mikro seviyede öznenin inşası gerekse makro seviyede küresel düş üreten ve bu düşe dayalı olarak da evrensel ortak bir dil/fantezi dünyasını mümkün kılan bir olgu olarak ele alınması önerilmektedir. Bu öneri din noktasında hem dinin piyasalaşması ya da metalaşması boyutuyla hem de tüketim sisteminin ve buna bağlı nesnelerin dinselleşmesi boyutuyla

[5] Beiner, sivil dinin Rönesans siyaset felsefesi düşünürü Makyevelli'nin merkezinde olduğu bir bağlamda siyasetin daha iyi idealinden daha fazla güç idealine evrildiği bir süreçte geleneksel dinlaerin pagan bir zihniyet tarafından dönüştürülmesi süreci olarak okunmasını önermektedir (Beiner, 2011: 18-29). Sekülerleşme süreci bu bağlamda ne ilerlemeci tarih anlatıların da söz konusu olduğu gibi ne de klasik sekülerleşme teorisinde olduğu gibi dini zihniyet, pratik ve geleneklerin ölümüdür ne de post-sekülerleik tartışmalarında kabul edildiği üzere ya da sekülerleşme teorisinin ölümünü ilan edenlerin hararetle savunduğu gibi geleneksel dinlerin varlığını oldukları gibi devam ettirmesidir. Sekülerleşme sivil din örneğinde görüldüğü üzere dinin ve seküler alanın sınırlarının yeniden tayin edildiği ve Batı'da başlayan bu sürecin çeşitli yollarla dünyanın geri kalanına çeşitli dereceler ve biçimlerde yayıldığı dinin yeniden inşa ve bağlamlaştırılması sürecidir.

ele alınmaktadır. Burada tüketim ve sekülerlik arasındaki bağ daha çok estetik alanda kurulmakta ve bu açıdan da tüketim dünyasına dahil olma sosyalleşmenin ilk evresine yerleştirilerek tüketim toplumlarındaki öznenin zihinsel, davranışsal ve duyusal açılardan gerek teorik gerekse pratik boyutları itibarıyla dinle bu sistem ekseninde ilişkilenebildiğinden bahsedilmektedir. Bunun aile başta olmak üzere kadın-erkek ilişkileri, iyi yaşam, hayatın anlamı gibi boyutlarda analizi yapılmaktadır. Bu noktada Habermas'ın estetik, etik ve bilişsel rasyonalite biçiminde ifade ettiği insanın üç boyutu aynı zamanda dünyayla ilişki kurmanın ve bir dünya inşa etmenin üç boyutu olarak ele alınmıştır. Her üç rasyonalite biçimi birbirileriyle ilişkili bir biçimde ancak gerek bir çağın genel ruhu gerekse de bireysel ve toplumsal biyografide hangisinin merkeze yerleştiği ekseninde ele alınmıştır. Bu eksende estetik rasyonalite duyusal/duygusal olan, etik rasyonalite iradi/duygusal olan, bilişsel rasyonalite ise bunları içeren bilinç ve kavramsal/teorik boyut olarak analizin arka planını oluşturmaktadır. Doğumumuzdan başlamak üzere dünyayla ilk ilişki kurma ve öznelliğimizi inşa etme biçimlerimiz sırasıyla duyusal/duygusal, iradi ve entelektüel boyutlarda cereyan eder. Bu bizim sosyalleşme öykümüzü içine doğduğumuz toplumsal yaşantının öncelikle ve özellikle yansıtanı olarak ele almayı gerektirir.

Baudrillard, C. Campbell, C. Taylor, Bauman, P. Berger, Luckmann ve Ritzer gibi isimlerin işaret ettiği gibi modern özne ideali ve modern toplumsal tahayyül biçimleri sosyal gerçeklik olarak öznelliğimizi mümkün hale getiren bağlamı teşkil ederler. Bu noktada özellikle MacIntyre'ın vurguladığı gibi ahlakın geleneksel anlamıyla hem alanının daralması hem de bireysel beğeni biçimiyle toplumsallıktan kopuk biçimde yeniden üretilmesi dışavurumculuk ve duyguculuk olgularının hâkimiyeti ile sonuçlanmıştır. Bu husus De Guy, John Berger gibi isimlerin altını çizdiği gibi görselliğin merkezde olduğu ve yine benzer bir biçimde Turner, Asad ve Taylor gibi isimlerin altını çizdiği gibi genel boyutuyla dinlerin acı, ölüm ve beden üzerinden ürettikleri cevapların gösteri toplumu içinde ya görünmez kılındıkları ya da gösterinin bir parçası olarak yeniden üretildikleri tüketim bağlamında ele alınmıştır.

Elinizdeki çalışma tüketim toplumu kavramsallaştırması ve gerçekliğinde dindar öznenin dini kavrayış, yaşayış ve toplumsal alanda performatif olarak yeniden üretmesinin bu özneyi mümkün kılan ana bağlamda anlaşılması gerektiğidir. Bu açıdan da tüketim öznenin var oluşuna dıştan eklemlenen bir unsur olarak değil onun

öznelliğini inşa ettiği temel sosyalleşme biçimi olarak ele alınmaktadır. O halde sekülerleşme dediğimiz olgu günümüzde gerek modern ülkelerde gerek modernleşen ülkelerde gerekse de modernleşmenin ileri safhasında olan veya modernliği kendi içinde üretmeye başlayan Türkiye gibi ülkelerde tüketim olgusu bağlamında ele alınmak durumundadır. Tüketim kendi toplumsal gerçekliğimizi inşa ettiğimiz ortak fantezi/tahayyül ve buna dayalı dil/tasavvur dünyasını inşa ederken dini çeşitli boyutlarıyla hem kendi içinde hem de dindarların dinle kurdukları ilişki boyutuyla yeniden üretmektedir. Tüketimin dinselleşmesi ile birlikte dinin tüketim nesnesi haline gelmesi bu sürecin ana görüntüsünü oluşturmaktadır. Bu husus kadın-erkek ilişkilerinin ideal kadınlık ve erkeklik üzerinden yeniden üretilmesi, ailenin yeniden organizasyonu, ahlakın değişen işlev ve doğası, sosyalleşme ve dünyayla bağ kurma biçimlerimizde olduğu gibi toplumsal varlığımızı sürdürmeyi ve üretmeyi mümkün kılan iktisadi, siyasi ve kültürel kodların/pratiklerin radikal bir biçimde değiştiği kabulünden hareketle temellendirilmektedir. Tez dinin doktrinel boyutunu dışlamadan ancak ve daha çok tüketim toplumunun ortaya çıkardığı öznenin oluş koşullarından hareketle sekülerleşmeyi tartışmaktadır.

Sekülerleşme teorisinin geleneksel dini yapıların çözüldüğü okumasının doğru olduğu ancak bunun geleneksel dinlerin farklı biçimlerde yeniden üretilmediği, toplumsal alana dağılmadığı veya yeni eklektik dinselliklerin ortaya çıkmadığı anlamına gelmediğini savunmaktadır. Klasik sekülerleşme teorisi bu eksende modern toplumsal, kültürel ve siyasal yapıyı anlamlandırma noktasında paradoksal bir biçimde hem doğru hem de yanlış sonuçların çıkartılmasına sebep olmaktadır. Günümüzde sekülerleşme teorisinin taraftarları dinin gittikçe bireyselleştiği ve toplumsal yaşantıdan çekildiği ile ilgili ampirik verileri bu teorinin karşıtları ise dini bilinç ve pratiklerin genel toplumsal yaşantıyı etkilediği ile ilgili karşıt ampirik verileri bir birileriyle olan savaşlarında seferber etmektedirler. Örneğin sekülerleşme teorisinin ana postulatlarından biri olan dinlerin bireyselleşmesi kendi içinde farklı tartışmalar yapmayı gerektirmektedir. Kuramsal ve toplumsal açıdan mümkün olup olmadığı bir yana bireyselleşme olgusu aktör merkezli bir tartışmayı da gerektirmektedir. Bu tartışma dinlerin hangi toplumsal alanlarda nasıl bireyselleştiğini ve bireysel alana çekildiği kabul edilen dinin yaşantının taşıyıcısı konumundaki aktörlerin toplumsal yaşantı açısından etkilerinin ne olduğunu da sorunsallaştırmayı gerektirir.

Bu çalışmada, dinlerin etkilerini devam ettirip ettirmedikleri ya da gelecekte yok olup olmayacakları ile ilgili tartışmaların kısır döngüye sebep olduğu kabul edilerek, verimli/üretken bir tartışmanın dinlerin toplumsal alanda nasıl kurulduğu ve sürdürüldüğüyle ilgili olması gerektiğinin altı çizilmiştir. Elinizdeki çalışma bu çerçevede sekülerleşme paradigmasının doğru biçimde temellendirilebileceği ve günümüzde dini yaşantığı kavrama noktasında vazgeçilmez öneme sahip olan tüketim sisteminin, toplumunun ve dünyasının "inancın koşullarını" belirlediğini savunmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM:

SEKÜLERLEŞME TEORİSİNİ TARTIŞMAK

1.1. Klasik Sekülerleşme Teorisi

Sekülerleşme kavramı, Durkheim, Marx ve Weber gibi sosyolojinin kurucu isimleri tarafından kullanılmamış olsa bile günümüzde sekülerleşme olarak tartışılan olgu bu isimlerin sosyal teorilerine içkindir. Lucien Febvre "dil hızlı bir kaydedici" (Febvre, 1995: 9) değildir derken bir olgunun ortaya çıkış süreci ile bunun dile yansıması arasındaki zaman farkına işaret etmektedir. Yine, Hegel "Minerva'nın baykuşu" metaforu ile felsefeyle ilgili kategorik bir unsur olarak gecikmişlik durumundan bahsettiğinde; toplumsal hayattaki değişim ve dönüşümlerin kavramsallaştırma yolu ile düşüncenin ve bilincin konusu olmasının her zaman için sonralıkla malul olduğu tespitinde bulunmaktadır. Hegel'in oldukça çarpıcı betimlemesiyle (Hegel, 1991: 31):

> "Dünyanın nasıl olması gerektiğini öğrenmek iddiası üzerine bir söz daha söyleyelim: felsefe bu konuda daima geç kalır. Dünyanın düşüncesi olarak felsefe, ancak realite oluşum sürecini işleyip bitirmiş olduğu zaman ortaya çıkar. Kavramın öğrettiğini tarih aynı zorunlulukla gösterir: ancak varlıkların olgunluk çağındadır ki, ideal reel'in karşısında boy gösterir ve aynı dünyayı cevheri içinde kavradıktan sonra, onu bir fikirler alemi şeklinde yeniden inşa eder. Felsefenin soluk rengi solgun zemine vurduğu zaman, hayatın tezahürü ihtiyarlık günlerini tamamlıyor demektir. Felsefenin soluk rengiyle o gençleştirilemez, sadece bilenebilir. Minerva'nın baykuşu, ancak gün batarken uçmaya başlar."

Dinin modern toplumlarda toplumsal farklılaşma ve değişmeye bağlı olarak ele alınması aynı zamanda bu değişimin ne türden bir yapıya sahip olduğunu dikkate almayı gerektirmektedir. Sztompka toplumsal değişimin günümüzde toplumsal alan kavramsallaştırması çerçevesinde ele alınması gerektiğini belirtmektedir. Buna göre bir toplumsal alanı belirleyen temel unsurlar (Sztompka, 2006: 20-23): a) aktörlerin ve eylemlerin sayısı ve tipi, b) etkileşimlerin ve aktörler arasındaki uzun sayılabilecek ilişkilerin karakteri, c) aktörlerin ve eylemlerinin bir bütün olarak alan üzerindeki etkisi, d) bir alanı diğer alandan ayıran sınır, e) bir alanın diğer alanlarla kurduğu

ilişkinin mahiyeti, örneğin, bağımlı veya egemen olması, iş birliği ya da çatışma içinde olması gibi, ve son olarak da f) alana etki eden toplumsal ya da ekstra-toplumsal çevrenin karakteri, örneğin coğrafi-siyasi konum ve doğal kaynaklara erişim gibi. Bu altı temel olgudan hareketle toplumsal değişim; a) *kompozisyondaki değişimler*, b) *yapısal değişimler*, c) *işlevsel değişimler,* d) *alanlar arası sınır değişimleri* ve son olarak da e) *çevresel değişimler* çerçevesinde ele alınabilir.

Bu çerçevede bazı değişimler bir alanın kendi bütünlüğünü bozmayan ya da onun yeniden-üretilmesini mümkün kılan bir biçimde gerçekleşirken bazı değişimler alanın daralması ya da yok olmasıyla sonuçlanabilir. Sztompka'nın tabiriyle bu çerçeve dahilinde toplumsal değişme klasik modernleşme teorileri ya da ilerlemeci tarih anlatılarındaki gibi tarafgir bir biçimde "gelişme" kavramıyla değil daha nötr bir kavram olan "toplumsal var-oluş" olarak ele alınmalıdır. Bir toplumsal alan olarak din, modern zamanlarda diğer alanlarla ilişkisinde hem bir daralma yaşamış hem de meta-çerçeve olmaktan çıktığı ölçüde onun toplumsallaşmasını sağlayan geleneksel iktisadi, siyasi, kültürel ve hukuki alanlardan büyük ölçüde geri çekilerek; toplumsal var-oluş itibariyle yeniden-üretilmiştir. Diğer bir ifadeyle modern dönemlerde din, klasik sekülerleşme teorisinde öngörüldüğü gibi yok olmasa da yeniden üretilmiştir. Dinin yeniden üretiminin merkezinde modernlik öncesinde cemaat merkezliliğin yerini modern dönemde bireycilik ideolojisi almıştır. Modern bireycilik ideolojisinin bir boyutu toplumsal katılıkların çözülmesi diğer boyutu ise öz düşünümselliktir. Bu öz düşünümsellik ve geri dönüşlülük modernliği analizin pasif bir nesnesi olmaktan çıkartır ve analizi mümkün kılan temel bağlam olarak ele almamızı gerektirir. Bu modernliğin entelektüel-normatif boyutunun sürekli olarak üretildiği anlamına gelmektedir.

Sekülerleşme teorisi 19. yüzyılda sosyal bilimler tarafından daha çok siyasal ve bilişsel bir kategori olarak inşa edilen geleneksel dini yapılar ve dinin bu iki boyuttaki algılamasına dayalıdır. Siyasal açıdan ulus devletlerin egemenliği[6] ile

[6] Tezde sekülerleşmenin siyasal boyutlarına yoğunlaşılmayacaktır. Ancak ulus devletlerin ve ona bağlı kurumların, örneğin üniversitelerin, Ricouer'den ödünç alarak belirtecek olursak "kutsal yazıların kısık sesini" ya tarihselleştirerek ya da duyulmaz kılarak sahip oldukları "sekülerleştirici" etkiye işaret etmek gerekmektedir (Ricoeur, 2010: 229-230). Benzer bir biçimde Talal Asad, Charles Taylor'un sekülerizm ve sekülerleşme arasında uyumlu bir ilişki olduğuna dair kanaatini aktarırken ulus devletlerin sekülerizmi iki biçimde meşrulaştırıp toplumsallığın temel postulatı haline getirdiğini belirtmektedir. Bunlardan birincisi birbiriyle uyumsuz dini yorum ve "çatışan mezheplerin öğretileri arasındaki en

birlikte bilişsel alanda sosyal bilimlerin öncülüğünü yaptığı bilimcilik düşüncesinin dini yok edeceği öngörüsü bu eksende ele alınmalıdır. Sosyal bilimler sadece din olgusunu tartışmamış aynı zamanda onu inşa etmiş ya da kurmuşlardır da diyebiliriz. Talal Asad bir adım daha öteye giderek sosyal bilimlerin bu din inşasında Hıristiyan Reform hareketini ve onun teolojik-tarihsel mirasını merkeze aldıklarını (Asad, 2007a: 105) belirtmektedir. M. C. Taylor ise klasik sekülerleşme teorisinin dini oldukça basit bir fenomen olarak ele aldığını belirtmektedir. Taylor'a göre klasik teoride din toplumsal alandan yalıtık ve daha çok bilişsel bir kategori olarak ele alınmıştır (Taylor, M. C., 2007: XIII). Dinin bu tarihsiz, yanlış ve eksik yorumlanması klasik sekülerleşme teorisinin en önemli zaaf noktalarından birini oluşturmaktadır. Sekülerleşmenin bir süreç olarak genelde Reform hareketinden sonraki dönemde ortaya çıktığı kabul edilse de Don Cupitt sekülerleşme ile Hıristiyanlığın orta çağdaki tarihsel tecrübesi arasında bağ kurmaktadır. Cupitt, sekülerleşmenin tarihsel olarak başlangıç noktasının Hıristiyan Medeniyeti'nin zirvesini teşkil eden 12. yüzyılda aranması gerektiğini savunmaktadır. Düşünüre göre, bu yüzyılda Roma Kilisesinin diğer hiçbir gelenekte olmadığı kadar kutsal ve profan arasında radikal bir ayrım yaprak din adamları sınıfı ile laik sınıflar arasında keskin bir ayrıma gitmiştir. Cupitt, süreç sonunda kutsal alanın dışına konumlandırılan siyaset, iktisat, bilim ve teknolojinin kutsala galebe çaldığını ve dinin sadece kamusal yaşantıda değil bireysel yaşantıda da etkisini yitirdiğini savunmaktadır (Cupitt, 1984: 31). Sekülerleşmenin başlangıç noktasında batı tarihi içinde felsefi-teolojik tartışmaların yoğunlaştığı bir süreç olan 12. ve 13. yüzyıllara işaret eden John Milbank da benzer bir tespitte bulunmaktadır (Milbank, 2006).

Sekülerleşmenin kök biçimi Hıristiyanlığın kendi içindeki tartışmalardan ortaya çıkar ancak birkaç yüzyıllık bir süreç ve batının dünya hâkimiyetiyle birlikte bu tarihsel kökten bağımsızlaşarak daha evrensel olma iddiasındaki yeni bir siyaset, toplum ve iktisadi düzen içinde genel boyutuyla dini de yeniden inşa eder. Bu din anlayışının temelini ise dinin hukuk, siyaset ve ekonomiden bağımsız bir özünün bulunduğu dolayısıyla bu öze dönmesi ya da döndürülmesi gerektiği kabulü

küçük ortak paydayı bulma çabası," diğeriyse bu ortak paydayı bulma adına "dini kanaatlerden" tamamen bağımsızlaşan bir "siyasi etik" zemin bulma çabasıdır (Asad, 2007b: 12).

oluşturmaktadır. Asad'ın ifadesiyle modern toplumlarda "dinin… bağımsız bir öze sahip olduğu yolundaki iddia, dini (her öz gibi) tarih-aşırı ve kültür-aşırı bir fenomen olarak tanımlamamızı" gerektirirken aynı zamanda din ile iktidarı ayırmanın "Reform-sonrası özgül tarihsel sürecin ürünü olan modern Batılı bir norm" olduğunu görmemizi engellemektedir (Asad, 2007a: 105). Dinin tarih üstü ve evrensel bir kategori olarak siyasal alanın dışında konumlandırılması modernliğin kendisini inşa etmesine imkân tanıyan siyasal bir karardır. Schmitt'in de belirttiği gibi "bir şeyin siyasi olmadığı hakkında verilen karar, kimin verdiği ve hangi gerekçelere büründüğünden bağımsız olarak, daima siyasi bir karardır" (Schmitt, 2005: 10). Bu siyasal kararın arka planında ise modern siyasetin seküler doğasının kendisini meşrulaştırma ihtiyacı yatmaktadır. Meşrulaştırma açısından baktığımız zaman sekülerizmin sekülerleşmeyi öncelediğini savunmamıza imkân tanıyacak bir husus bulunmaktadır. Sekülerizm dinlerin toplumsal alanda ve toplumlar arası ilişkilerde barışçı bir düzeni mümkün kılmadığını dolayısıyla dinin bu açıdan siyaset alanından geri çekilerek manevi alanda işlemesi gereken bir olgu olduğu düşüncesiyle ortaya çıkmıştır. Charles Taylor ulus devlet ekseninde "sekülerizmin birbiriyle çatışan dini mezheplerin öğretileri arasında en küçük ortak paydayı bulma çabası" ve buna bağlı olarak "dini kanaatlerden tümüyle bağımsız bir siyasi etik tanımı getirme çabası" sonucunda ortaya çıktığını savunmaktadır (Asad, 2007: 12). Bu husus toplumsal bir süreç olarak sekülerlik ile ideolojik bir form ve proje olan sekülerizm arasında analitik ve kavramsal düzlemde yapılacak ayrımın tarihsel boyutta birbirilerinden ayrılmasının zorluğuna işaret etmektedir. Benzer bir biçimde olgusal dünyayı inceleme iddiasıyla bilim nosyonuna yaklaşan sosyoloji başta olmak üzere sosyal bilimler başlığı altına giren diğer disiplinler tarihsel açıdan geleneksel sonrası toplumlarda modernliğin bilgi ve bilinç düzleminde mümkün kılan dili de geliştirmişlerdir.

Sosyal bilim geleneğinin özellikle de sosyolojinin geleneksel dünyanın karşısında modernliği sadece düzenleyici bir disiplin olarak değil aynı zamanda entelektüel ya da bilişsel bir düzlemde inşa ettiğini de unutmamamız gerekmektedir. Sosyoloji özelinde yapılan kimi yorumlar tam da Asad'ın işaret ettiği gibi dinin antropolojik bir kategori olarak inşasına tekabül etmektedir. Örneğin, genel olarak monoteizmin özelde ise Hıristiyanlığın evreni büyüsünden arındırmasından ve bilimsel araştırmaya konu olmasına imkân tanımasından ötürü tarihsel olarak kendi

yıkımını kendi içinde taşıyan (Weber, 1999: 90) dolayısıyla monoteizmi modernliğe hazırlık safhası olarak yorumlayan Weber'in bu noktada önemli bir isim olduğunu belirtmemiz faydalı olacaktır. Weber sekülerleşmeyi doğuran unsurların salt bir biçimde Aydınlanma döneminde aranmasının yanlışlığına işaret ederek "rasyonel ve metodik davranışın ortaya çıkmasına" yol açan sürecin özü itibarıyla "dinsel taleplerin katı bir şekilde yerine getirilmesi olduğunu" savunmaktaydı (Schroeder, 1996: 149). Weber'in bu yorumunun Batı dünyası için tamamen geçerli bir yorum olup olmadığını paranteze alarak belirtecek olursak modernlik kökeni itibarıyla geleneksel dinlerin yeniden yorumlanmaları ve pratiğe aktarılmaları ile alakalıdır. Giddens'ın da belirttiği gibi modernlik toplumsal meşruiyet ya da düzen için "geleneği hem çözmüş hem de yeniden üretmiştir" (Giddens, 2011: 19).

Sekülerleşme teorisinin dinle ilgili kabullerinin uzun soluklu bir tarihsel geçmişe yaslandığını belirtmeliyiz. Gardner, bilişsel bilimlerle ilgili olarak onların "çok uzun bir geçmişe ancak kısa bir tarihe sahip" olduğundan bahseder (Gardner, 1985: 9). Gardner'ın bu tespitini sekülerleşme noktasında da benzer bir terkip dâhilinde kullanabiliriz: Sekülerleşme uzun bir geçmişe ancak kısa bir tarihe sahiptir. Bu tespit bize aynı zamanda seküler ile dinsel olanın zorunlu olarak belli bir süreklilik dâhilinde ya da gelenek bağlamında ele alınması gerektiğine işaret etmektedir. Günümüzde, seküler ve sekülerleşme kavramları sosyoloji literatüründe, sosyolojinin kurucu babalarının modern dünya hakkında öne sürdükleri öngörülerin yanlış olduğu vurgusuyla birlikte kullanılmaktadır. Marx, Durkheim, Weber, Comte gibi isimler farklı kavramsal şemalarla da olsa dinin modern dünyadaki konum ve işlevinin giderek marjinalleşeceği, nihayetinde de dinin işlevsizleştiği bir dünyada varlığının ortadan kalkacağı öngörüsünde bulunmuşlardı. Ancak modern dünyada dinler varlıklarını korudular, hatta çeşitli ülkelerde, İran, ABD, Hindistan, Türkiye, dindarların veya dini söylemlerin ya iktidara geldikleri ya da iktidarın işleyiş biçimi ve söylemi üzerinde etkili oldukları gözlendi (Casanova, 2014). Öyle ki kariyerinin ilk döneminde sekülerleşme teorisini savunan Peter Berger sonradan modern dünyada dini anomali olarak gören zihniyetle ilgili, alaycı bir biçimde, şu ifadeleri kullanacak kadar bu paradigmayla arasına mesafe koymuştur (Berger, 2002: 12-13):

> "Ama aslında tarihe bakıldığında fundamentalizmin ender bir hadise olmadığı ortadaydı. Aksine ender olan şey bunun tersini düşünen insanlardı. Anlaması zor olan hadise İranlı mollalar değil, Amerikan üniversite profesörleri olmalıydı."

Berger'in söz konusu okuması sekülerleşme teorisinin yirminci yüzyılla ilgili yarattığı beklentinin gerçekleşmediğinin ilanı olarak okunabilir. Sekülerleşme teorisinin bir teori olmaktan çok ideolojik bir okuma biçimi olduğunu savunan kimi önemli isimler bir kavram olarak sekülerleşmenin topyekûn sosyal bilimler literatüründen çıkartılması gerektiğini dahi savundular. Örneğin, din ve modernlik ilişkisinin sekülerleşme teorisinden ziyade rasyonel seçim teorisi ekseninde okunması gerektiğini savunan Stark ve Innaccone "sekülerleşme kavramının tüm teorik söylemlerden silinmesi" gerektiğini belirterek dinle ilgili söz konusu olan sürecin "düşüş ya da çözülme" olmaktan ziyade "dinsel değişim" olduğunu savunmaktadırlar (Stark ve Innaccone, 1994: 231). Ancak ve diğer yandan Gorski (Gorski, 2000) ve Casanova (Casanova, 2014) gibi isimlerin altını çizdiği gibi sekülerleşme teorisinin üç temel boyutu bulunmaktadır. Sekülerleşme teorisinin birinci boyutu kurumsal farklılaşma ile birlikte dinin gittikçe artan bir biçimde ekonomi, siyaset ve toplumsal alandan yalıtılması ve çekilmesidir. İkinci boyut, dinin toplumsal alanda pratik ve değer üreten merkezi olmaktan çıkmasıdır. Üçüncü boyut ise dinin gittikçe artan bir biçimde çoğulculaşan ve aşkın referans çerçevelerinin yitirildiği bir toplumsallıkta bireyselleşmesidir. Casanova bu bağlamda sekülerleşmeyi bir "mit" olarak ele alma fikrine katılmadığını belirterek "sekülerizasyon teorisinin çekirdeği" olarak ekonomi, bilim, siyaset gibi alanların dinden ayrışması ve her kurumsal alanın kendi özerk mantığı içindeki işleyişine işaretle kurumsal farklılaşmaya işaret etmektedir (Casanova, 2014: 12). Bununla birlikte Casanova dinin radikal olarak hususileşmesi/bireyselleşmesi veya marjinalleşmesi olarak sekülerleşme okumasının ampirik olarak temellendirilebilir olmadığının da somut örneklerle altını çizmektedir.

Sekülerleşmenin teorisinin temel postulatı dünyanın geçmişte daha dindar olduğu ve modernleştikçe dinin gerilediği ve gerileyeceğidir. Ancak burada bu geçmişin zaman ve mekânda nereye ve hangi çağa tekabül ettiği sorusu hem sekülerleşme teorisini yerelleştirmekte hem de onun sınırlarını göstermektedir. Ayrıca dinler için sekülerleşme teorisinde işaret edildiği gibi geçmişte tüm toplumsal alanların dindar olduğu altın bir çağın olup olmadığı ise hem teoriyi hem de ideal bir dini

dönemin varlığını sorunsallaştırmayı gerektirmektedir. Örneğin erkek çıplaklığının "medeni" olmanın ölçüsü sayıldığı ancak kadınların örtünmesini talep eden antik Yunan toplumu (Sennett, 2008: 26-27) seküler midir yoksa dindar mıdır? Bu sorunun cevabı ancak onların bu tavrının gerekçesini ya da toplumsal pratiklerini anlamlandıran aksiyolojik çerçevenin bilinmesi ile cevaplanabilir. Bu özel örnekte Yunanlılar kanın sıcak ya da soğuk olması ile karakter ve insanlık derecesi arasında doğrudan bir bağ kurarak yani biyolojik farklılığa dayalı olan bir anlam çerçevesi ile kendi pratiklerini anlamlandırmışlardır. Kendi içinde anlamlı ve bütünlüklü bir sistem kurarak ve bunu biyoloji üzerinden yaratılış özellikleri ile temellendirerek erkek çıplaklığını hem kendi üstünlüklerinin bir işareti hem de olması gereken durum olarak sunmuşlardır. Antik Yunan kültüründe dinsel bir mahiyete sahip olan erkek bedeni çıplaklığı, sonrasında Rönesans döneminde kültürün sekülerleşmesinin bir örneği olarak algılanacaktır. Bunun temel sebebi toplumsal yapının aksiyolojik ve dinsel anlam çerçevesinin değişmesidir. Charles Taylor'un modern toplumları aşkın anlam çerçeveleri sunan dinlerin egemenliğinden aşkın olanı dışlayan ve bu dinleri insani yaratının ve yaşantının uzantısı olarak yorumlamaya imkân tanıyan "içkin çerçeve" (**immanent frame**) (Taylor, 2014: 631-632) dâhilinde yorumlayan bir dönemin egemenliğine geçiş olarak okuması bu örnek çerçevesinde ele alındığında daha net anlaşılabilir.

Sosyal bilimlerde kullanılan birçok kavram için geçerli olan bir özellik sekülerleşme kavramı için de geçerlidir: Kavramın genel geçer, matematiksel kesinlikte bir tanımı ve kullanımı söz konusu değildir (Gorski ve Altınordu, 2008: 57). Bu muğlaklığın en temel nedeni kavramın odak noktası olan din ve modern toplum ilişkisiyle ilgili çatışan ön kabuller ve sosyolojik analizlerin farklı perspektifleri ile ilgilidir. Bazı tanımlar bireysel inanç ve pratiklerin altını çizerken, diğer bir kısmı dini normların ve elitlerin etkisinin, bir başka kısmı ise dini ve dini olmayan alanların veya kurumların farklılaşmasının altını çizmektedirler (Gorski ve Altınordu, 2008: 57). Sekülerleşme tarihsel ve toplumsal bağlamları içinde çoklu ve katmanlı süreçlere gönderme yapan bir kavramdır. Hatta kavramın muğlaklığı, bazı sosyologları, sekülerleşme teorisi olarak adlandırılabilecek bilimsel bir teorinin var olup olmadığını sorgulayacak bir noktaya itmiştir (Hadden, 1987). Ancak ve diğer yandan modernlik ve din ilişkisini sorunsallaştırma noktasında daha iyi bir kavram henüz ortaya

konmamıştır. Sekülerleşme kavramı belli ölçülerde ıslah edilerek kullanılmalıdır. Bu da sekülerleşmeyi din ve modernlik arasında negatif bir korelasyon ya da dinin artan modernlikle birlikte yok olacağı öngörüsünde bulunan bir teori olmaktan çıkartıp daha betimsel bir biçimde modern dönemde dinin değişen koşullarını dolayısıyla dindarların var oluş biçimlerinin değişmesi üzerinden yorumlanmasıyla başarılabilir. Bu çerçevede, sekülerleşme inancın koşullarının ya da bağlamının değişmesi (Taylor, 2014) ve dinle ilgili farklı bir kavrayışın mümkün hale gelmesi ile birlikte ortaya çıkan veya bu süreçle mümkün hale gelen referans sisteminin ve buna dayalı pratiklerin değişmesi olarak okunmalıdır. Sekülerleşme en genel biçimde, geleneksel formuyla kurumsallaşan dinin toplumsal, bireysel, siyasal sahalar ve bunların şekillendirdiği diğer toplumsal kurumlarda normatif olarak belirleyen olmaktan çıkması ve çoğu kez belirlenen bir fenomene dönüşmesi süreci olarak tanımlanabilir. Kelimenin Latince kökeni olan *seucelum* aslında bu anlama modern dönemle birlikte kavuşan bir mahiyete sahip. Öncesinde kavram kilise yapılanması içerisinde manastır hayatı dışında, gündelik hayatta halkla iç içe olan din adamlarını ve zaman boyutuyla da sonsuz ve ölçülemez zamanın karşısında ölçülebilir dolayısıyla dünyevi zamana atıfla (Swindal, 2012: 219) kullanılmıştır. Sonrasında ise kilisenin mal varlıklarının dünyevi iktidarlara ya da aktörlere devredilmesi çerçevesinde mülkiyet[7] temelli bir anlam kazanmıştır (Bruce, 2011: 2). Sekülerleşmenin etimolojik kökeninden hareketle belirtilecek olursa ilki seküler kelimesi dini alanla bağlantılı olarak sıradan hayatı ima eder ikincisi ise dine ait olanın din alanında ait olmayan kurumlara geçmesini ima eder.

Klasik sekülerleşme teorisi olarak kavramsallaştırılan sosyolojik yaklaşım temelde modern dönemlerde en geniş anlamıyla kültürün dinin hegemonyasından bağımsızlaştığı ve kurumların kendilerine has rasyonalitelerinin herhangi bir aşkın

[7] Osmanlı İmparatorluğunda, II. Mahmud devrinde başlayan merkezileşme politikaları sonucunda kurulan Evkaf Vekaleti vasıtasıyla devletin kontrolü altına giren vakıflar (Özaral, 2011: 30-32) farklı bir bağlamda ancak benzer doğrultuda işleyen bir sekülerleşme sürecinin işareti olarak okunabilir. Geleneksel anlamıyla kurumsallaşmış dinin devamını mümkün kılan iktisadi temellerinin yok edilmesi veya dönüştürülmesi sekülerleşme sürecinin politik alanla yakın ilişkisine işaret etmektedir. Kemal Karpat da "Türkiye'de İslam ve modernite arasındaki ilişkinin doğası, temel amacı kendi varlığını sürdürmek olan bir devlet tarafından kararlaştırılmış, denetlenmiş ve belirlenmiştir" (Karpat, 2009: 218) diye belirtmekte ve 1820'de Evkaf Vekaletinin kurulmasıyla birlikte gelirlerini büyük ölçüde vakıf sistemi üzerinden elde eden dolayısıyla devletten bağımsız olan ulemanın bu özerkliklerini yitirdiğini belirtmektedir (a.g.e: 250). Ulemanın özerkliğini yitirmesi dini yaşantının da devletin denetimi altına girmesi anlamına gelmektedir.

referans noktasına ihtiyaç duymadan ortaya çıkmaya başladığı kabulüne dayanır. Yani sekülerleşme ile ilgili klasik paradigmanın temel biçimi Batı'nın orta çağdan itibaren gittikçe artan bir biçimde sekülerleştiğidir. Esasen bu yaklaşım, alarak modernleşme ve dini yaşantı arasında negatif bir korelasyon olduğu dolayısıyla modernliğin dinin gerilemesi ve gittikçe yok olması anlamına geldiğini savunan yaklaşımların genel toplamı olarak okunabilir. Sekülerleşme teorisi konuyu ele alan isimlerin aralarındaki ifade ve buna bağlı yorumlama biçimlerindeki farklılığa karşın Karel Dobbelaere'ye referansla belirtecek olursak üç temel kabul çerçevesinde din ve modernlik arasında negatif bir korelasyon olduğu üzerine inşa edilmiştir (Dobbelaere, 2002). Kurumsal farklılaşma, sekülerleşme teorisinin Gorski'nin ifade ettiği gibi çekirdeğini ya da kökünü oluşturmaktadır (Gorski, 2000: 142). Kurumsal farklılaşma dinin iktisat, siyaset, toplum üzerindeki hegemonik üstünlüğünü kaybetmesi ve buna bağlı olarak hem bu alanların dinden özerkleşmesi hem de dinin özerkleşerek hayatın bütününü kuşatmaktan uzaklaşması sonucunu doğurmuştur. Toplumsal alanların ve kurumların farklılaşması Taylor'un betimlediği gibi "başta birlikte sürdürülen işlevlerin giderek belirginleşerek kendi normlarına, kurallarına ve kurumlarına sahip farklı alanlara dâhil olmaları" (Taylor, 2014: 500) süreci olarak kavranmalıdır. Özellikle de ekonomi ve siyasette dinin hegemonik rolünün gerilemesi onu gündelik hayat ilişkileri içinde bireysel alana itmiştir. Din bilgi ve değer alanında genel ve hegemonik üst çerçeve olmaktan çıkarak sekülerleştirilmiş *çıkar/fayda* fikri temelinde inşa edilmiş modern siyaset ve kapitalist ekonominin egemen olduğu bir bağlamda alt-sisteme dönüşmüştür. İkinci temel kabul dinin toplumsal alandaki kurucu rolünü modernlikle birlikte yitirdiğidir. Üçüncü temel kabul bireysel düzlemde dinin rolünün artan modernlikle birlikte gerilediğidir (Dobbelaere, 2002). Buna bağlı olarak toplumun gerek kültürel gerekse ekonomik olarak kendisini yeniden üretmesi ve devam ettirmesi noktasında da dinin rolü giderek gerilemiş ve din alt bir sistem olarak varlığını devam ettirmiştir. Bu durum bir yandan sekülerleşme teorisini savunanların en önemli kabullerinden birini oluşturmaktadır. Örneğin, Thomas Luckmann'ın dinin öznelleşmesine dayalı olarak bir yandan kamusal alandan geri çekilişini diğer yandan gizli bir biçimde kamusal alana dağılmasını esas alan *görünmeyen din* argümanı bu kabule dayalıdır. Luckmann'a göre dinin kurumsal farklılaşma ve toplumsal alandaki gerileyişi; onun bir yandan zayıflamasına işaret ederken diğer yandan da *dinin*

merkezsizleşmesi ve yersizleşmesi oranında *toplumsal ethosa* içkin bir biçimde ancak aşkınlığından soyutlanarak yeniden üretilmesini sağlamıştır. Ancak bu durum, aynı zamanda, modern toplumlarda dinin bireyselleşmesini sağlayan bir mekanizma ortaya çıkarmıştır. Luckmann (1967: 77) bu noktada daha da önemli bir tespit yaparak herhangi bir sosyal teorinin dini tecrübenin belli bir biçimini ya da belli bir dini geleneğin özel tarihsel tezahürünü esas kabul ederek sekülerleşmeyi ele almasının yanıltıcı olacağını savunmaktadır. Luckmann (1967: 49) bu noktada dini evrensel antropolojik bir kategori olarak kabul etmekte ve onun insanın biyolojik varlığını aştığı durumlarda ortaya çıkan bir olgu olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla, temel sorun dinin belli bir zaman ve mekân diyalektiğinde kurumsal ve toplumsal bağlamlarda bu topluma ait bireyler tarafından nasıl içselleştirildiği ve yeniden üretildiği sorunudur.

Charles Taylor ise klasik sekülerleşme teorisinin iki temel boyutu olduğunu belirtmekte ve bunların sırasıyla: 1. Dinin kamusal yaşantının tüm alanlarından gittikçe artan bir oranda tasfiye edilmesi, 2. Dinsel inanç ve pratiklerde gözlemlenen düşüş, olduğunu belirtmektedir. Taylor bu noktada üçüncü bir okumanın imkânına işaret ederek dinsel inanç ve pratiklerin değişen bağlamına işaret etmekte ve bu üçüncü boyutun çağımızı seküler kılan husus olduğunu savunmaktadır. Buna göre dinsel inanç ve pratiklerde düşüş gözlenip gözlenmemesinden daha önemli olan husus bu inanç ve pratiklerin anlamlı oldukları bağlam ya da toplumsallığın temel mahiyetinin ne olduğudur.

> "Çağımızın sekülerliğinin, bu ikincisiyle yakından ilişkili ve birincisiyle de bağlantılı üçüncü bir anlamda da incelenebileceği kanısındayım. Bu inceleme inancın koşullarına odaklanır. Bu anlamıyla sekülerliğe geçiş, başka şeylerin yanı sıra, Tanrı'ya sorgusuz sualsiz ve hatta sorunsuzca inanılan bir toplumdan, bu inancın çeşitli seçeneklerden biri, hem de çoğunlukla zor bir seçenek olarak görüldüğü bir topluma geçmek demektir… Buna karşın bu toplumlar arasında, inanmanın ne olduğuna ilişkin büyük farklılıklar bulunduğu bence aşikardır ve bunun bir sebebi Hıristiyan (veya "Hıristiyanlık sonrası") toplumlarda inancın bir seçenek, hatta bir bakıma zorlu bir seçenek oluşu, Müslüman toplumlardaysa (belki de sadece şimdilik) böyle olmayışıdır." (Taylor, 2014: 5)

Diğer yandan, sekülerleşme ile ilgili yapılacak okumanın önemli boyutlarından bir tanesi sosyal teorinin oluşum dönemi olarak okunabilecek 19. Yüzyıl ve 20. Yüzyıl başlarında teorinin izlerini sürmekten geçmektedir. Bunun en temel sebebi klasik

sosyal teorinin halen sekülerleşme tartışmalarında referans noktası oluşturmasının ötesine uzanmaktadır. Öncelikli olarak, klasik sosyal teorinin halen cari olan referans noktası oluşturması üzerine bulunduğumuz tespitlerden sonra asıl önemli gördüğümüz klasik sosyal teorinin sadece disiplin kurucu etkisinin ötesine uzanan zihniyet kurucu etkisi üzerinde durmanın bu teoriyi anlama ve açıklama noktasında elzem olduğunu düşünmekteyiz. Bu çerçevede, klasik sekülerleşme teorileri olarak adlandırılan sosyolojik öngörülerin basitçe bir gelecek okuması olarak yanılgılarını tespit etmenin yetersiz ve çoğu kez de eksik okumadan kaynaklanan bir yanılgıya sebep olduğu kaydedilmelidir. Bu durum, günümüz dünyasında yaşamanın sağladığı ve fazlasıyla basit bir ampirik gerçekliğin; günümüz dünyasında dinlerin yadsınamaz bir biçimde güçlü etkileri olduğu ile ilgili gözlemlerin (Turner, 2011; Casanova, 2014; Beckford, 2012), yaşadığımız çağda dinlerin değişen toplumsal doğalarını ve işlevlerini anlamada yetersiz kalmasından kaynaklanmaktadır.

Çağdaş sosyal teorisyenler sadece zanaatlarının yaygınlaşması ile değil aynı zamanda ve gittikçe artan bir biçimde disiplinlerinin köklerini, yapısını ve 'kurucu isimlerini,' 'klasik eserlerini 've 'kanonik yargılarını' yeniden ele almaktadırlar. Bu durumun akla en yatkın ve yakın açıklamalarından birini Alexander şöyle ifade eder: "klasiklerle ilgili ihtiyaç işlevsel bir zorunluluktan kaynaklanmaktadır: teorik söylem alanını birleştirme ihtiyacından…" (Alexander, 1989: 27). Alexander bu ihtiyacın işlevsel ve entelektüel ya da bilimsel iki temel boyuta sahip olduğunu belirtmektedir. Bu iki boyut hem ortak kavramsal repertuarın hem de ortak bir araştırma alanı ve hafızanın ortaya çıkmasında klasiklerin vazgeçilmez önemine işaret etmektedir. Bu tespitin işaret ettiği gerçeklik şudur: Bugün kullandığımız birçok sosyolojik kavram, genel metodolojik kabul ve çerçeveler, temel ilgi alanları ve disipline ilişkin ontolojik-epistemolojik kabuller klasik olarak adlandırılan ve sosyoloji söz konusu olduğunda en nihayetinde üç önemli figür tarafından temel yaklaşımları belirlenen bir çerçevede ortaya çıkmıştır. Bu üç isim Marx, Durkheim ve Weber üçlüsüdür. Klasik düşüncesinin ortaya çıkması, hangi isim ve eserlerin bu çerçevede değerlendirilebileceği ile ilgili tartışmalar isimler, eserler, dönemler, metinlerin dolaşımda olduğu ortamlar, aktörler arasındaki ilişkiler vb. açılardan oldukça bereketli bir tartışma alanına işaret etmektedir. Ancak bu tartışma bu metin içinde öncelikli olarak hedeflediğimiz bir okuma biçimine tekabül etmemektedir.

Diğer yandan klasik düşüncesi aynı zamanda daha farklı bir boyutta ve konumuz açısından çok daha mühim bir boyutla bizleri ilgilendirmektedir. Yukarıda saydığımız isimler ve diğer önemli figürler bilgi üretimi noktasında değişen koşulları göstermeleri, yeni bir zihniyet çerçeveleri kurmaları ve her şeyden önemlisi bu zihniyet çerçevesinin gündelik hayata hâkim olmasını sağlayacak araçların gerek kendi çabaları gerekse yeni siyasal ve ekonomik gerçeklikler tarafında inşa edilmesi neticesinde sadece modern dünyayı açıklayan bilim adamları olmanın ötesine geçerek Megill'in (1998) kavramını ödünç alınarak belirtilecek olursak modern zamanlarda "aşırılığın peygamberleri" mertebesine ulaşmışlardır. Bu aslında 19. Yüzyıl düşüncesine hâkim olan bilim ve bilim adamları ile ilgili tahayyülün tam aksi istikamette bir yorumlama biçimidir. İnsanın kendisi, toplum ve doğayla tamamen rasyonel ilişki kurabileceğine dayalı olan bu tahayyül biçimi insanın toplumsal bir varlık olarak rasyonel olmayan ve rasyonellik dışı olan özelliklerinin paranteze alınmasını gerektirmektedir.

Söz konusu rasyonellik kabulü dinin rasyonel olmayan (*faydalı bir inanç*) ya da rasyonellik dışı bir olgu (*zararlı bir yanlış bilinç ya da hurafe*[8]) olarak kavranmasını gerektirmektedir. Dinle ilgili bu kabuller modernitenin söylemsel çerçevesi içinde yuvalanan ve bu çerçeveyi kuran düşünürlerin önemli bir açmazlarına işaret etmektedir. Eğer tüm insani tarih antropolojik bir kategoriye indirgenebilecek bir mahiyette ise o zaman dinsel ve din dışı ayırımın anlamlı olabileceği bir zemin bulamayız. Zaten her şey ya din-dışıdır veya zaten her şey din-içidir. O halde bu düşünürlerin temelde vurguladıkları şey din veya din dışının aslında büyük ölçüde teorik bir inşa meselesi olduğudur. Yani dinin egemen olduğu toplumla kast edilen durum bu toplumu oluşturan ekonomi ve siyaset gibi iki önemli yapısal unsurunda tabi olduğu temel bilgi ve değer çerçevesinin din tarafından oluşturulmasıdır. Bu durumda ekonomi ve siyaset merkezli modern toplum yorumlarının ısrarla vurguladığı ne kadar çok modernite o kadar az din öngörüsü ampirik olarak olmasa bile teorik açıdan ciddi bir açmazla karşı karşıyadır. Daha çok modernite daha az dini gerektirmeyeceği gibi

[8] Dinin modernlik çerçevesindeki yanlış bilincin sonucu zararlı bir hurafe olarak yeni konumlanışını Lenin'in sözlerinde çok açık bir şekilde bulabiliriz: "Bugünün proletaryası, din sisine karşı savaşımda bilimden destek alan, işçileri yeryüzünde daha iyi bir yaşam için şimdiki savaşımda birbirleriyle kaynaştırarak ölümden sonra yaşam inançlarından kurtaran sosyalizmin yanında yer alır." (Lenin, 2014: 11-12)

tersi bir sonuç da mümkün hale gelmektedir. Bu durumda mantıksal bir zorunluluktan değil tarihsel bir oluş biçiminden bahsetmemiz gerekecektir ki bu da sekülerleşmenin bir teori olmaktan daha çok kurucu bir anlatı olduğunu göstermektedir. Bu durumda bu teoriyi inşa eden erken dönem sosyal teorisyenler niyetlerinden bağımsız olarak sekülerin veya modernitenin kurucu isimleri olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

19. Yüzyıl düşüncesi Batı dünyası için toplumsal, siyasal ve iktisadi açıdan büyük bir dönüşüm ortaya çıkarmış tarihsel süreçlerin mirasçısıdır. Birkaç yüzyıllık zaman dilimine yayılmış bu bir süreçler bütününün hasılası veya mirası bu yüzyılda tam anlamıyla egemen olmuş ve soysal bilim düşüncesi de bu dönemde gittikçe artan bir biçimde modernliğin hegemonik bilgi ve değer çerçevesini inşa etmiştir. Peter Wagner'in (2001a: 6) belirttiği gibi tarihsel bir kopuş hikayesi içinde anlaşıldıklarında modernliğin anlaşılması önünde büyük bir engel oluşturma tehlikesi taşımasına ve modern otonomi düşüncesinin özünü yakalamanın bu tarih anlayışı içinde imkânsızlığına rağmen Batıda ortaya çıkan bu tarihsel süreçler analitik kavramsal araçlar sağlama ve modernlikle birlikte ortaya çıkan yeni durumun betimlenmesinde faydalı olabilecek bir bakış açısı sunmaktadırlar. Steve Bruce'un (Bruce, 2011: 27) ayrıntılı olarak şematik bir biçimde yazdığı sekülerleştirici süreçler ve kurumların birbirileriyle ilişkileri tarihsel arka planları dikkate alınarak üç temel başlıkta özetlenebilir:

1. Siyasal Devrimler: Fransız, İngiliz, Amerikan devrimleri, Batı-dışı toplumların siyaset sahnesinden geri çekilmeye başlaması ve Ulus Devletin nihai zaferi.

2. Ekonomik Devrimler: Sanayi Devrimi, Kapitalizmin yerleşmesi, Modern Kentlerin ortaya çıkması.

3. Entelektüel Devrimler: Rönesans, Reform, Aydınlanma, Bilimsel Devrim.

On yedinci yüzyıl Bilimsel Devriminin ve on altıncı yüzyıldaki Din Savaşları ve sonrasındaki siyasal gelişmelerin doğal mirasçısı konumundaki on sekizinci yüzyıldaki üç büyük gelişme bugünkü anlamda modern dünyanın inşa edilmesinde kurucu rol oynamışlardır. Bu bağlamda Aydınlanma ve Fransız devrimleri entelektüel, felsefi ve siyasal boyutları ile rasyonelleşmenin inşası olarak okunabilecekken; İngiliz Sanayi devrimi ise söz konusu rasyonelleşmenin maddi boyutunu inşa etmiştir (Kumar, 1999: 102-104). Bunun sonucunda rasyonelleşme sadece zihniyet ve pratikler

boyutu ile değil ekonomik boyutla da toplumun kendisini üretmesinin ve devam ettirmesinin zorunlu koşulu haline gelmiştir.

Bu devrimlerin listesi farklı bir biçimde de ortaya konabilir. Ancak burada unutulmaması gereken husus, bu devrimlerin tarihsel süreçlerde hem neden sonuç ilişkisi içinde hem de belli bir korelasyon veya Weberci bir tabirle "gönül yakınlığı" şeklinde modern toplumun ortaya çıkmasına elveren koşulları yaratmalarına rağmen çoğunlukla süreci kuran ve yürüten aktörlerin böyle bir amaçlarının olup olmadığı ile ilgili şüphe duymanın zorunlu olduğudur. Daha açık bir ifade ile modern dönem kendisini ayırt edici bir noktaya yerleştirirken çoğunlukla geçmişi ve anı yeniden kavramsallaştıran ve anlamlandıran bir mahiyete sahiptir. Örneğin siyasal devrim kategorisi altında önemli bir durak olarak ele alınması gereken Fransız devrimi sadece siyaset üzerinde değil aynı zamanda kapitalizmin ihtiyaç hissettiği yeniden yapılandırma için bulunmaz bir fırsat sağlamıştır. Ellul, devrim sonrası süreçte lonca sistemi, kilise, aristokrasi, aile gibi "doğal grupların" birey haklarını merkeze alan bir söylem ve pratik tarafından toplumsal meşruiyet ve işleyişlerinin lağvedilmesi sonucunda "atomize bireyler" (Ellul, 2003: 59-60) ya da tüm koruma kalkanlarını ve sığınaklarını kaybetmiş insan teklerinin ortaya çıktığının altını çizmektedir. Ellul (2003: 60) bu parçalanma sonucunda rasyonelliğin doruk noktasını temsil eden modern devletin birey üzerinde yegâne kontrol sahibi kurum olarak ortaya çıktığını belirterek teknik olgusunun tarihte hiç olmadığı kadar kendisine uygun bir ortan bulduğunu savunmaktadır. Bunun kapitalizmin hâkimiyet sağlamasına paralel bir süreç olduğu dikkate alındığında modern otonom ve özerk birey düşüncesinin hem tarihsel arka planı hem de söz konusu koşullarının bireyci söylem açısından paradoksal doğası daha net bir biçimde kavranır. Bireyin[9] önceliği ve hakları söylemi gündelik

[9] Bunun örneği Watt'ın günümüzde bireyciliği örnekleyen kahraman karekterleri olan roman karakterlerinin bu romanların ilk yazıldıkları dönemde tam da bireyciliği temsil etmelerinden ötürü Batılı toplumlard bu döenmde etkili bir güç olarak ortaya çıkan burjuva karakterinin ahlaki açıdan eleştirmek için kullanıldığını belirtmektedir. Romantikler tarafından tersine çevrim yoluyla (Watt, 2014: XV) bu karakterlerin bireyciliğin kahramanları olarak yüceltilmişlerdir. Diğer yandan Watt romanların doğaları gereği Kutsal Kitap dışı anlatının toplumsallaşmasını sağlayarak sekülerleşmeye yol açtığını belirtmektedir: "Batı dünyasında bilinen mitlerin büyük kısmı, Kitabı Mukaddes'e ait ya da klasik dönem şahsiyetlerini ve hikâyelerini temel alır. Faust, Don Quijote ve Don Juan'm, klasik eserler ya da Kitabı Mukaddes hikâyeleri yerine modern yaratımlar olmasıyla nasıl heyecanladığımı dün gibi hatırlıyorum" (Watt, 2014: XIV).

hayat ve kurumsal işleyişteki rasyonalite; hesaplanabilirlik ya da rakamsal olarak ölçülebilirlik olarak, bireyin değer kaybıyla birlikte ortaya çıkar.

Homojen ekonomik sistemi ortaya çıkaran süreçler aynı zamanda Hervieu-Leger'in tespitiyle "birey ve grup hafızalarının" bütünlüklerini kaybettiği, radikal bir biçimde parçalı hale geldiği bir durum ortaya çıkartırlar (Cox, 2006: 240). Bu toplumsallaşma biçiminde ana çerçeve ve meta-dil, Pazar güçleri tarafından sağlanır. Diğer bir ifadeyle tüm parçalı ve farklı hafızalar ancak ve ancak Pazar tarafından sağlanan yapısal unsurlar tarafından kabul edilebilecek ya da buna uygun olarak yeniden inşa edilirler. Hiçbir hafıza ve bu bağlamda Pazar dışı değerler modern toplumlarda hâkimiyet kuracak bir seviyeye çıkamaz. Bu durumun istisnası kapitalizm, piyasa ve ulusal kimlik arasında Hobsbawm'ın işaret ettiği paralelliğe uygun biçimde ulusal tarih, ritüel ve hatırlama biçimlerini hegemonik üstünlüğüdür. Ancak ulusal bilinç ve tarihin görece olarak bu üstünlüğü eğitim kurumları aracılığıyla gündelik hayatta ulus devletin kendisini üretmesiyle alakalıdır.

Buna paralel olarak da kültür endüstrisi tarafından ortak bir dil ve hafızanın görsel bir anlatı çerçevesinde inşa edildiğine işaret etmek gerekmektedir. Buna rağmen modern toplumlarda bireyin artan oranda yalnızlaşması sonucunda kendisini anlamlı hissedeceği ve kendisini toplumun diğer üyelerine bağlayan hikâyeler dolayısıyla hafızanın paradoksal bir biçimde yitirilmeye yüz tuttuğu ile ilgili sağduyusal olarak katılacağımız yukarıdaki şikâyet bize farklı bir rahatsızlığın bulunduğunu ima etmektedir. Cox ortaya çıkan bu durumun temel sebebinin modern kurumların uzmanlık alanlarının çoğullaşması ve gittikçe yalıtık hale gelmesinde gözlemleneceği üzere zaman ve mekân düzleminde parçalı halde bulunmasına bağlı olduğunu savunmaktadır (Cox, 2006: 240). Çoğullaşmanın sekülerleşme anlamına gelip gelmediği ise bir diğer önemli sorun olarak karşımıza çıktığını belirtmekte fayda bulunmaktadır. Nitekim bu sorun Taylor ve Berger arasında Taylor'un inancın koşullarına referansla kitabına isim olarak seçtiği "Seküler Çağ" kavramsallaştırması ekseninde ele aldığımızda bir tartışma potansiyeline de işaret etmektedir. Berger çağımızın seküler değil çoğulcu olduğunu savunmaktadır. Ancak Berger'in bu okumasının ardında daha çok Amerika eksenli olarak ortaya çıkan ve Gorski (2000) tarafından sekülerleşme teorisinin en ciddi rakiplerinden biri olarak işaret edilen "dini ekonomi modeli" çerçevesinde minimal devlet müdahalesi, çoğulcu dini yapı ve

rekabetin olduğu toplumların daha çok dindar oldukları ile ilgili okumaya dayandığı ifade edilebilir. Bu model hem batı dışı toplumları okuma noktasındaki başarısızlığı hem de Katolik ülkelerdeki dini canlılığın Protestan ülkelere göre daha fazla oluşu gibi karşıt örnekler tarafından ciddi bir biçimde sarsılmıştır. Dolayısıyla çağımızın çoğulcu olduğunu belirtmekle seküler olduğunu savunmak arasındaki ince çizgi sekülerleşme tartışmalarındaki karşıt kampları daha farklı ve kuşatıcı analizler yapmak zorunda bırakmakta ancak tartışmaları çoğu kez kampların tahkim edilmesini sağlamanın ötesine geçmeyecek bir kısır döngüye hapsetmektedir.

Öznenin kendi deneyiminden ziyade nesnenin inşa edilmiş sanal deneyimi aracılığıyla kendisine inşa ettiği dünya zorunlu olarak akışkan ve sabitelerden uzaktır. Bunun temel sebebi sistemin sürekli üretime paralel bir biçimde sürekli tüketimi körükleyecek şekilde arzu ile nesne arasındaki bağı kopartarak bireyi sürekli arzulayan ancak arzusuna asla kavuşamayan bir gölge fenomen olarak konumlamasından kaynaklanmaktadır. Bu yorumlama biçimi, Weber ve sonrasında Frankfurt Okulu mensuplarının modern toplumu betimlerken araçsal aklın egemenliği olarak tasvir ettikleri bir hususdur. Dolayısıyla, yukarıda yaptığımız gibi ayrımlar analitik araçlar olarak faydalı olmasına rağmen modernlik, din ve sekülerleşme ya da çoğullaşma açılarından ele aldığımızda karşımızda oldukça bütüncül bir süreçler yumağı bulunmaktadır. Burada merkezi sahnede yer kaplayan husus, hayatın araçsal aklın egemenliğine girmesi ve benzer bir biçimde de neredeyse öyküsüz ve korunaksız bireylerin ortaya çıkmasıdır. Tüm bir dini ve ahlaki alan, bu çerçevede, en nihayetinde hem soyutlaştırılarak tarihsel zorunluluklarından ve referans noktalarından bağımsızlaştırılırken hem de bireyin yurdu olmaktan çıkarak bireyde yurt arayan birer gölge fenomene dönüşürler. Bu tersine çevrilme işlemi paradoksal bir biçimde modernlik anlatılarındaki hümanist ve birey merkezci söyleme rağmen bireyin de merkezsizleşmesi, önemini yitirerek bir rakama/ölçü birimine dönüşmesine sebep olan teknik ya da araçsal akılın merkezde olduğu bir sistem tarafından inşa edilmektedir. Rasyonellik ölçülebilir, hesaplanabilir, denetlenebilir ve öngörülebilir olmayı gerektirmektedir. Bunun toplumsal alandaki en büyük göstergesi bireyleri toplumsal ilişkide ölçülebilir hale getiren paranın hâkimiyetidir. Para diğer açıdan da kapitalizm ve ulus devlet iş birliğinin en büyük göstergesidir.

Farklı bir çerçevede İslam noktasından bakıldığında sekülerleşme teorisinin sosyo-psikolojik bağlamda doğru olduğu söylenebilir. Bu boyut, insanın doğayı ve dünyayı kontrol etme gücü arttıkça sekülerleşeceği ve ilahi bir teselli veya sığınak aramayacağı şeklinde ifade edilebilir. Sekülerleşme teorisi üç temel seviyede dinin azalan etkisi veya gerilemesi bağlamında ele alınabilir. Bunlar temelde analitik ayrımlar olarak toplumsal, kurumsal ve bireysel alanlarda (Dobbelaere, 2002) ortaya çıktığı savunulan ve toplumsal boyutuyla bütünlüklü olarak ele alınması gereken; Türkçe dünyevileşme (Arslan, 2004) olarak kavramsallaştırılan, sekülerleşme olgusudur. Bu sürecin analizi hem geleneksel dinlerin modern toplumlardaki öyküsünü hem de genel bir olgu ve kavram olarak dinin bu süreçte geçirdiği makro ve mikro düzeydeki değişimleri dikkate almayı gerektirmektedir. Sekülerleşme bu çerçevede hem tarih okumasına, Weberci anlamda ideal bir tipoloji olarak belli bir din kabulüne, şimdiki ve gelecek zamanın modernleşme kapsamındaki analizine ve tüm bunlar merkezde olmak üzere mevcut toplumsallaşma biçimlerinin ampirik olarak analizine dayalı çok boyutlu bir teori ve kavramsallaştırma girişimine tekabül etmektedir. Öyle ki tüm bu boyutlardan kaynaklı olarak kavramın yaşadığımız gerçekliği açıklama noktasında fazlasıyla geniş ve bu yönüyle de aslında ampirik olarak temellendirilmesi ve delillendirilmesi neredeyse imkânsız bir analitik araç ve teori olarak ya radikal bir biçimde tümden terk edilmesini (Stark ve Finke, 2000: 79; Stark, 1999: 270) ya da ciddi bir biçimde revizyona tabi tutulmasını (Shiner, 1967) savunan isimler bulunmaktadır.

Benzer bir biçimde ancak farklı bir boyutta farklı bir paradoksa işaret etmek gerekmektedir: Klasik sekülerleşme paradigması yanlılarınca, sekülerleşme modernlikle paralel bir tarihle temellendirilir. Ancak sekülerlik evreninin varoluşuna yaşıt bir durum olarak kabul edilir. Dolayısıyla sekülerlik normal olana; din istisna olana tekabül etmektedir. Bu bakış açısını en net biçimde ilerlemeci ve evrimci tarih anlatılarında özellikle de August Comte'un üç hal yasasında görmek mümkündür.

Farklı bir açıdan da sekülerleşmenin olmadığını savunan tezler dahi sosyoloji disiplini içinde kaldıkları sürece dil, metot ve kamusallığı[10] noktasında metodolojik

[10] Nilüfer Göle'nin **Modern Mahrem** (2011) kitabında savunduğu gibi dinin kamusal tartışmalarda bir taraf olrak ortaya çıkması ve aynı şekilde seküler bir alan olarak tahayyül edilen modern kamusal alana katılan dindar aktörlerin zorunlu olarak dahil oldukları süreçler liberal kavramsal çerçevenin hakimiyeti

olarak sekülerizmin inşa ettiği dolayısıyla ideolojik tonlaması açık bir çerçevede kalmak durumundadırlar. Dolayısıyla sekülerleşmeye yönelik en sert eleştiriler paradoksal bir biçimde seküler bir dil ve bağlamda (kurumlar, aktörler, meşru bilgi ve otorite çerçevesinde) gerçekleşmektedir. Bu durum seküler ve dinsel arasındaki ilişki kurma ve sınır çizme işleminin oldukça meşakkatli ve sorunlu bir alana adım atmak anlamına geldiğini göstermektedir. Rogers'ın işaret ettiği gibi:

> "Din sosyolojisi, toplumun bazı yönleri ile inancı arasında bire bir mütekabiliyetin var olduğu varsayımıyla belirgin bir şekilde şekillendirilmiştir: belirli doktrin türleri belli türdeki toplumsal düzenlemelerin ürünüdür ya da tersine belirli sosyal düzenlemeler belirli doktrinlere uymanın bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu düşünce, kilise mezhebi tipolojisi, sekülerleşme teorisi ve Weber'in Protestan etik tezi gibi klasik din yaklaşımlarına nüfuz eder" (Rogers, 1992: 243).

Klasik sekülerleşme teorisi her ne kadar kökenini 19. yüzyılda bulsa da bugün anladığımız biçimiyle özellikle yirminci yüzyılın son çeyreğine kadar din ve modernlik ilişkisiyle ilgili hegemonik bir söylem olarak anlaşılabilir. Giordan'ın tespit ettiği gibi genel olarak modernlik ve din arasındaki ilişki hem dindarlar tarafından hem de dindar olmayanlar tarafından karşılıklı olarak dışlayıcı olarak görülmektedir. Bu kabul modernleşme süreci, en azından, kamusal tezahürleri noktasında dinin yavaş ama kaçınılmaz olarak yok olması öngörüsünü dayatmaktadır ve bu kalıba ya da öngörüye uymayan her şey "istisna" olarak yorumlanmıştır (Giordan, 2016: 199). Bu kabul bu biçimiyle eldeki verilerle desteklenmesi imkansız bir hal almıştır. Dinler kamusal alanda da bireysel alanda da kültürel dokuda da farklı form ve biçimlerle de olsa varlıklarını devam ettirmektedirler. Sekülerleşme (kitabın çevirmeni dünyevileşme kavramaı tercih etmektedir) ile ilgili tartışmaların genel serancamını Stauth ve Turner aşağıdaki şekilde özetlemektedir:

> "Basit terimlerle alındığında, dünyevileşmeye ilişkin iki kapsamlı konum ayırt edilebilir. Birincisi, dünyevileşmeyi sadece dinsel düşünme, ritüel ve kuramların toplumsal çürümesi olarak gören toplum bilimsel gelenektir. Bu kuram, dünyevileşmeyi sadece "dinin toplumsal öneminin azalması" şeklinde betimleyerek, dinin düşüşünü bir tür yansız ve kayıtsız terimler içerisinde ele alabilir. Toplumbilimciler, kimileyin, dinsel müzik ve sanatın yitimini hüzünlü

altında olmasından dolayı dinin kamusal alandaki görünürlülüğünün artması hem modernlik açısından hem de din açısından melezleştirici etkilere sahiptir.

> bir edayla insan kültüründeki bir kayıp olarak görür. Ya da bunun yerine, dinin dünyevileşmesinin modern toplumu ahlakı tutarlılık ve ahlaki anlam konusunda devasa sorunlarla karşı karşıya bıraktığını düşünürler. Dünyevileşme savının bu belirli türü, dinsel ve ahlaki bakış açılarında büyük ölçüde bir tutarlılığın söz konusu olduğu bir dinsel altın çağı önceden varsaymak zorundadır. Bu görüşe alternatif olarak, David Martin gibi toplum bilimciler, yukarıdaki dünyevileşme savının nüfusun çoğunluğunun anlamlı bir biçimde dindar olduğunu iddia ederek, orta çağ Hıristiyanlığının geçmişine yönelik belli bir görüşü varsaymak zorunda olduğunu savunur. Martin'in karşı savı, toplumbilimcilerin modern öncesi zamanlardaki dinselliğin derecesini aşırı bir şekilde abarttıkları, "aşırı-dünyevileşmiş bir insan kavramı"na yaslandıkları ve bu çerçevede dünyevileşmeyi Hıristiyanlıktan arındırmayla karıştırdıkları yönündedir. Martin hiçbir toplumun sosyolojik açıdan Hıristiyan tinselliğini tüm kapsamı ve derinliğiyle kucaklayamayacak olmasından ötürü, hiçbir toplumun gerçek anlamda Hıristiyan olamayacağını öne sürme eğilimi gösterir. Ona göre insanoğlu tam da özü gereği dünyevi bir canlıdır ya da en azından yüzünü Tanrı'nın lütufuna dönmeye büyük ölçüde direnir" (Stauth ve Turner, 2005: 80-81).

Genel olarak dindarların sekülerleşme ile ilgili algılama biçimlerinin başlangıç noktasını günah kavrayışı oluşturmaktadır. Bu durum modern zihniyetin kurtuluş olarak sekülerleşme okuması ile radikal anlamda bir farklılığa işaret eder. Burada önemli olan husus sekülerleşmenin salt bir biçimde dinden uzaklaşama şeklinde değil; bu uzaklaşmanın anlamını tayin eden üst entelektüel çerçevenin değişmesiyle olan alakasıdır. Günah kavramının yok oluşu ve onun yerini kurutuluş olarak ilerleme ve bireysel tercih kavramının alışı sekülerleşmenin temel göstergelerinden biridir. Kovel bu radikal dönüşümün psikanaliz ve tıp endüstrisi çerçevedeki analizini yaparken aynı zamanda dini çerçevedeki günah[11] düşüncesinin kapitalist işleyişle olan uyumsuzluğunun da altını çizmektedir:

[11] Günah kavramı dini açıdan ele alındığında sadece ahlaki bir kavram olarak anlaşılmaz; o dini toplumsal yapıların siyasi erki elde tuttukları zamanda aynı zamanda hukuki anlamda suç/yasak olarak da yaptırım gücüne kavuşmuş olur. Yani geleneksel toplumlarda dini günah kavramı ile hukuki suç kavramı arasındaki yarık modern seküler toplumlardaki gibi değildir: günah dini, ahlaki, siyasi, hukuki bir bağlam işlevi görür. Bu durum modern siyaset bağlamında olduğu gibi gündelik hayat açısından da dindarlar açısından özellikle dinin yaşamı ve ahlakilik ile ilgili kavrayışı ve pratiği dönüştüren bir etkiye sahip olmuştur. Günah hem topluma hem de İlahi âleme yönelik bir sınır aşma girişimi olarak kavranabilir. Bunun karşılığında suç kavramı ise aşkınlık boyutunun paranteze alındığı bir kavram olarak topluma ve bireye karşı bir sınır aşma olgusu olarak kavranmalıdır (Miller R. A., 2005; Johnson, Wolfe ve Jones, 2008: 3-10). Benzer bir biçimde Volkan Ertit'in **Endişeli Muhafazkarlar Çağı** serlevhalı çalışmasında mütedeyyin gruplarda modernleşme sürecinde dini yaşamın aldığı biçimlerle ilgili endişeli halin günah kavramı ve buna dayalı değerlendirmelerle yakından ilişkili olduğuna dikkat edilmelidir. Konuyla ilgili daha geniş bir okuma için Ertit'in çalışmasına bakılabilir (Bkz. Ertit, 2015).

> "Tinden uzaklaşılan bir dönemde son tabu suçluluk ile ilgilidir: "Suçluluk duymayacaksın." …sağlık etiği geç kapitalizmin koşulları altında geleneksel ahlâkın yerini almıştır. Burada iyi sağlıklıya, kötü hastaya dönüşmüştür; böylece suçluluk duyguları klinik bir akıl yürütme tarzı içinde massedilir. Bu değişim kitlesel sağlık endüstrisinin ortaya çıkışına karşılık gelir. Bu, tinden uzaklaşmış kültürde makineleşmenin yüceltilmesinden de kaynaklanır. Burada iki yönlü bir indirgeme vardır; kişilerin bedene ve bedenin makineye indirgenmesi." (Kovel, 1994: 162)

Bu kapsamda sekülerleşme çoklu süreçler bağlamında epistemolojik, etik ve siyasi bağlamlarda ortaya çıkan bir süreç olarak temelde kapitalist ekonomi ve toplum modelinde dini olanın etkisinin sınırlandırılması ve ilahi olanın paranteze alınarak sistem tarafından işlevselleştirilmesi ve içerilmesi sürecidir. Bu noktada, klasik sekülerleşme teorisi ile ilgili yapılacak herhangi bir analizin başlangıç noktasını 19. yüzyılda ortaya çıkan ve sonraki süreçte kurumsallaşan, kendisine has dilini ve metodolojisini inşa eden sosyolojiyi merkeze alması gerekmektedir. Burada oldukça işlevsel ve basit bir biçimde ifade etmek gerekirse 19. yüzyılda ortaya çıkan ekonomik, siyasal, toplumsal ve kültürel süreçlerle bunların bilgisi ve bilincini inşa eden kurumsal ve kuramsal hikâyeler kendilerinden sonraki sürecin alacağı biçimleri en azından dil ve anlam bakımından oldukça ciddi bir biçimde etkilemişlerdir. Bu açıdan konuya yaklaştığımızda tüm bir 19. yüzyıl düşüncesini ve özelde de sosyolojik düşüncenin dinle ilgili boyutunu hakkıyla tartışmak tezin sınırlarını aşmaktadır. Ancak Marx, Durkheim, Weber ve Simmel gibi isimlerin dinle ilgili tespitlerinden hareketle bu süreçte yaşanan siyasal, toplumsal, ekonomik ve kültürel süreçleri din merkezde olmak üzere tam anlamıyla tasvir etme imkânı yakalayamasak da süreçlerin anlamlandırılma biçimleri üzerinden ortaya çıkan zihniyetin doğası hakkında bir sarahate kavuşabiliriz.

Bu noktada iki ayaklı bir analiz konunun daha iyi anlaşılması açısından işlevsel olacaktır. İlki dinin ne olduğu sorusuna verilecek cevaplardan hareketle konunun sınırlarını tayin etmektir. İkincisi ise yukarıda belirtilen isimler üzerinden dinin bu dönemdeki rolü ve 19. yüzyıldan şimdiye bakıldığında Batı'da ne türden bir hikâyeyle karşılaşacağı ile ilgili beklentilerin belirlenmesidir. Diğer yandan bu tartışmaların bizim gibi Batı dışı toplumlarda neden tartışılması gerektiği ise konunun işaret edilen bağlamda tartışılmasını aşan ve bizim için de tartışmayı anlamlı hale getiren bir başka boyutu ile modernleşme öykümüz merkezde olmak üzere bir değerlendirilmeye tabi

tutulmasını gerektirmektedir. Ancak sekülerleşmeyi sadece entelektüel bir uğraşı alanı olmaktan çıkaran ve daha sağduyusal bir alanda gözlemleyebileceğimiz alan gündelik yaşantıdır. Bu noktada İslamcılığın özellikle 20 yüzyılda ya da Sayyid'in "hilafet sonrası düzen" (Sayyid, 2000: 9) olarak adlandırdığı dönemde ortaya çıkmasını sağlayan şey de esasen onun gündelik yaşamı devlet gücünü kaybettiği halde düzenleme potansiyelini hem toplumsal düzlemde hem de sembolik düzlemde devam ettirmesidir.[12] Bu durum 20. Yüzyılın başlangıcına doğru yolculuk ettikçe daha ileri bir okuma yapmamıza da imkân tanır. Herhangi bir muhalefet ya da ideoloji biçiminin gündelik hayat ekseninde yankı bulması için İslami kavram ve sembolleri zorunlu olarak kullanması gerektiğine işaret eder. Bunun açık istisnalarından biri Türkiye'deki modernleşme sürecinin doğasından kaynaklı bir biçimde Gülalp'ın tabiriyle "emirle sekülerleşme" (Gülalp, 2005) olarak tasvir edilebilecek ve en radikal biçimiyle harf inkılâbında görülen geçmişle bağların sadece entelektüel düzlemde değil, Ahmed'in farklı bağlamda işaret ettiği temel bir amaç olarak, sembolik düzlemde de radikal bir biçimde kesilmesi (Ahmad, 2007: 97) girişimidir. Ancak bu durum İslam'ın halk katmanında yaşamasını ve gündelik sembol ve pratikleri etkilemesini sekteye uğratsa da bir potansiyel durum olarak ilerde vurgulanacağı üzere hem dilsel bir imkân ve zorunluluk olarak hem de özellikle dini kontrol amaçlı da olsa kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla yapılan çeviriler ve kısıtlı miktardaki yayınlarla ya da sivil katmanda gönüllü olarak yapılan din eğitimi faaliyeti gibi süreçlerle de olsa hem bilgi hem de aktörler noktasında belli ölçülerde muhafaza edilmesi, özellikle çok partili sisteme geçildikten sonra belli bir takım ekonomik, toplumsal süreçler sonucunda gittikçe artan bir biçimde İslam'ın hem görünürlülük kazanmasını hem de alternatif bir modernleşme pratiği (Göle, 2011) ve tahayyül dünyası önermesini engelleyememiştir. Siyaset ekseninde yapacağımız analizler büyük ölçüde devlet

[12] Bu noktada İslamcılığın toplumsal modernleşmenin başarısız olmasında dolayı ortaya çıktığı veya yükseldiği tezleri İslam'ın gündelik hayat eksenindeki sürekliliğini görmezden gelirler. O ana yatak ya da meta-çerçeve olarak insanların tahayyül dünyasını oluşturmaya devam ettiği sürece ortaya çıkan sorunları ancak kendisi aracılığıyla dile getirilebielceği bir konumda olmuştur. Bu konuyla ilgili özellikle sol-liberal okumalar bir "eksiklik teorisi" ekseninde İslam ya da İslamcılığın yükselişini siyasi katılım eksikliği, küçük burjuva krizi, batı liberalizmi, devlet sosyalizmi, kabilsel şekilciliğin başarısızlığı, hızlı ve adil olmayan büyüme, kültürel erozyona tepki, ulusal kalkınmacılığın eksikliği gibi sebeplere bağlamaktadırlar (Ete, 2003:43). Ancak günümüzde tam da post-idelojik bir forma ya da doğallaştırılmış bir biçimde ekonomik kalkınmanın doğal sonucu olarak tüketim gündelik hayatın ortak tahayyül dünyasını oluşturacak alternatif bir olgu olarak öne çıkmaktadır.

merkezli bir toplum okumasına dayanır. Ancak günümüzdeki sorun ve dinin karşılaştığı meydan okuma çok daha normalleştirilmiş ve gündelik yaşamı "güç" mekanizmalarını dışlamadan ancak temelde "rıza" üretimi (Bates, 1975) ekseninde sembolik olarak inşa eden tüketim kültüründen kaynaklanmaktadır.

Diğer yandan Diyanet işleri Başkanlığı ile ilgili yaptığım yukarıdaki tespite Fransız sosyolog Hervieu-Léger'in (Hervieu-Léger, 2000) Katolik Kilisesinin Fransa'daki katı laiklik uygulamasına dayalı biçimde ortaya çıkan dine karşı dışlayıcı tavra (Kuru, 2011: 139) rağmen bir toplumsal hafızanın hem kurumsal hem de dilsel taşıyıcısı olarak ele almasına açık atıf bulunmaktadır. Sosyologun dini bir "hafıza zinciri" olarak toplumsal hafıza ve dil olgusu ekseninde sosyal teoride çokça görüldüğü üzere, Durkheim mirası olarak yorumlayabileceğimiz, evrensel bir kod olarak "kutsal" kavramı temelinde değil de dolu ve yaşanmış bir içeriğe ve miras alınan otoriteye işaret eden "gelenek" kavramı ekseninde temellendirmesi (Hervieu-Léger, 2000: 101) dinle ilgili yapılacak analizlerde önemli açılımlar sağlayabilecek bir mahiyete sahiptir (Cox, 2006: 239-241). Bu durum kutsal kavramının bireysel olanı, gelenek kavramının ise toplumsal olanı merkeze almasından kaynaklanmaktadır. Hervieu-Léger'in bu bağlamda soyut bir kavram olan inanç yerine toplumsallaşma sürecine gönderme yapan inanma kavramını tercih etmesi de gelenek ve kutsalla ilgili yaptığı bu ayrımın bir sonucudur. Yine bu eksende özellikle İsmail Kara'nın erken dönem modernleşme tecrübemizle alakalı olarak Diyanet İşleri Başkanlığı üzerine yaptığı analizler bu kurumda görev alanların salt bir biçimde yeni sistemin sözcülüğünü üstlenmedikleri aynı zamanda sistemin din üzerindeki tasarruflarını ılımlılaştırma gibi amaçlara sahip olduklarına da işaret etmektedir (Kara, 2009: 111). Özellikle başörtüsü ile ilgili olarak yasaklama girişimlerine karşı Diyanet'in bunu dini açıdan meşrulaştıracak bir görüş bildirmemesi (Kara, 2009: 115-117) hem bu hususu örnekleyecek hem de ülkemizde uzun süre katı biçimde uygulanmış laiklik olgusunun paradoksal bir biçimde dini bir meşruiyet alanı bulmaya çalıştığına da işaret edecek bir durumdur. Bu bağlamda sekülerleşme kutsalın yitimi olarak değil gelenekselliğin ya da gelenek içinde kök salmış dinin etkisinin yitimidir. Bu durumu sosyolojik olarak mümkün kılan dönüşüm dinin gelenekte kök salmış kurumsal ve pratik boyutlarını yitirerek gittikçe artan bir biçimde bireysel ve duygusal alana çekilmesi dolayısıyla gündelik hayatın işleyişi içinde dağılmasıdır. Turner'ın belirttiği gibi "…inancın

sekülerleşmesi sadece entelektüel ya da akademik seviyelerde değil, 'inancı ya yersiz ya da imkânsız kılan günlük yaşam dönüşümleri' içinde sürekli erozyona uğrayan bir olgu olarak ortaya çıkmaktadır. Günlük hayatın işleyiş biçimi dini duyarlılığı güvenilmez, alakasız ve gereksiz bir yapaylık olarak işaretler" (Turner, 1994: 185-186).

Estetik alana geri çekilen bir dini yaşantı durumunun hâkimiyeti altındaki modern dönemde dinin öyküsü dinsel tecrübenin mahiyetindeki bir değişime işaret ettiği gibi dinin yeni bir dil çerçevesinde üretilmesi anlamına da gelmektedir. Dinin entelektüel boyutunu temsil eden teolojinin ya da kelamın akademide dar bir çerçevede neredeyse yaşanan hayatla bağı kopmuş sonu gelmez bir tarih araştırmasına dönüşmesi dinin bireyin merkezde olduğu bir estetik deneyime indirgenmesinin en önemli göstergelerinden biridir. Etik alan ise kapitalizm ve ulus devlet iş birliğiyle dinselliği taklit eden ancak geleneksel anlamıyla din olmayan aynı zamanda geleneksel dinleri de sistemlerin ihtiyaç duyduğu çerçevede işlevselleştiren bir gerçekliğe sahiptirler.

Kapitalizm ve ulus devlet ekseninde inşa edilen dinsellik geleneksel çerçevede din değildir çünkü aşkınlık ve kurtuluş vaadiyle birlikte teodisesi de şimdi ve buradaya evirilmiştir. Dolayısıyla gerek bilişsel/entelektüel gerekse pratik/etik alanlardan yalıtılan din bireysel deneyimin merkezde olduğu duyusal ve duygusal bir olgu olarak estetik alan hapsolmaya doğru yol almaktadır. Teoloji ancak ve ancak belli bir aktörler grubu, belli bir dinsel dil/gelenek ve dolayısıyla kurumsallaşmış bir hafıza zinciri içinde anlamlıyken, estetik alan özellikle aldığı modern biçimle tüm bu kayıtlamalardan, kurumsallaşmış veya gelenekselleşmiş bir anarşizm ve duygusallığın dolayısıyla insan bedeninin merkezde olduğu bir tezahür biçimiyle kurtulmuştur/bağımsızlaşmıştır. Bu bağımsızlaşma sadece estetik alanın dolayısıyla görülen ve gösterilenin algılanışının değişmesinin ötesinde, yaşamın nasıl anlaşılması ve pratiklerin düzenlenmesi ile ilgili alanları da etkisi altına alarak etik veya ahlaki yaşamı da hâkimiyeti altına almıştır.

Ancak burada şöyle bir yorumda bulunmak gerekmektedir: Aklı kuran temel bağlam değiştiği için inanç duygusal alana hapsedilecektir. Dolayısıyla hakikat ve gücün ayrışması aynı zamanda ortak alanın akılla inşa edildiği bir dönemden, ortak alanın yine akılla inşa edildiği ancak aklın kapsam, mahiyet ve temel odağının değiştiği bir bağlama evirilecektir. Dolayısıyla yeni bir hakikat yeni bir güçle evlilik

yapacak ve böylece yeni bir akıl ortaya çıkacaktır. Burada akıl, din ve hakikat arasındaki bağın yeniden kurgulanması anlamına gelir. Bu yeni kurguyu Nietzsche'nin izinden giderek tarif edecek olursak, bu durumun iktidar olmuş yeni bir arzu tarafından kurgulandığını tespit etmemiz gerekmektedir. Tanrının arzusu ile ilgili tartışmalar onun iyiliğinden bağımsız bir biçimde yapılamazken, insan arzusu ile ilgili tartışmalarda Nietzsche'nin belirttiği ve savunduğu hatta bir derece daha ileri giderek belirtecek olursak kurduğu gibi iyiliğin ve kötülüğün ötesinde, bunların paranteze alındığı, ya da arzunun çarpıtılmış biçimleri olarak kodlandığı bir yeni durumla karşı karşıya kalırız. Diğer yandan sekülerlik sadece insani olanın merkeze alınması değil Tanrısal olanın veya kurucu olanın merkezsizleşmesi ve tartışmaya açılması sürecidir. Baudrillard'ın Nietzsche üzerine aşağıda alıntılanan satırları hem bu tespiti örnekleyen hem de din ve kutsal algısının evrenselleştirilemeyecek kadar tarihsel olduğunu gösteren bir okuma biçimi sunmaktadır:

> "Başımızı kurtaramayacağımız borcu, krediyi, gerçek olmayan ve adlandırılamayan her şeyi dolaşımda tutmak. Nietzsche de Tanrı'nın başvurduğu hileyi şöyle çözümlüyordu: O, Büyük Alacaklıyı borçtan kurtarmakla; Oğul'un fedakârlığı sayesinde insanı borçtan kurtarmakla, borçluyu bu borcu ödeyemez hale getiriyordu, çünkü alacaklı borcu çoktan ödemişti –böylelikle Tanrı, bu borcu sonsuza dek dolaşıma sokma imkânı yaratıyordu ve insan da bunu, ömür boyu üstleneceği bir hata olarak omuzlarında taşıyordu. İşte Tanrı'nın kurnazlığı. Aynı zamanda sermayenin kurnazlığı; bir yandan dünyayı giderek artan bir borca sokarken diğer yandan da onu ödemeye çalışıyor; böylelikle, bu borç hiçbir zaman bitirilemeyecek ve hiçbir şeyle takas edilemeyecek hale geliyor" (Baudrillard, 2012: 13).

Baudrillard'ın bu cümleleri dinin ve dinsel düşüncenin doğrudan doğruya gerilemesiyle alakalı değildir. Benzer bir tespit tarihin herhangi bir döneminde herhangi bir coğrafyada ve gelenekte de görülebilir. Asıl önemli nokta bu düşüncenin kurumsallaşması yoluyla gündelik hayatın Lacan'ın analiz ettiği biçimiyle bilinç dışını oluşturmasıdır. Din modernliğin/modernleşmenin "kurucu ötekisi" olmanın yanısıra öykündüğü temel kurumsal, bilişsel, etik ve estetik bağlamı inşa etmiştir. Modernlik bir kavram olarak kavramsal olarak işaret ettiği tarihsel kesitte hâkim rolünden dolayı gösterendir. Gösterenin "anlamı diğer göstergelerin anlamına dayanır" ve daha önemli olarak "gösteren, gösterilen üzerinde bir üstünlük" (Çoban, 2005, s. 280) sahibidir. Modern toplumlarda modernlikten bağımsız bir gösteren olarak din yoktur: din

modernliğin göstergesidir ya da onun sınırları dahilinde inşa edilen, kamusallaşan, pratize edilen bir olgu olarak modernliğin nesnesidir. Bu okuma biçimi hem dinin hegemonik gücünü kaybetmesinin ya da toplumsal açıdan sekülerleşmenin bir sonucu hem de bunun sürekli biçimde üretilmesini sağlayan bir neden olarak kavranmalıdır. Bu noktada Weber'in ustalıkla işaret ettiği gibi modern toplumlarda formel ve araçsal aklın egemenliği arttıkça hem kurumsal yapıların etkisi hem de bunlarla etkileşim içinde olan öznel bilinçlerin dinle ilgili sergileyecekleri başat tutum bir "kayıtsızlık" (Hervieu-Léger, 2004: 45) durumu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu kayıtsızlık dinin modern toplumlardaki etkisinin hem kurumsal farklılaşma hem de gündelik hayatı devam ettirme noktasında azalması sonucu ortaya çıkmaktadır. Salt bir biçimde zihinsel bir dönüşüm hikayesi olarak ele alınmayacağı gibi ortaya çıkan zihinsel dönüşümler, kurumsal altyapılardan bağımsız olarak da ele alınamaz. Dolayısıyla, bu kayıtsızlık durumu aktif bir biçimde inşa edilen bir süreç olarak toplumların kendi tarihleri ve dinsel gelenekleri ile yakından alakalıdır. Göle'nin de belirttiği gibi sekülerleşme evrensel bir modele uygun yaşanan bir süreç olmadığı gibi çoğu kez seküler ile dinsel arasındaki sınırlar içe içe geçmekte ve dinamik bir biçimde inşa edilmektedir (Göle, 2012: 11-12). Bu durum sadece gündelik durumu ilgilendirmez aynı zamanda hem meşruiyet kaynağı hem de kimlik ve buna dayalı olarak pratikleri şekillendiren bir biçimde hafıza ve tarihsel algının da inşasını gerektirir. Connerton'un (1989; 2009) üzerinde durduğu hatırlama ve unutma biçimleri[13] sadece tarihin bir döneminde olan ve biten bir olguyu hatırlamaya veya unutmaya tekabül etmez aynı zamanda ve asıl olarak ben bilincini inşa eden bir güncellik taşıdığına işaret eder ve unutmanın da hatırlamak kadar aktif ve toplumsal olduğunu savunur. Dolayısıyla sekülerleşme hem teorik hem de pratik düzlemlerde din ve toplum ile ilgili okuma biçimlerinin belli bir kurumsal çerçevede yaygınlaştırıldığı, gündelik hayatı inşa ettiği bağlamlarda aynı zamanda yeni bir tarih, teoloji ve dil biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır.

[13]Fıkıh sadece Müslüman toplumların sorunlarını belli ilkeler ışığında çözmez aynı zamanda hafıza oluşturur: Bu yönüyle de fıkhın aktif bir hatırlama biçimi olarak günü geçmişin rehberliğinde inşaya yöneldiğinin altı çizilmelidir. Fıkıh bu boyutuyla sadece sosyal bilimlerle (Şentürk, 2008) değil tarih disiplini ile de kıyaslanabilir. Bu temelde olmak kaydıyla tarih algısıyla birlikte hatırlama biçimlerinde ortaya çıkacak radikal farklılıkların İslamın var oluş biçimini ve gündelik hayatı kurma yollarını da radikal olarak etkileyeceği açıktır.

Bu durum, Charles Taylor, Batı özelinde olmak üzere sekülerleşmenin basit bir biçimde dinden kopuş olarak betimlenemeyeceğini savunurken ortaya koyduğu tez çerçevesinde daha iyi anlaşılabilir. Ona göre sekülerleşme aynı zamanda evrensel bir kendi bilincine varma süreci olarak kavranmalıdır. Bu yönüyle o, klasik sekülerleşme paradigmasının dışına da çıkmaktadır. Taylor'a göre sekülerleşme ilerlemeci tarihsel bir çerçevede anlaşılamaz. Bilakis ilerlemeci tarihsel anlayışın kendisi, tarihsel bir bilinç olarak, betimleme olmanın ötesine uzanarak Batı'daki sekülerleşmeyi inşa eden bir anlatı olarak anlaşılmalıdır. Taylor'un kendi ifadesiyle belirtecek olursak (Taylor, 2014: 28): "Sekülerlik de dahil olmak üzere Batı modernitesi yeni icatların, yeni kurgulanmış benlik anlayışlarının ve ilgili pratiklerin bir meyvesidir ve insan yaşamının değişmez özellikleriyle açıklanamaz."

Bu süreç temel olarak kutsal ve profan[14] arasındaki sınırların çatışma, uzlaşı ve yer değiştirmeler sonucunda sürekli değişmesi ile ilerlemektedir. Kutsal olmayanın kutsallaştığı, kutsal olanın alanın daraldığı veya kutsallıktan çıktığı bir süreç olarak sekülerleşme dinamik bir süreç olduğu kadar bu mahiyeti itibarıyla oldukça yerel ve tarihsel bir kavram ve durum olarak da kavranmalıdır. Bu boyutuyla da sekülerleşme inancın yok olması olarak kavranamaz. Ancak Taylor'un da belirttiği gibi inancın koşullarının değişmesi olarak kavranmalıdır. Bu zorunluluk salt bir teorik gereklilikle açıklanmaz, aynı zamanda bu zorunluluk günümüz dünyasında geleneksel ya da modern öncesi toplumlardan farklı bir biçimde de olsa dinlerin artan kamusal

[14] Kutsal ve profan veya kutsal ve seküler kavram çifti birkaç açıdan konumuz açısından önemlidir. Modenlik bu ikiliğin kuramsallaşması ve kurumsallaşması ile gelneksel dillere karşı ciddi bir zafer kazanmasısıdır. Bu seküler ve dinselin ya da kutsal ve profanın birlikte ele alınması ve diyalektik olarak kavranması önerisi Robert Bellah'ın **Religion and Evolution,** Charles Taylor'ın **Benliğin Kaynakları ve Seküler Çağ,** Talal Asad'ın **Sekülerliğin Biçimleri** adlı eserlerinde genişçe tartışılmış ve klasik sekülerşeme paradigması ya da teorisinin bu bağlamda temel iddiası olan evrensel bir kendi bilincine varma anlamındaki dini bilincin gerilemesi olgusunun geçerliliği ciddi bir biçimde eleştirilmiştir. Bu sadece sekülerleşmenin nasıl ortaya çıktığı ile ilgili tartışmaları aşan ve sekülerleşmenin doğası ve hatta olup olmadığı ile ilgili farklı bir okuma imkânı tanımaktadır. Bu tezde daha önce vurgulanan sekülerleşme teorilerinin aslında geçmişte mevcut olan muhayyel bir Dinsel Altın Çağ kabulüne yaslanan temel okuma biçimlerini de tartışmalı hale getirmektedir. Besserman'ın konuyla ilgili yapılan araştırmaları ve analizleri dikkate alarak savunduğu gibi dinsel ve seküler ya da belli ölçüler dâhilinde muadili olarak düşünülebilecek ancak kesinlikle eşitlenemeyecek olan kutsal ve profan kavramlarının akışkan anlam sınırlarına sahip olması (Besserman, 2006: 1-2) konumuz açısından merkezi öneme sahiptir. Bu akışkanlık kavramların biribirlerine nüfuz etmelerine imkân tanıdığı gibi farklı bağlamlar ve tarihsel süreçlerde sınırlarının değişebildiği anlamına da gelmektedir. Dolayısıyla, sekülerleşme aynı anda farklı bir bağlamda yeni bir dinileşme anlamıyla de-sekülarizasyon anlamına da gelebilecektir ya da tersi durumlar da söz konusu olabilir.

görünürlükleri ve etkileri (Casanova, 2014) ve modern insanın artan anlam ihtiyacı çerçevesinde ortaya çıkan yeni dinsel hareketler (Heelas, 2008) gibi ampirik temelli olgularla da temellendirilebilir. Dinin modern dönemlerde geçirdiği en büyük değişikliklerden biri, onun salt bir biçimde kamusal otoritesinin kaybolmasını aşmaktadır. O geleneksel dönemlerde sahip olduğu apaçıklık durumunu da kaybetmiştir. O aklın ve dış gerçekliğin konusu olmaktan çıkarak bireysel duyguların bir ifadesi olarak kavranmaya başlanmıştır. İlerde vurgulanacağı gibi bu sürecin ilk önemli ayağı ahlakı, duygularla eşitleyen Hume'dur (MacIntyre, 2001a: 81). Hume'un önemi onun kişisel okuma, zeka ve kabiliyetini aşan bir biçimde ahlakla ilgili dile getirdiği düşüncenin dönemin toplumsal talep ve arayışına denk düşen bir sesi yansıtmasında aranmalıdır. Yoksa ondan çok daha önceleri Yunan Sofistleri örneğinde görüleceği üzere ahlakın bireyin duygusal tepkileri olarak okunabileceği ile ilgili bir izlek Batı (MacIntyre, 2001b: 19-20) felsefi geleneğinde bulunabilir. Bu sürecin doğal olmasa da tarihsel sonuçlarından biri de William James'in imanı ya da inancı kişisel tutum ve tavra eşitleyen ya da indirgeyen (Taylor, 2014: 606, 620) böylece onu hem toplumsal hem de bireyi aşan kozmik gerçeklikte temellenen bir olgu olmaktan çıkartan dinsel deneyimle ilgili düşüncesinin dönemin ruhuna uygun düşen boyutuyla yaygın kabul gören bir bağlama kavuşmuş olmasıdır. Bu çerçevede inanç, sebepleri sorunlu olan ve inkâr edilemeyecek olan bir şey olmaktan çıkarak bireyin deneyiminin bir boyutu haline gelmekle kalmaz ona indirgenir de. Böylece inanma hakkında konuşabilirken inancın zorunlu gerekçelerinden bahsedemez hale geliriz.

Geleneksel dönem ile modern dönemler arasındaki en temel fark da burada ortaya çıkmaktadır: Din zorunlu bir gerekçesi olan olgu olmaktan çıkarak, en iyi ihtimalle olumsal ve kişiye bağlı bir hakka dönüşecektir: "İnanmak" bireysel bir haktır ancak zorunluluk değildir. Bu ise imanı ya da inancı tıpkı beden ve mülkler gibi liberal bir çerçevede yeniden konumlayarak bireyin maddi olmayan ya da duygusal mülkiyeti haline dönüştürecektir. Dolayısıyla din hem evrensel bir kategori olarak inanma ve kutsal olarak gelenekten arınmış bir halde evrensel bir kategori olarak ortaya çıkacak hem de varlığına belli ölçüler dahilinde izin verilen bir gölge fenomen haline gelecektir.

Bu kapsamda, David Martin, dinin modern liberal değerler çerçevesindeki yeniden konumlanışı, hatta neredeyse üretimi ile alakalı olarak sekülerleşme teorisi

60'ların sonundan itibaren eleştiren ve bu noktada sıra dışı sayılabilecek bir öngörüye sahip bir isim olarak, dinin yeni koşullarda yeni imkânlar ve bağlamlarda varlığını devam ettirdiğini dolayısıyla sekülerleşme paradigmasının geçerli olmadığını savunmaktadır. Din bu yeni koşullarda hem Katoliklik örneğinde olduğu gibi geleneksel olanın modern bağlamda yeniden üretimi yoluyla hem de farklı alanlara "transfer edilme" ya da "yerinden-edilme" (Martin, 2005: 78-79) yoluyla özellikle milliyetçilik ve sanat alanlarında varlığını farklı bir çerçevede de olsa devam ettirecektir. Martin bu konuda modern toplumların sekülerleşip sekülerleşmediği ya da klasik sekülerleşme teorisinin doğru olup olmadığı ile ilgili tartışmaların belli ölçüde yersiz olduğu bunun yerine yapılması gerekenin belli bir zaman ve mekândaki dinin hangi koşullar altında var olduğunu incelemek olduğunu savunmaktadır. Martin bunun da ötesine geçerek dinin yok olacağı ile ilgili katı bir okuma biçimine yaslanan sekülerleşme kavramı ve teorisinin sosyoloji literatüründen çıkartılması gerektiğini (Martin, 1969) de benzer gerekçeyle savunmaktadır.

Martin'in sekülerleşme ile ilgili bu analizi belli bir perspektiften ele alındığında doğrudur ve dikkate alınması gerekmektedir. Ancak tam da bu "yer-değiştirme" ve ortaya çıkan imkânlar ve bağlamlarda kendisini yeniden üretme süreci klasik sekülerleşme teorisi bağlamında anlamlandırılamayacak olsa da sekülerliğin farklı bir biçimde yaşadığımız dünyayı inşa eden bir süreç olarak kabul edilmesinin makul ve gözlemlenebilir bir okuma olduğu da dikkatten kaçmamalıdır. Dolayısıyla, Martin ve Berger gibi isimlerin sekülerleşme teorisinin yanlış olduğu ile ilgili okuması sekülerliğin toplumun belli kesiminde ortaya çıkmadığı anlamına gelmemektedir. Bu gibi isimler, genel olarak, dinle ilgili ampirik verilere bakarak sekülerleşmenin modernleşme ve dinin yok olmaya yüz tutması arasında kurulan doğrusal ilişkiden hareketle yanlış olduğunu savunmaktadırlar. Ancak sekülerleşmenin genel bir trende ve inancın koşulları ile ilgili bir değişim çerçevesinde anlamlı olup olmadığı ile ilgili tartışma yapılmamaktadır.

Diğer yandan sosyolojik açıdan tehlikeli sayılabilecek bir normatiflik barındırma potansiyeline rağmen dinin varlığını oluşan yeni koşullarda devam ettirmesinin belli bir dinsel gelenek dâhilinde ne anlama geldiği ile ilgili tartışmalar da sekülerleşme teorisini eleştiren isimler tarafından genel olarak ihmal edilmektedir. Bu çerçevede sekülerleşmenin olmadığını göstermek için dini inanç ve dini pratiklerle

ilgili karşıt örnek ve veriler genel olarak yeterli kabul edilmektedir. Ancak konu tam da bununla alakalıdır ki bunu daha önce de işaret ettiğimiz gibi Charles Taylor **Seküler Çağ** adlı kitabında bu durumu oldukça yetkin bir *çerçevede inancın değişen koşullarına* referansla tartışmaktadır. Taylor da Berger de bu bağlamda modern toplumların alamet-i farikasının çoğullaşma olduğunu savunmaktadırlar. Ancak Taylor bunun sekülerlik olarak yorumlanması gerektiğini savunurken Berger bunun sekülerleşme olarak değil çoğullaşma olarak anlaşılması gerektiğini savunmaktadır. Taylor klasik sekülerleşme teorisini revize edip kavramı korumaktan yanayken, 70'lere kadar klasik sekülerleşme teorisinin en önemli savunucularından biri olan ancak daha sonra bu görüşünden vazgeçen Berger sekülerleşme teorisinin şüpheye yer bırakmayacak şekilde yanlışlandığını ve sekülerleşme kavramının revize edilerek dahi kullanılmasının yanlış olduğunu savunmaktadır.

Sekülerleşme teorisini savunan isimlerin başında gelen Steve Bruce, bu teorinin özellikle Batı için geçerli olduğunu belirterek (Bruce, 2011: 13-15) bir yandan kök biçimiyle evrensel bir teori olma iddiasını, onu tarihselleştirerek geçersiz kılarken bir yandan da sekülerleşmenin modern döneme has tarihsel süreçler sonucu ortaya çıkan olumsal bir durum olarak konumlayarak sekülerleşmenin ancak ve ancak belli şartlar altında ortaya çıkan bir durum olarak geri döndürülemez bir süreç olmaktan ziyade günümüz Batı toplumları ile ilgili ampirik bir realite olduğunu savunmaktadır. Farklı bir bağlamda ancak tam da bu tarihselliği ve olumsallığı gösteren bir biçimde Russell Heddendorf 19. yüzyılda Amerika Birleşik Devletleri'nde özellikle de Protestanlar arasında gelecek yüzyılın "Hıristiyan Yüzyılı" olacağına dair kuvvetli bir umudun olduğunu belirtmektedir. Heddendorf bu umudun geleneğin devem etmesi, dinin kamusal ve gündelik yaşantıda kuvvetli etkisini hissettirmesi gibi haklı gerekçelere yaslandığını belirtir (Heddendorf, 2009: XI). Geçmişten geleceğe bakan gözlerin, ki geçmişin geleceği şimdinin dünyasıdır, gördüğü ile bizim şimdiye evirilen bir geçmişe bakarken gördüğümüz şeyler arasındaki radikal farklılıkla birlikte sekülerleşmeyi tam da bundan dolayı mantıksal bir zorunluluktan ziyade tarihsel bazı süreçler sonucu ortaya çıkan olumsal bir olgu olarak ele almak gerekmektedir. Diğer yandan, bu durum yine bu yüzyıldaki diğer Avrupa sakinlerinin, özellikle de kıta Avrupa'da ortaya çıkmakta ve kurumsallaşmakta olan sosyal bilimlerin dinin yok olacağı ile ilgili öngörülerinin tamamen zıddına olduğuna dikkati çekmek

gerekmektedir. Batı Avrupa'nın klasik sekülerleşme tartışmalarında uzunca bir müddet istisnayı tanımlayan ya da belirleyen paradigmatik örnek olarak ele alınması bizi yanıltmamalıdır. Bu noktada gerek ampirik açıdan gerekse teorik bir çok tartışma yapılabilir ancak bunlardan en çarpıcı olanı geri döndürülemez biçimde sekülerleştiği kabul edilen Batı'nın ve özellikle de bunlar arasında militan bir laiklik uygulamasına sahip olan Fransa'da ulusal kimlik kurgusunda ortak geçmiş olarak ya da hafıza biçimi olarak din olgusunun (Hervieu-Léger, 1990) tekrar hatırlanması ya da dinin maneviyatçılık formunda (Comte-Sponville, 2012; Heelas, 2008) ve sosyo-psikolojik açıdan daha olumlu bir biçimde özellikle gençler arasında yaygınlaşmasıdır. Bu durumun gerek İslam gerekse de Hıristiyanlığın bu toplumlardaki işleyiş biçimini gelecekte ne türden etkileyeceği ancak kehanetin konusu olabilir. Ancak mevcut işaretler farklı bir dinsel gelenekle karşılaşma sonrası Batılı toplumların kendi dini geçmişleri ile ilgili de farklı ve daha olumlu bir algıya evirilebileceklerini işaret etmektedir. Dolayısıyla, Bruce'un sekülerleşmeyi hem tarihselleştirmesi hem de evrensel bir model olma iddia ve idealinden belli şartlar altında gözlemlenen ancak geri döndürülemez olmayan bir süreç olarak okuması önemlidir. Bruce ve sekülerleşme teorisini reddeden sosyologlar arasındaki tartışma temelde sekülerleşme teorisinin daha net ve sınırlı bir biçimde tanımlanması, tarihsel sürecin anlamı ile ilgili daha doğru bir okuma ve güncel ampirik verilerin yine bu tarihsel süreç içinde ne anlam ifade ettiğiyle alakalıdır. Her iki tarafı da haklı çıkaracak ampirik veriler bulunmaktadır. Sekülerleşmeyi, bu çerçevede, dinin yok olması ya da etkisinin azalması olarak okumak yerine belli bir dinsel geleneğin bu geleneğin dışındaki bir sürece kendi kurucu ilkelerinden taviz vererek girip girmediği ile alakalı hem tarihsel hem de teorik olarak temellendirilmiş bir sekülerleşme tartışması yapmaktan geçmektedir.

Bu nokta Türkiye'deki siyaset, gündelik hayat ve din-modernlik ilişkisini daha önce belirtilen çerçevede örnekleyebilecek en açık olaylardan biri hilafetin kaldırılması ile ilgili olarak yapılan tartışmalarda İslam'ın paradoksal bir biçimde meşrulaştırıcı bir yorum çerçevesi sunacak biçimde işlevselleştirilmesidir. Ardıç, özellikle bu noktadan hareketle sekülerleşme bağlamında din ve modernlik ilişkisinin genel olarak Ortadoğu coğrafyasında özelde ise Osmanlı tecrübesinde İslam ve modernliğin karşı karşıya gelmesi süreci olarak değil uyuşma süreci olarak cereyan

ettiğini savunmaktadır (Ardıç, 2012: 3). Bu örnek sekülerleşme süreci ile ilgili olarak yapılacak okumaların özellikle zihniyet ve pratik inşası boyutları ile salt bir biçimde şimdiyi merkeze alan ampirik verilerle anlaşılamayacağı bunun tarihsel bir bağlam içinde belli bir gelenek dahilinde din ve modernlik ilişkisinin evrensel bir modernleşme modeli dışında ele alınması gerektiğini göstermektedir. Farklı ve çoğul modernlikler temel olarak evrensel bir model dışında toplumların kendi gelenekleri dâhilinde modernliğe has değerleri belli bir tarih ve mekân dâhilinde yeniden-üretme ve inşa etmelerine dayalı olarak sekülerleşmenin de çoğul doğasına gönderme de bulunur.

Modernleşen toplumların kendilerine has bir biçimde modernliği yeniden üretmeleri noktasında Batı tecrübesi[15] çeşitli biçimler ve katmanlarda referans noktası (Eisenstadt, 2003) oluşturmaya devam etmektedir. Ancak bu referans oluşturma hususu modernleşme teorilerinde öngörüldüğü biçimiyle evrensel bir modeli aynıyla tatbik veya kopya etme biçiminde gerçekleşmemektedir. Bu noktada sekülerleşme süreci Randall Collins'in savunduğu biçimiyle salt bir biçimde yapısal bir olgu (Collins, 2000: 573) olmanın ötesine uzanarak doktrinel bir anlam da kazanmaktadır. Bunun da açık örneklerinden biri, Türk Modernleşme tecrübesinde Şerif Mardin'in de belirttiği gibi, Kemalizm'in İslam'ı hem kamusal alanın dışına ya da çeperlerine itme hem de kontrol altına alma girişiminde bulunabilir. Diğer yandan Mardin'in tabiriyle Türk Modernleşmesinin Cumhuriyet sonrası dönemde öncülüğünü üstlenen Kemalizm modernleşmeyi toplumsallaştıracak duygusal alanın üretimini temin eden "duyumsal unsura" (Mardin, 1991: 79) yeterince sahip değildi. İslam bu noktada devletin denetimi ve gözetimi altında onun çizdiği sınırlar dahilinde halk kitleleri nezdinde bu "duyumsal unsuru" sağlamıştır. Bu durum ulus devlet kuruluşunun salt biçimde dinin geride kalması değil aynı zamanda belli ölçülerde varlığının sistemin işlevselliği noktasında garanti altına alınması anlamına gelmektedir. Yine benzer bir biçimde

[15] Batı tecrübesi bu noktada modernleşmenin doğal bir biçimde dünyada yayılan bir olgu olmadığını da göstermektedir. Modernliğin tarihsel öyküsü içinde Eisenstadt'ın da belirttiği gibi savaşlar ve yıkımların da kurumsallaştırıldığı bir sürece gönderme yapmaktadır. Bu krumsallaşma şiddetin ulus devletler aracılığıyla "modernitenin kültür tasarısının" (Eisenstadt, 2003: 50) bir parçası haline getirilerek kolektif kimliğin kurucu bir unsuru olarak inşa edilmesi ve aynı zamanda askeri ve sanayi kompleksi tarafından kurumsallaştırılmasından ileri gelmektedir. Dolayısıyla batı dışı toplumların genel anlamıyla modernlik özelde ise sekülerleşme tecrübeleri bu iktidar ya da güç ilişkilerinden bağımsız bir biçimde işlememeketedir.

Sekülerleşme süreci salt bir biçimde sadece dinlerin yok oluşunu değil de dinlerin bireyselleşmesini ve kamusal etkisini yitirmesi olarak okunduğunda da karşımıza ampirik temelli birtakım sorunlar çıkmaktadır. Casanova dinlerin hala ve farklı yoğunluklarda siyaseti etkilemeye devam ettiklerini belirtirken kullandığı kavram "kamusal dinler" (Casanova, 2014) kavramıdır ki bu kavram tam da sekülerleşme teorisinin klasik noktalarından biri olan bireyselleşme hususunun zıddı bir ampirik gerçekliğe göndermede bulunmaktadır.

Ardıç'ın İslam ve modernlik ilişkisinin sekülerleşme bağlamında işleyişi ile ilgili olarak yukarıdaki tespiti farklı bir bağlamda din-modernlik ilişkisi noktasında benzer bir çerçeveye yaslanan ve Weberci perspektiften beslenen Harvey Cox'un **The Secular City** (Cox, 2013) adlı, Protestanlık ve modernlik ilişkisinin modern kent bağlamında ne türden süreklilikler, çatışmalar ve uyuşma biçimleri sergilediği ile ilgili olarak ilk baskısını 1965 yılında yapan ve sahasında klasik kabul edilen kitabında da temel yaklaşım biçimini oluşturmaktadır. Cox (2013: XXXVII-XXXVIII), sekülerleşmenin dinden kopuş anlamına gelmediğini aksine dini bilgi, ideal ve pratiklerin tarihsel ve doktrinel anlamda toplumsal alanda özellikle de kozmopolitan kent mekânında hayat bulmaları olarak okunması gerektiğini önermektedir. Modern kent bireyin kendi özgürlüğü ve özgünlüğü içinde kutsalla ve özgürlük deneyimi ile karşılaşmanın mekânı olarak ahlaki kişiliğin ortaya çıkmasının tarihsel imkânı olarak Cox tarafından evrimci bir şema içine yerleştirilen monoteist geleneğin doğal mirasçısı olarak algılanır. Cox, bu noktada Yahudiliğin etkisine (2013: 30-46) rağmen Hıristiyanlığın özellikle de Augustinyan geleneğin (2013: 33, 83) tanrı şehri ve insan şehri arasındaki ayrımının kurucu rolüne atıf yaparken sekülerliğin zorunlu olarak gelenekle karşılıklı etkileşim içinde ortaya çıkan bir durum olduğunu savunmaktadır. M. C. Taylor da benzer bir tespitte bulunarak modern otonom birey düşüncesinin Hristiyan teolojinin Tanrı karısında sorumlu birey kabulünün tarihsel halefi olduğunu savunmaktadır (Taylor, M. C., 2007: XVI).

İnancın değişen koşulları en genel ve kuşatıcı biçimiyle iyi ve kötü hakkındaki meta-çerçeveyle alakalı olarak bir toplumda sağduyusal olarak kabul edilen ve öznel ve cemaate bağlı kod ve kavramları geniş ölçekli ve sınırları uzlaşıyla tayin edilmiş kamusal meşruiyet çerçevesinde gözlemlenebilir. Bu çerçevede söz konusu durumun en açık örnekleri kamusal alanda dine referansların artmasının dinin artan etkisi olarak

mı yoksa belli bir dinsel geleneğin seküler bağlama adaptasyonu olarak yeniden-üretimi olarak mı değerlendirilmesi gerektiğiyle ilgili tartışmalar oluşturmaktadır. Kamusal alandaki tartışmalarda kullanılan ortak referans çerçevesinin hangi temel kabul ve kavramlarla oluşturulduğu bu tartışmalarda dindarların ve muarızlarının kullandığı kavram akıl yürütme biçimlerinin meşruiyetini tayin ettiği ölçüde dinsel görünürlüğün artması paradoksal bir biçimde dinin bir potansiyel olarak modernlik karşısında alternatif olmaktan çıkarak fiili bir biçimde onun alt kategorisi olarak inşa edilmesi anlamına gelebilecektir.

Bruce (2006; 2011), benzer bir biçimde günümüz toplumlarında geleneksel ve kurumsal dinler dışında ortaya çıkan New Age akımları ve maneviyatçılık olgularının sekülerleşme teorisinin yanlışlanması anlamına gelmeyeceğini savunmaktadır. Sekülerleşme teorisinin geçersizliğine işaret etme noktasında bu olgular dinin insan doğasının dine ya da aşkın bir kaynağa ihtiyaç duyan bir mahiyete sahip olduğunun örnekleri olarak verilmektedir. Bruce ise kendi savunduğu biçimiyle sekülerleşmenin insan doğasının dine ihtiyaç duyup duymamasından bağımsız bir biçimde işlediğini belirterek bu olguları dinin bireyselleşmesinin farklı bir safhası olarak okumayı önermektedir. Diğer yandan, Talal Asad sekülerleşmeyi belli ölçüler ve somut tarihsel pratikler bağlamına dinin yok olması olarak değil de modernleştirilmesi süreci olarak okumaktadır (Asad, 2007b; 2015). Dinin modernleşmesi bu eksende temel olarak dinin siyaset, ekonomi ve bilimsel ya da meşru bilgi alanlarından ayrılması ve kanunlar yardımı ve aracılığıyla kamusal alanın karşısına konumlanan özel alana yerleştirilmesi sürecidir. Casanova'nın da "kamusal dinler" (Casanova, 2014) kavramsallaştırması ile hem teorik ve tarihsel hem de ampirik olarak gösterdiği gibi dinlerin özel alana hapsedilmesi sorunsuz bir biçimde gerçekleştirilebilecek bir şey olmadığı gibi pek mümkün de olmamıştır. Bunun temel nedeni bu çalışmada farklı bağlamlarda ve farklı biçimlerde vurgulama ihtiyacı hissedildiği gibi dinin tecrübe boyutunun öznelliğine rağmen eğer bir evrensel kategori olarak ele alınacaksa ya da bir öz atfedilecekse dili esas aldığımızda dinin doğası onun kamusal olmasıdır. Dolayısıyla dinin sekülerleşme teorilerinde vurgulandığı gibi bireyselleşmesi en iyi ihtimalle dinin yeniden tanımlanması ve toplumsal alanda yeniden konumlanması anlamına gelecekken; en kötü ihtimal onun şizofrenik bir durum olarak konumlandırılması anlamına gelmektedir. Dinin tek evrensel tanımının onun toplumsallığı oluşunu savunmak; onun

varlık ve ahlak hakkında ki iddialarını işlevselciliğin yaptığı gibi paranteze almayı gerektirmediğine işaret etmek demektir. Aksine bu ön kabul dinin farklı zaman ve mekânlarda tarihsel koşulları dikkate alarak ancak onun ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik boyutlarının hakikat iddialarından daha çok toplumsal alandaki tezahür biçimleriyle ele alınması anlamına gelmektedir. Bu evrenselleştirme aynı zamanda dinin tarihselleştirilmesi sonucunu doğurmaktadır. Asad'ın da belirttiği gibi seküler ve dinsel/kutsal kavramları hem birbiriyle ilişkili hem de büyük ölçüde Hıristiyan arka plana sahiptir (Asad, 2007b; 2015). Bu diyalektik birbirini tanımlama ve konumlandırma, aralarında tarihsel süreçte ortaya çıkan daralan, kesişen ya da genişleyen sınırları da dikkate alarak belirtmeliyiz ki modernleşme sürecinde Batı'nın dünya hâkimiyetine paralel olarak dünyanın geri kalan alanlarına bir sorun ithali şeklinde transfer edilen bir ikili olarak ele alınmalıdır. Bu yönüyle de hem seküler hem de bununla bağlantılı olarak dinsel ve kutsal kavramları kendiliğinden açık ve evrensel olamazlar. Bunların evrensel bir kategori olarak ele alınmaları hem Batı'nın kendi içindeki mücadelelerle hem de Batı dışı toplumların modernleşme öyküleri ile bağlantılı olarak, Asad'ın tespitiyle belirtecek olursak, epistemolojik ve siyasal alanı tanzim eden kategoriler (Asad, 2007b: 11) olarak ortaya çıkmalarını sağlama amacına matuftur ki bu durum da söz konusu kavramları iktidar ilişkilerinin orta yerine yerleştirmektedir.

Sekülerizm tartışmalarında dinin işlevsel yorumunun anlamına ilişkin belirtmek gerekir ki; Parsons'a göre işlevsellik evrensel ve genel bir kuraldır. Bu durum hem Durkheim'in etkisi hem de Weber dâhil olmak üzere sosyal bilimlerin genel mantığını çözmemize ve dini işlevselci ve bu yanıyla da indirgemeci okunmasının arızi bir durum değil asli bir durum olduğunu belirtmemizi gerektirmektedir. Dinle ilgili olarak işlevselciliğin tüm indirgemeci ve tekleştirici açıklama modelleri ihtiva etme tehlikesine rağmen Durkheim'in temsil ettiği sosyolojik geleneğin günümüz için öngörüleri en çok gerçekleşen ve diğer yanıyla da tam da bundan dolayı kuruculuk vasfı en belirgin olan gelenek olduğunu gösteren bir tespit olarak aşağıdaki açıklamayı kaydetmeliyiz:

> "Fransız sosyolojik geleneğinde, evrensel bir seküler din fikri, Henri de Saint-Simon ve Auguste Comte'ye kadar izlenebilir; ancak tam kristalleşme, Émile Durkheim'ın olgun çalışmasında bulunur. Durkheim'ın fikirleri, Fransız

> toplumunun temelini sarstığı bir dizi siyasi ve askeri olaylar tarafından şekillendirildi. 1870'de Prusya'yla olan savaşta askeri yenilgi ve ertesi yıl Alsace ve Lorraine'in kaybı onu derinden etkiledi. Durkheim, toplumun yeni bir ahlaki ve evrensel düzenlemesini uygulamayı ve Fransız ulusunun yenilenmesine katkıda bulunmayı umdu. Bu sonuncusu, Üçüncü Cumhuriyet için sağlam bir temel sağlamada (1870-1940) ve Fransa'nın Prusya halkının yenilgisinden ve aşağılanmasından manevi ve politik olarak iyileşmesine yardımcı olmak için şarttır. Modern toplumda ahlaki ve toplumsal tutarlılık kaynağı olarak yurtseverlik ve milliyetçilik onun için kurtarma sürecinin önemli yönlerindendi. Robert Bellah, Durkheim'ı ahlak düzeninin büyük bir filozofu ve "üçüncü cumhuriyetin sivil dininin yüksek rahip ve teoloğu" olarak görmektedir. Onun modern bir peygamber olarak "yalnızca modern Fransa'ya değil, modern Batı toplumuna" da büyük bir sosyal ve ahlaki krizle baş etme yollarını gösterdiğini düşünüyordu." (Hvithamar, Warburg ve Jacobsen, 2009: 47)

Bu noktada din kendi içinde bir gerçeklik olarak veya geniş yaşamsal alanları kuşatan ve onları anlamlı kılan bir ana yatak olarak daha rahat sağlayabileceği kendisini üretme sorunundan, kendisiyle çatışılan, daha dar kapsamda toplumsal rollerle sınırlandırılan ve temel olarak gerçekliği kendisi dışında kurulan bir fenomene dönüşür. Diğer yandan sosyoloji tam da bu dönemde dinden boşalan anlam sahasını diğer sosyal bilimlerle birlikte doldurmaya talip olmuştur. Dolayısıyla, sosyolojinin modernlik ile sekülerleşme arasında kurduğu bağın sadece yanlış tespitte bulunduğundan hareketle reddedilmesi; bu disiplinin yeni kavramsal çerçeve vasıtasıyla ortaya koyduğu kurucu vasfın büyük ölçüde görmezden gelinmesi sonucunu doğurmaktadır.

Berger'e göre, modern toplumların en önemli özelliklerden biri toplumsallaşma biçimleri ve kurumlar tarafından altyapısı oluşturulan bir biçimde çoğulculuğun dini bilinç ve pratikler üzerindeki dönüştürücü etkisidir. Berger'in bu bağlamdaki tartışmaları bu dönüşümün temel dinamiğini anlamamıza imkân tanımaktadır. Sosyoloğa göre çoğulcu toplumsal yapılarda din, pek çok tercihten biri haline gelir ve "verili olma" durumunu kaybeder (Berger, 2014: 37). Berger, bu tespiti 'olasılık yapıları' olarak kavramsallaştırdığı ve bir grup ya da bireyin yaşantısını anlamlı kılacağı meta-çerçeve sunan yapıların çoğulculuğun ortaya çıktığı modern toplumlarda sayı olarak arttığı okuması üzerinden yapar (2014: 32). Bununla birlikte, bu çoğulculuğun bireysel inancın 'içeriği' yerine 'nasıllığını' (formunu) etkilediğini iddia eder: Süreç inancın kurumsallığını kaybetmesi ve öznelleştirilmesi ile sonuçlanır (2014: 32, 37); ancak bu durum zorunlu bir biçimde inancın içeriğini örneğin temel

doktrin ve ilkeleri dönüştürmez. Berger ayrıca 'çoğulculuğun yalnızca dini kurumların karakterini değiştirmekle kalmadığını aynı zamanda dini kurumların toplumdaki diğer kurumlarla olan ilişkilerini de dönüştürdüğünü belirtir (2014: 46) ve kurumsal farklılaşma ve çoğulculuk arasındaki bağlantıları tartışmaya bu bağlamda devam eder.

Berger'in bu tespitleri sekülerleşmenin zorunlu bir biçimde dinin yok olması olmadığını ve belki de yine kendisinin ifadesiyle belirtecek olursak sekülerleşme yerine çoğulculaşma ifadesini kullanmanın modern toplumlardaki dinin kaderi ile ilgili okumalarda daha işlevsel olduğu savı üzerine yaslanmaktadır. Bu okuma biçimine temel olarak katılmakla birlikte söz konusu tespitlerin dini dışarıdan okuma olarak ele alınması gerektiğini savunmaktayım. Dinin kendi açısından toplumsal yapı üzerindeki denetimini kaybetmesi, meta-çerçeve olmaktan çıkmasını söz konusu dinsel geleneğin kendisine referansla nasıl betimlediğini ele almamız da gerekmektedir. Bu bağlamda Berger'in tespitlerinin geniş ölçüde Protestan tecrübesine yaslandığını örneğin bu bağlamda Katoliklik ve İslami açılardan konuya yaklaştığımızda temel doktrin ve inanç ilkelerinin sadece ifade biçimleri ve biçimsel olarak değil içerik olarak da etkilendiğini gözlemlemek mümkündür. Bu noktada Katolikliğin evrim düşüncesini kendi içinde yeniden kurması veya İslam ve kadın mevzularını ele aldığımızda karşımıza farklı türden bir adaptasyon hikayesi çıkmaktadır.

Peter Berger inancın varlığını devam ettirmeye yoğunlaştığı oranda biçimsel veya sentaksa dayalı bir okuma yapmaktadır. Taylor ise inancın koşullarının hesaba katılması gerektiğini hatırlatırken hem diyalektik bir sürece hem de içeriğe veya semantiğe yoğunlaşan bir okuma yapmaktadır. Taylor yapısal açıdan çoğullaşan toplumsal alanı tarihsel açıdan ise geleneği ve onun algılanma ve ifade etme biçimlerini analizlerinde merkezi noktaya yerleştirmektedir. Sekülerleşmenin dinsel geleneklerin tarihsel tecrübeleri bağlamında kutsal-dini-seküler alanlar arasındaki sınır çizme ve bu sınırı tespitte hangi kurum ve yapıların öne çıktığı çerçevesinde okumayı öneren Talal Asad tam da bu okuma biçimine yaslanmaktadır (Asad, 2007b; 2015).

Sekülerleşme ile ilgili tartışmaların tamamının gizli öncülü geçmişte dinler için altın bir çağın bulunduğu (Gorski, 2000: 139) ve bu açıdan da dinin hegemonik gücünün bu altın çağdan sonra modernlikle birlikte yitirildiği kabulüne dayanmaktadır. Bu altın çağ bizdeki İslamcı hareketlerdeki gibi asr-ı saadet özlemi olarak da ortaya çıkabilir; pozitivizmdeki gibi dinin geride kalması gereken bir yanlış

bilinç ve bilgi sistemi olduğu kabulünden hareketle coşkuyla da karşılanabilir. Ancak burada sosyolojinin kök biçimini oluşturan pozitivizm anlayışı ve genel olarak sosyoloji açısından sekülerleşme söylemi çevresinde önemli bir açmaz bulunmaktadır. Teori ideal bir din ve bu dinin gerçekleştiği ideal bir dönemi inşa etmek durumundadır. Ya da kendi ölçüsünü kendisi inşa eden bir söylem olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durum ölçmenin mantığına aykırı bir durum teşkil eder. Ölçme dış bir referans sistemine göre mümkün olan bir şeydir. Diğer bir ifadeyle sekülerleşme paradigmaları bir paradoks içerir: dünya tüm zamanlarda ve mekânlarda zorunlu olarak sekülerdir. Ancak bir yanılsama üzerine inşa edilmiş bir dinsellikten bahsedebiliyoruz. Modern zamanlarda olacak olan materyalist ontolojinin ve buna bağlı epistemolojinin geniş kitlelere ulaşmasıyla birlikte bir yanılsamanın ortadan kalkmasıdır. Yani seküler olanın bilincine varma durumu ortaya çıkar. Dolayısıyla tarih ancak buna uyduğu zaman ilgi sahasına dâhil edilecektir. Uymadığında görmezden gelinebilir. Bu yaklaşıma göre dinsellik geride kalan bir dönem ve duruma işaret eder. Sosyoloji de bundan dolayı dinin insan hayatındaki yerini görmezden gelecek bir yaklaşıma doğru ilerlemiştir. Bunu mümkün kılan iki hareket noktası söz konusudur. İlki kutsal inşası ikincisi ise rasyonel ve otonom bir insan kabulüdür.

Altın çağ teorisine karşı aşağıdaki hatıratta geçen ve Abdulhamid Dönemi saray memurları arasında Ramazan orucu ile ilgili olan tespitlere, kültürel düzeyde yaşanan diğer değişimler de eklendiğinde sekülerleşme teorileri açısından olmasa da dindar ve Kemalist muhayyile ve söylemler için rahatsızlık verici bir resim ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, sekülerleşme teorileri evrensel boyutları dışında ve ötesinde yerel olanın var oluş ve anlamlandırılış biçimiyle de yakından ilgilidir. Aşağıda dönemi itibarıyla Türkiye'de nispeten dinin egemen olduğu ya da İslami sayılan bir dönemle alakalı ilgi çekici bir hatıra bulunmaktadır:

> "Yıldız sarayında şehzadelerden yaverlere kadar herkes serbest oruç yer, kimse namaz kılmazdı. Mabeyincilerin dairesine ramazan günleri alenen yemek tablaları giderdi. Sultan Hamid, ramazan günü saraya gelen Sadrazamın karnı tok olduğunu, Dine riayetten evvel Padişaha sadakat lazımdı. Şurayı devlette bir Sahip Molla vardı. Tam manasıyla dindar, hatta mutaassıp bir adamdı. Ancak Sultan Hamid bunun sadakatinden emin olmadığı için onu hiç sevmezdi. Buna mukabil mabeyinci Ragıp Paşa rakı yapıp satan ve o devirde softaların gözüne batan bir adamdı; halbuki sadakati tam olduğu için Sultan Hamid onu gözbebeği gibi severdi. Hattâ bir gün kitabet dairesinde alenen oruç yenildiğini kendisine

> fitneledikleri zaman Sultan Hamid: Kâtip beyler ramazan günleri de çalışmak mecburiyetindedirler. Bir de oruç tutmağa kalkarlarsa benim işlerim yüzüstü kalır, demişti" (Mayakon, 1940: 68-69).

Yukarıdaki anlatı içinde dikkati çekecek olan husus günümüzde benzer bir durumun sekülerleşme olarak yorumlanmasına hiçbir engelin olmamasıdır. Peki, gerçekte bu sekülerleşme olarak okunabilir mi? İslam'da fıkıh içinde bireyin hayatının pratik düzlemde ahkam-ı hamse denilen ve temelde eylemle alakalı beşli bir kategoriyle anlamlandırıldığını biliyoruz. Bu kategoriler içinde yukarıdaki hikâye duruma göre ya günah ya da helal arasında konumlanacaktır. Burada önemli olan husus hala bu kategorilerin hem bireysel düzlemde hem de toplumsal düzlemde iş görür halde olmalarıdır. Bireysel düzlemde iş gördüğü halde toplumsal düzlemde iş görmemesi sekülerleşme olarak okunmalıdır. Bunun iki temel sebebi bulunmaktadır. İlki sekülerliğin bireysel anlamda tarih boyunca olduğu veya olabileceği ile ilgili tespit ve delillendirme zor olmasa gerektir. Bunun izleri Aydınlanma dönemi düşünürlerinin antik Yunana yaptıkları atıflarda en yalın ve açık biçimiyle bulunabilir. Dolayısıyla sekülerleşmeden bahsetmek için çeşitli toplumsal kurumlar ve toplumun geneline yayılan bir zihniyetin egemenliğinden bahsetmek gerekmektedir. Diğer yandan bireyin dini kodlarını muhafaza ederek dini kodlara karşı kayıtsız bir toplumsallık içinde bulunması ve bu kodlarla o toplumsallığa dâhil olması en nihayetinde o bireyi ilgilendirir. Bunu dindarlaşma olarak okumak tarihsel açıdan yeni sayılması gereken ve daha önce vurgulandığı gibi dinlerin tarihsel repertuarları ve bagajları dikkate alındığında bireysel dinin imkânsızlığını dikkate alarak bizzat bu okuma biçiminin kendisini sekülerleşmenin bir ifadesi olarak okumamız gerekmektedir. Charles Taylor'un kavramsallaştırması ile din bu durumda **optional extra** (Taylor, 2014: 2, 6) olarak belli bir toplumdaki var oluşun zorunlu koşulu olmaktan çıkmıştır ve bu çoğu dini gelenek için modernlikle yaşıt bir yeni durumdur. Bu tespitler tam da sekülerleşmenin ne olduğu veya hangi kalıplar dâhilinde aranması gerektiğini anlatan ve onu toplumsal ilişkiler merkezde olmak üzere anlamayı öneren bir okuma biçimidir. Din bir toplumsal talepler bütününü, değerlerden ve bireyden başlayarak sonsuza uzanan yelpazede inşa eder. Dolayısıyla, birey ve toplum arasındaki ilişki salt bireyi merkeze almaz ya da bireyin topluma herhangi bir katılımını esas almaz. Bu durum sekülerleşme ile ilgili yapacağımız hem teorik analizlerin hem de örnek durumlar

üzerinden okuyacağımız toplumsallaşma biçimlerini ilk elden dini geleneklere dolayısıyla tarihe yaslanmalarının gerektiğini anlattığı gibi farklı sekülerliklerin mümkün olduğunun da altını çizer. Talal Asad'ın (2007b) belirttiği sekülerliğin farklı biçimlerine dikkat kesilmemiz gerekmektedir**.**

Sekülerleşme kavramının tarihsel olarak ortaya çıkmasına elveren olaylar dizisi uzunca bir tarihsel evreyi kapsamasına rağmen Avrupa tarihinde kurucu siyasal bir olgu olarak ortaya çıkması 1648 Westphalia antlaşmasına dayanmaktadır. Bilindiği üzere bu antlaşma ulus devletler çağının başlangıç noktasına yerleştirildiği gibi Batı'da o ana dek siyasal ve sosyal alanda meta çerçeveyi belirleyen olarak dinin, ortaya çıkmakta olan ulus lehine siyaset arenasından uzun sürecek çekilişini de ifade etmektedir. Bu süreç Scott'un tespitiyle dinin aynı zamanda ulusal ve uluslararası ilişkilerde "düzen, uygarlık ve güvenlik açılarından en büyük tehdit olarak" (Scott, 2005: 55) negatif bir biçimde düşünüldüğü bir sürece tekabül etmektedir. Bu süreçte, kavram dini otoriteye, özel olarak da Roma Katolik Kilisesi'ne ait olan mülklerin ulusal laik otoritelere devri anlamında da kullanılmıştır. Kavrama öncül olarak kullanımda olan seküler kelimesi ise daha uzun bir geçmişe sahiptir. Seküler kelimesi ise Hıristiyan teolojisi içinde aşkın veya kutsal olanın zıddına sıradan olan, profan olan anlamında kullanılmıştır.

1.2.1. Sekülerleşmenin Zihinsel Arka planı

> "1900'lü yıllara kadar okul çocuklarının bir inanca sahip olmaması gerektiği kararlaştırmışlardı, çünkü Bilim -o her ne ise- Din'i onaylamıyordu." (Chadwick, 2004: 177)

Berger'e göre bu durum gündelik hayatta yaşanan dönüşümlerin geleneksel biçimiyle imanı/inancı bu hayatın akışı açısından ilgisiz ya da daha kötüsü temellendirilmesi pratik olarak imkânsız bir hale sokmaktadır (Flanagan, 1996: 52). Dış sembolik düzlemin yarattığı gerçeklik ve bunun tecrübeyi anlamlandırması ile birlikte sekülerliği bir imkân dâhilinde tarihsel olarak mevcudiyeti noktasında Bellah'ın Antik Yunan sofistleri hakkındaki tespiti bu noktanın daha açık bir biçimde kavranması noktasında önemlidir. Sofistleri, Antik Yunanistan'da kültürel

sekülerleşmenin başlatıcıları olarak ele almanın mümkün olduğuna işaret eden Bellah, onların aynı zamanda dinin ve kültürün psikolojik, sosyolojik ve antropolojik olarak okunmasını imkân dâhiline sokan ve bu açıdan da sekülerleşmenin tekrar entelektüel ajandaya dâhil olduğu 19. yüzyıldan yüzlerce yıl önce toplumsal olmasa da entelektüel boyutuyla sekülerleşmenin başlangıç noktasında yer alan aktörler olarak betimlemektedir (Bellah, 2011: 382-383). Bu tespit sekülerleşmenin sadece modern toplumlara has bir sürecin betimlenmesinde kullanılan analitik bir kavram olmanın ötesinde, bu okumayı mümkün kılan bir tarihsel hafızanın tespiti ve inşası ile kendisini meşrulaştıran bir tarihsel düşünme biçimi olduğuna işaret ettiği gibi tam da Donald'ın ifade ettiği dışsallaştırılan sembolik hafıza (Donald, 1991: 312) ve bunun bilişsel kategoriler ve entelektüel kapasitemiz üzerindeki etkisine güzel bir örnek teşkil etmektedir.

Bu durumu bireysel düzlemde ele aldığımızda anlamın veya hakikatin karşısına mutluluğun ya da işlevselliğin çıkartılması olarak yorumlayabiliriz. Berger'in kastettiği anlamda dinin ve ona dayalı teodisenin başat özelliğinin mutluluk sağlamaktan ziyade, özellikle yaşanan acıları ve ızdırapları anlamlı kılmak olduğu (Berger, 2011: 129-130) tespiti, dinin gündelik hayattaki işleyişi ile ilgili bir durum olmaktan ziyade yaşamın kriz anlarındaki konumuyla alakalıdır. Bu çerçevede Armstrong, liberal toplumlarda Tanrı'nın bireysel arzu ve eylemleri onaylayan bir noter ya da her türlü kararında bireyin mutlak anlamda onaylayıcısı olan bir güç olarak yeniden kavrandığına işaret ederken sadece yaşamın kriz anlarına değil gündelik boyutuyla din ve birey arasındaki ilişkinin mahiyetinin değişen doğasına işaret etmektedir. Bu durum insanın var oluşunun değişen anlam çerçevesi ile yakından alakalı olarak dinin ana aktör olduğu sahnenin tasfiye edilmesi anlamına gelir. Baudrillard, Hıristiyan teolojiden hareketle insanın ilk günah düşüncesinden kurtuluşunun aynı zamanda değerli olduğu bir varlık şemasının yitirilmesi anlamına da geldiğini belirtirken bu gelenek bağlamında önemli bir noktaya işaret etmektedir.

> "Bireysel ruhun kaderi büyük ölçüde yıprandı. Eskiden insan, yalnızca olduğu şeyi olmaya adanmış değildi. Tanrı ile Şeytan insanın tepesinde vuruşuyorlardı. Eskiden ruhlarımız için çarpışılacak kadar önemliydik. Oysa bugün, kendi selametimiz bizden bekleniyor. Yaşamlarımız ilk günahın izlerini taşımıyor artık;

> yaşamlarımızın son ihtimalini kaçırma riskinin izlerini taşıyor yalnızca- ayrıca, planları, idealleri, programlan biriktiriyoruz; elimizdeki gereksiz kâğıtları atıyor ve evrensel performansa geçiyoruz." (Baudrillard, 2012: 51)

Vattimo'un aşağıdaki tespiti sekülerleşmenin mahiyeti ile ilgili önemli bir başka noktaya işaret etmektedir:

> "Gehlen, 'post-tarihin' 'ilerlemeyi rutine dönüştüren' koşul olduğunu iddia eder: İnsanoğlunun doğayı teknoloji vasıtasıyla nizama sokma yeteneği artmış ve bu yeteneğin yeni başarıları daha az 'yeni'yi göstereceği noktaya kadar da artmaya devam edecektir. Bir tüketim toplumunda sistemin varlığını sürdürmesi için daimi yenilenme (giysi, araç ve binaların biteviye yenilenmesi gibi) zaten fizyolojik olarak gereklidir. Yeni olan 'devrimci' yahut yıkıcı değil, şeylerin aynı kalmasını sağlayan şeydir… Gehlen'in 'post-tarihsel' dediği durum sadece teknolojik gelişmenin aşırı bir safhasını değil, bizim daha ulaşmadığımız ve fakat ulaşmamız beklenen bir safhayı da yansıtır; ilerleme aynı zamanda rutin haline gelir, çünkü teorik olarak teknolojik gelişmeyi mümkün kılan ilerleme fikrinin 'sekülerleşmesidir.' Bu nedenle, fikirler tarihi —bir muhakeme tarzının mantıksal gelişimi olarak tarif edilebilecek bir süreç vasıtasıyla— kendi kendini geçersiz kılar. Hıristiyanlık için tarih, kurtuluş tarihi olarak görünür; ama daha sonra mükemmelliğin dünyevi şartlarının arayışına ve giderek yavaş yavaş ilerleme tarihine dönüşür." (Vattimo, 1999:.63)

Bu noktada din karşıtı Batılı aklın temel dayanak noktasını ikili bir çerçevede ele almak mümkündür. İlki dini dünyaya ve evrene dair bir anlamlandırma sistemi olarak ele alan ve modern bilimsel düşüncenin ilerleyişi ile birlikte geride bırakılması gereken arkaik bir tortu olarak kodlayan entelektüel tavırdır. Bu çerçevede din bir bilme biçimi olarak daha çok bilişsel bir kategori dâhilinde ele alınmaktadır. Diğer yandan bilişsel bir kategori olarak dinin neden geride kalması gerektiği ile ilgili normatif ve tarihsel bir meşrulaştırma aracı olarak cehalet ve şiddetle özdeşleştirilmesi hususu öne çıkmaktadır. Robert Nisbet bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

> "Eğer dinin doğası ve kaynağı hakkında Lucretius'tan Russell'a eleştirel rasyonalist geleneği karakterize eden tek bir görüş varsa, o da, bütün dinlerin, aklın askıya alınmasından, bilimin ya da doğru bilginin olmayışından, kısacası, hurafeden kaynaklandığı görüşüdür. Aydınlanma filozofları, dini, ruhun tabiatından ya da hatta toplumun tabiatından gelen bir güç olarak görmüyorlardı. Aksine onlar, dini, yalnızca kâinat ve insan hakkında geliştirilmiş bir dizi entelektüel önerme olarak görüyorlardı ve açıkça yanlış önermeler oldukları için, akla inancın yaygınlaşmasıyla birlikte sonunda ortadan kalkacakları öngörülebilirdi." (Nisbet, 2013: 303-304)

Amerikan tecrübesinin farklılığı yukarıda Avrupa kıta tecrübesinin anlamlandırılması sürecini inşa eden aktörler arasındaki farklılık ve kurumsallaşma biçimleri ile birlikte tecrübenin anlamlandırılmasını sağlayan vekil kurumların[16] farklı doğasından kaynaklanmaktadır. Amerikan tecrübesinin istisnai kabul edilmesi bu ülkede dinin geleneksel biçimiyle değişmeden yaşanması ya da değer çoğullaşmasının yaşanmamasından ziyade Batı Avrupa sosyal teorisinin dolayısıyla sosyologların sekülerleşmeyi geleneksel dinin hem kurumsal hem de bireysel düzlemlerde yok olması olarak yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla geleneksel dini algılayışın Amerikan örneğinde olduğu gibi politik arenada sivil din formunda toplumsal hayatta ise göçmenlerin dayanışma/adaptasyon biçimleri dolayısıyla bu ülkenin bireylerin toplamı olan bir toplum değil de cemaatlerin büyük cemaati olması (Wagner, 2001a: 114) ya da hâkim Protestan unsurun dayanışma ve hâkimiyet tesis etme/sürdürme biçimlerinde dönüştürülerek varlığını devam ettirmesi normdan sapmanın makul gerekçeleri olarak işaret edilmektedir. Bu aynı zamanda sekülerleşme teorisinin normatif doğasına da işaret etmektedir. Dolayısıyla klasik sekülerleşme paradigmasına dayalı olarak açıklayıcı bir teori olma hedefindeki istisnailik söylemi hem sekülerliğin Batı Avrupa modernlik tecrübesini normatifleştiren (Torpey, 2010: 269) doğasını açığa çıkartmakta hem de modernlik ile sekülerleşme arasında kurulan doğrusal bağlantıyı geçersiz kılmaktadır.

Yukarıdaki tespit hem kopuşun hem de sürekliğin modern dönemlerdeki merkezi odağı olan bürokrasiye işaret etmektedir. Modern toplumların ortaya çıkmalarını sağlayan dönüşümlerin önemli bir bölümünün kökenleri Coğrafi Keşiflerin gerçekleştirilmesi ve matbaanın yaygın olarak kullanılmaya başlamasıdır. Özellikle matbaanın dolayısıyla basılı eserlerin Batı'da hızla artması ile birlikte okur-yazarlıktaki artışın gündelik hayatta dinsel yapının kapalı bir devre içinde kurduğu ve sürdürdüğü dünyanın büyüsünün yitirilmesi ve bununla ilgili bilinçte süreç sonunda ortaya çıkacak olan radikal bir dönüşüme sebep olmuştur. John B. Thompson'un

[16] Burada, vekil kurumlar geniş toplumsal kesimler için hakikatin sözcülüğünü yapan ve bilgi sistemlerini inşa eden kurumlar ve aktörler anlamında kullanılmaktadır. Bu kavramla, aynı zamanda, sekülerleşmeyi anlamlandırma biçimlerinin bu noktadaki aktör ve kurumlardan bağımsız olamayacağına işaret edilmektedir.

aşağıda alıntılanan 16. yüzyılda heretik düşüncelerinden dolayı idam edilen ancak okuması olan bir köylüyle alakalı cümleleri bunu çok açık bir şekilde göstermektedir:

> "…On altıncı yüzyılın bu değirmencisinin dünyasından ayıran mesafeye rağmen, bizleri ona bağlayan çok önemli toplumsal bir özellik bulunmaktadır: Menocchio, çağdaşı çoğu köylünün aksine, okuyabiliyordu. Menocchio, başka eserlerin yanı sıra Sir John Mandeville'ye atfedilen popüler bir seyahatname olan II Cavallier Zuanne de Mandavilla'nın tercümesini de okumuştu. On dördüncü yüzyılın ortasında yazılan bu kitap, on altıncı yüzyılda pek çok defa yeniden basıldı ve Avrupa'da elden ele dolaştı. Menocchio bu eser aracılığı ile insanların farklı adetleri deneyimledikleri, farklı yasalara itaat ettikleri ve farklı inançlara sahip oldukları uzak yerler hakkında bilgi sahibi olmuştu; bazı insanların güneşe, bazılarının ateşe, bazılarının imajlar ve idollere taptıkları diyarları okumuştu; yamyamlar, pigmeler ve köpek başlıklı erkeklerle dolu adaları okumuştu. Bu betimlemeler onu derinden etkilemiş ve kendi inançlarının temellerini sorgulamaya yöneltmişti… Menocchio'nun 1584'teki yargılanmasına kadar olan süreçte matbaacılık Avrupa'da bir yüzyıldan fazla süredir faaliyet göstermekteydi. Matbaalarda çoğu bireyin yaşam koşullarını tedricen dönüştüren basılı malzemeler üretilmekteydi. Önceleri matbaanın etkisi, iktidarı ellerinde bulunduran eğitimli seçkinlerin de içinde bulunduğu büyük kentsel merkezlerde çok güçlü olarak hissedildi. Ancak basılan materyaller hızlı bir şekilde yayıldı ve çok geçmeden -bu mütevazı, kendi kendine öğrenen değirmenci- Menocchio gibi sıradan insanlar basımın açtığı dünyalara ulaşabildiler. Menocchio'nun görüşleri bugün ne kadar tuhaf görünürse görünsün, Menocchio, içinde gündelik yaşamın paylaşılan mekânlarının çok ötesinde izler bırakan ve fikirlerin dolaşımının artık yüz yüze iletişim bağlamlarındaki sözcüklerin değiş tokuşuyla kısıtlanamayacağı yeni bir dönemin habercisiydi." (Thompson, 2008: 12-13)

Yukarıda Thompson'un anlattığı çerçevede Menocchio'nun tipinde bir köylünün ortaya çıkmasını imkân dâhiline sokan matbaa, coğrafi keşifler, ticaret rotaları, ulaşımın geçmişe nazaran kolaylaşması, merkezi yönetimlerin güçlenmesi veya ortaya çıkması gibi uzun sürece yayılan bir kurumsal ve toplumsal altyapı inşa süreci bulunmaktadır.

Bu zihniyetin önemli momentlerinden biri de otantiklik/otonomi vurgusunun yanı sıra sürekli bir yenilik peşinde koşulmasıdır. Charles Taylor'un "nova etkisi" (Taylor, 2014: 356) olarak da kavramsallaştırdığı bu husus, bireyleri kendilerine özgü yolu izlemek ve farklı olanı inşa etmek noktasında ahlaki ve dini pratikler ve kurumlardan ve en temelde de geleneksel yapılardan uzaklaşmasını ahlaki bir talep olarak dayatmaktadır. Teknolojik olarak yapılandırılmış ve neredeyse determinist bir hale getirilmiş bir toplumsallık içinde yenilik tutkusu sistemin değişmesi ile ilgili talepleri içermemektedir. Bu durum daha çok nesnelerin görsel olarak yenilenmesi ve

bu çerçevede arzunun sürekli hale getirilmesi ile alakalıdır. **Neophilia** (yenilik sevgisi) modern toplumların en önemli karakteristiği olarak hem **teosophia**'nın (Tanrı sevgisi) hem de **philosophia**'nın (bilgelik sevgisi) yerini alır. Tekrara dayalı olarak inşa edilen, referansı geçmiş olan geleneksellikten ve sabitlikten nefret etme kendisini hem bilgi üretiminde hem de çağın kendini tahayyül etme ve resmetme biçiminde belli eder. Yenilik arzusu aynı zamanda köhne olanın aşılması olarak ahlaki bir olgu olarak da ortaya çıkar. Ahıska'nın belirttiği gibi yenilik benlikle, ahlaki standartlarla, dille, tarihle ilgili yeni algı, söylem ve hiyerarşi kalıpları (Ahıska, 2010: 78) ile mümkün hale gelmektedir. Zamanın hızlandığı, mekânın daraldığı, akışkanlığın başat bir karakter haline geldiği bir dünyada Virilio'nun işaret ettiği gibi "dünyayı temsil etme araçları" gerçekte "bilimsel yok oluş estetiğinin" uzantısı olarak inşa edilirler (Virilio, 2003: 9). Hız ve haz olguları postmodern dönemin ya da tüketim toplumunun işleyiş biçimine göndermede bulunduğu gibi bu "nesneler sistemi" (Baudrillard, 2010) dâhilinde inşa edilen öznenin temel karakteristiklerine de işaret etmektedir. Bu özne, sistemin determinist yapısı ve yarattığı özgürlük talebi arasında sıkışmış bir rolü üstlenmiştir. Bu durum Daryush Shayegan'ın geleneksel dinsel bilincin taşıyıcısı olan aktörler ve yaşadıkları toplumsal bağlamın gerçekliği arasında var olan ve telafi edilmesi imkânsız olan yarıktan hareketle bu aktörlerin şizofren bir benliğe sahip olduklarını savunmasına benzer bir durum ortaya çıkartır. Kapitalist gerçeklik inşa ettiği özne tipolojisini determinizm ve özgürlük arasındaki yarıkta şizofrenik bir dünyaya mahkûm eder. Ancak bu şizofreni Shayegan'ın doğulu dindar Müslüman aktörlerinin maruz kaldığı geçmişin yapılandırdığı bilinç ile anın dayattığı gerçeklik arasındaki çatışmadan doğmaz, sistemin gerçekliği ve vaadi arasındaki çatlaktan doğar. Olan tam da budur: "Ödünç aldığım fikirlerin çoğunun, olgularda toplumsal bir karşılığı bulunmaz ve başımı döndüren boş konuşmalardaki bir sürü aşırılık, kavramsal eksikliklerimin kanıtıdır olsa olsa" (Shayegan, 1991: 16).

Modern dönemlerde sekülerleşmeyi mümkün kılan en önemli değişimlerden biri din adamlarının toplumsal yaşantıyı mümkün kılan üç temel alan olan bilişsel, etik ve estetik kodları inşa ettiği geleneksel toplumlardan modern döneme geçişte ortaya çıkan entelektüeller ve onların söz konusu üç temel alanı kurmadaki rolleridir. Johnson bu değişimi şöyle özetlemektedir:

> "18. yüzyılda, kilisenin gücünün azalmasıyla hem bu boşluğu gidermek hem de toplumun dikkatini çekmek için yeni bir akil adam tipi ortaya çıktı. Seküler entelektüel diyebileceğimiz bu tip, ateist, deist veya septik olabilirdi. Ancak o da en az papaz veya kilise ileri geleni kadar, insanlığa neyi nasıl yapması gerektiğini anlatmaya hazırdı... Geçmişten gelen ortak bilgelik, geleneğin mirası, ataların tecrübesinden süzülerek gelen kanunlar, tüm bunlar artık onun kendi anlayışına göre vereceği karara bağlıydı: Ya bunlardan bazıları seçilip onlara uyulacak ya da bunlar tamamıyla reddedileceklerdi… Entelektüel, papaz atalarının aksine, Tanrı'nın kulu veya tercümanı olmayıp, bizzat Tanrı'nın yerine geçti. Örnek aldığı kahraman, kutsal ateşi tanrılardan çalıp dünyaya getiren Prometheus idi." (Johnson, 2008: 1-2)

Entelektüellerin gerek sosyal bilimci olsun gerekse tamamen spekülatif veya felsefi alanda üretsin modern toplumlardaki belirleyiciliği tespitlerinin sezgisel mi, ampirik mi yoksa sadece kendi biyografilerinden kaynaklı anlatılar mı olduğu onların modernliğin zihinsel katkıları düşünüldüğünde ikincil düzeyde bir öneme sahiptir. Özellikle tezde tespitlerini alıntıladığımız onlara referans vermeden bu tezin yazılmasının imkânsız olacağı sosyologlar veya teorisyenler bilimsel üretim yapmalarının yanı sıra bu çağın en üst seviyeden şahitleri ve aynı zamanda bu çağdaki insanların kendilerini ifade ettikleri kelimelerin, bakışların, kavramların ve algılayışların inşa edicileri konumundadırlar. Bu inşa edicilik iki boyuta sahiptir. İlki geçmişten beslenen bir tahayyül dünyası ile tarihsel öyküye yaslanmaları ve böylece sadece tarih anlatıcısı değil neredeyse bizzat hafıza haline gelmeleri ile mümkündür. İkincisi gelecekle ilgili öngörüleriyle anın/şimdinin anlamını inşa eden kuruculuk rolüyle donatılmış olmalarıdır. Her iki açıdan da entelektüeller geçmişte velilerin ve peygamberlerin ifa ettikleri role benzer bir rolü ancak geçmiştekinden farklı olarak öyküleriyle bütünleşeceğimiz kişiler olmaktan çıkarak yerine getirirler. Ancak modern entelektüel aynı zamanda tam da öykülerine özeneceğimiz kendi öykümüzü onların hayat hikâyelerine bakarak kuracağımız isimler olmaktan çıktıkları için bize yabancılaşan aktörlerdir. Onlarla bizim aramızdaki bağ modern çağın doğasına uygun olarak rasyonelleştirilmiş bir ilişki biçimidir. Entelektüel bilgeden ayrılması bilginin ahlaktan ayrılması anlamına gelir. Aktörlerin rolündeki bu değişim aynı zamanda modernliğin bilişsel, etik ve estetik rasyonalitesinin geleneksel dinlerin inşa ettiği dünyadan kopması anlamına gelmektedir.

Charles Taylor bu bağlamda sekülerleşmeyi Tanrı'nın varlığının hissedildiği üç büyük alanın modernlik sürecinde altının oyulması olarak yorumlamaktadır. Bunlar

toplumsal, siyasal ve bilimsel metafizik alanlardır (Taylor, 2014: 31-32). Bu üç alanda ortaya çıkan dönüşüm ise Taylor'a göre Batı'nın tarihsel öyküsü içerisinde beş belirleyici sürecin sonunda ortaya çıkmıştır. Bunlar inancın koşullarını değiştirerek bugün anladığımız anlamıyla hem sekülerleşmenin hem de modern toplumsal tahayyülün ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bunlardan ilki dünyanın ahlaki ve ruhsal güçlerle dolu olduğu inancının geride kaldığı bir süreç olarak Weberci anlamda dünyanın büyüsünü yitirmesi ve ilahi aşkınlığın ya dışlandığı ya da paranteze alındığı bir dünya kavrayışının ortaya çıkmasıdır. Taylor'un tabiriyle içkin bir referans çerçevesinin ortaya çıktığı bu süreç aynı zamanda "tamponlu benliğin" (Taylor, 2014: 34) ya da otonom ve atomik özne fikrinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. İkinci büyük süreç cemaate dayalı bir varlık olarak toplumların kendilerini Tanrı'nın karşısında hissettikleri ritüeller ve ibadetlerle örülmüş bir toplumsal dünyanın gittikçe geride kalmasıdır. Üçüncüsü, geleneksel toplumlarda olmayan bir eşitlik düşüncesinin en azından söylem düzeyde ortaya çıkmasıdır. Bu durum modern eşitlik idealini beslediği oranda değer ve bilgi merkezli hiyerarşik geleneksel toplumsallığı ve onun inşa ettiği kurum ve pratikleri işlevsizleştirecektir. Dördüncüsü Hıristiyanlığın zaman algısının altının oyulması; daha mekanik ve kapalı bir zaman algısının ortaya çıkmasıdır. Bu durum zamanın ilahi âleme açılan dikey boyutunu ve bundan beslenen bir biçimde zamanın sonundaki büyük hesabı anlamsızlaştırarak zamanın çizgisel bir biçimde akan seküler bir durum olarak yeniden kavranmasını sağlamıştır. Beşinci önemli değişim süreci kozmolojik algılamada ortaya çıkmıştır. Bu süreç sonunda geleneksel kozmolojinin yerini modern evren almıştır.

Geleneksel kozmoloji temel karakteristiği "sınırlı, düzenlenmiş, hiyerarşik ve anlamlı" bir yapı olarak kavranabilecekken modern evren sınırsız, hiyerarşik ve anlamlı olmayan bir biçimde kavranmaktadır. Bu sürecin sonunda dinle ilgili genel algılama ya da inancın modern var oluş biçimlerinin ana çerçevesi inancın nesnesinin hakikiliğinden duyguların sahiciliğine doğru bir kayma yaşamıştır. Duygu merkezli bu yeni algılama ve var oluş koşulu dinlerin *ana taşıyıcı aktörünün* birey olması sonucunu doğururken aynı zamanda bireyin psikolojik ihtiyaçlarına uygun bir din olgusunun hâkimiyetini hem kurumsal hem de söylem ve pratik alanında ortaya çıkarmıştır. Bu durum farklı biçimlerde tezahür etmektedir. Örneğin, Grace Davie, özellikle İngiltere tecrübesinden hareketle, bu durumu kurumsal, ritüelistik ve dogmatik boyutların

paranteze alındığı yeni bir dinsellik yarattığını vurgulamaktadır. Davie bu durumu kiliseye katılım anlamında dini pratiklerin gerilediği ancak inanç olarak varlığını devam ettirdiği bir yeni durum olarak "ait olmadan inanma" (Davie, 2005) olarak kavramsallaştırmaktadır.

1.2.2. Sekülerleşmenin Kurumsal Arka Planı

Sekülerleşme daha çok kendiliğinden olan bir değişime, sekülerleştiriciler ise daha planlı bir niyet olarak sekülerleşmeyi ortaya çıkartan veya sürdüren aktörlere vurgu yapmaktadır. Bu ikisinin diyalektik bir süreç dâhilinde birbirlerini mümkün kılan iki farklı ancak tamamlayıcı bir birlikteliğe işaret ettiklerini belirtmekte fayda bulunmaktadır. Sekülerleşme süreci zihinlerde başlayan ve rasyonel tartışma süreçleri ile toplumsal tabana yayılan bir süreç olarak okunamaz. Bu iddianın en temel nedeni sekülerliğin temel iddia ve çıkarımlarının tarihin erken dönemlerinden beri çeşitli zaman ve mekânlarda dile getirilmiş olmasıdır. Yani salt düşünsel bir dönüşüm olarak okunacak olan sekülerleşme oldukça eksik ve yanlış bir okuma biçimine yaslanacaktır. Sekülerleşme, bu açıdan tarihte potansiyel bir biçimde ancak dar bir çevrede bulunan düşünme ve buna bağlı pratiklerin esasen toplumun geri kalanına yayılması ve kurumsallaşması yoluyla kendisini üretecek ve meşrulaştıracak toplumsal altyapıya kavuşması olarak okunmalıdır. İktisadın dinin ve ahlakın denetiminden bağımsızlaşması, bireysel varlığı anlamlandırma noktasında din hariç milliyetçilik ve sosyalizm gibi güçlü söylem, imgelem ve örgütlenme kabiliyetleri yüksek kurumların ve bunlara dayalı olan farklı teknolojik, bilişsel ve pratik düzlemlerin artan hâkimiyeti sekülerleşmeyi doğal bir süreç olarak okumaktan daha ziyade doğallaştırılmış bir süreç olarak okumayı gerektirmektedir.

Bu noktada hem önemli bir kurumsallaşma süreci olarak hem de modern toplumların gerek epistemolojik olarak gerekse pratik düzlemde belkemiklerini oluşturan üniversiteleri örnek verebiliriz. Sekülerleşme sürecinin sekülerizmle veya dinin hegemonik rolünü kaybettiği bir süreci, bunu sağlamaya çalışan bilinçli bir projeyle irtibatlandırmak tam da yukarıda bahsettiğimiz şekliyle sekülerleşmenin önemli oranda sağduyusallaştırılmış sekülerizm ideolojisine yaslandığını görmemizi

gerektirmektedir. Bu doğrultuda sekülerleşmenin ulus devlet ve onun himaye ve hâkimiyeti altındaki çeşitli kurumlar eliyle önceden niyetlenmiş bir sonuç veya süreç olarak okunma imkânı da bulunmaktadır.

Bu noktada yukarıdaki analizlere destekleyecek bir biçimde sekülerliği bilinç düzeyinde mümkün ve sürekli kılan bir kurum olarak modern üniversiteler öne çıkmaktadır. Christian Smith'in editörlüğünü üstlendiği ve teorik çerçevesini çizdiği kitapta Amerikan üniversiteleri ile ilgili olarak yaptığı tespit genel boyutu ile tüm üniversiteler için geçerli bir süreci imlemektedir. Smith iki temel iddiada bulunmaktadır. Bunlardan ilki genel bir tarihsel bir sürece gönderme yapar. Amerikan kamusal hayatında etkin olan kurumların sekülerleşmesi doğal, kaçınılmaz ve modernleşmenin soyut bir ürünü olmaktan ziyade rekabet halindeki grupların çatışan ilgi ve çıkarlarından kaynaklı bir biçimde toplumsal açıdan meşru bilgiyi ve buna bağlı olarak da kurumları kontrol etme noktasındaki rekabetleri sonucu ortaya çıkmıştır (Smith C., 2003: VII). Smith bu genel tespitten sonra tarihsel olarak bu sürecin kilit noktasında üniversite sisteminin olduğunu belirtmektedir. Sekülerleşme, bu çerçevede, sekülerleştirici aktörler tarafından sürdürülen bilinçli bir politik mücadele sonucunda dini yerleşik güçlerin hem kurumsal hem de bireysel noktada toplumsal olarak meşru bilgi sistemini üretme tekelini kırmaları ve onları alt etmeleri olarak ele alınmaktadır (Smith C., 2003: 1). Sekülerleştirici aktörlerin bu zaferi temel olarak üniversiteler başta olmak üzere bilgi üreten ve yayan kurumlarda süreklilik kazanmıştır. Bu aktörler gurubu kendi içlerinde farklı ideolojik kökenlere sahip olabilir; şüpheci, serbest düşünceye inanan, ateist veya teolojik olarak liberalizmi savunanlar veya modernliğin üç büyük çocuğu olan sosyalist, liberal ya da muhafazakâr yönelimli olabilirler. Ancak bunların genel ve temel özellikleri geleneksel dini bilgi sistemi ve bunu üreten kurumları etkisizleştirme yönündeki başarıları ile birlikte genel olarak bilgi üreten işlerle iştigal etmeleridir. Dinle ilgili tavırları ise sahip oldukları meta-teoriye göre farklılık arz edebilir. Ancak iki temel tavrın dinlerin öznelleşmesi ya da bireyselleşmesi ile dinlerin yok olması ve edilmesi arasında salındığını belirtebiliriz. Bu bağlamda Smith'in de belirttiği gibi geleneksel dinin karşısında konumlanan ve bu konumlanışı hem bilgi sistemi olarak hem de kurumsallık noktasında toplumsallaştırıp sürekli hale getiren bu yeni sınıfların en temel vasfı gerçekliği inşa etmeyi mümkün kılan bilgiyi üretme, kontrol etme ve

düzenlemeyle birlikte toplumsal sembol ve kültürel şemaları üreterek neyin meşru ve geçerli neyin geçersiz olduğunu belirlemelerdir (Smith, 2003: 38). Bu boyutuyla da bu aktörler dini bilgi üretiminin tekelini kırarken aslında çok daha temel bir işlev icra etmişlerdir. Dini mitolojikleştirerek meşru bilgi sisteminin dışına atmışlardır. Dinin bireyselleşmesi ancak ve ancak onun bilginin konusu olmaktan çıkarak inancın alanına hapsedilmesi ya da aklın konusu olmaktan çıkarak duyguların alanına itilmesiyle mümkün hale gelmiştir.

Bunun benzer bir biçimde Fransız tecrübesinde de olduğunu görmekteyiz. Reform sonrası Fransa'da Katolik Kilisesi ile iç içe geçmiş geleneksel Fransız üniversitelerinin etkisini yitirmeye başladığı ve merkezi devlet tarafından desteklenen yeni kurumların gölgesinde kalmaya başladığını görmekteyiz (Heilbron, 1991: 76). Bu yeniden konumlanış ve farklı bilgi sisteminin ortaya çıkışı hem modern devletin ortaya çıkışı ile hem de modern iktisadi düzlem ya da kapitalizm ile ilgili boyutlara sahiptir. Fransa örneğinde kilise ile çok sıkı bir ağ kurmuş olan geleneksel üniversite sisteminin merkezi devletin yönelimleri neticesinde gittikçe etkisini yitirmesi ve yeni entelektüel sınıfın ve buna bağlı yeni kültürel rejimin ortaya çıkışını görmekteyiz; 1789 sonrası koşullarda bu bağlamda üniversiteler bu yeni sınıfın kontrolü altına girecektir. Bu yeni sınıf süreç içinde modern toplumun ortaya çıkışını bilişsel düzeyde mümkün kılan yeni ahlak, siyaset felsefeleri ve teorilerini üretmiştir (Heilbron, 1991: 76). Bu sürecin Batı dışı toplumlarda modernleşme çabaları sürecinde nasıl işlediği sorusu anlamlı bir noktadır. Bu noktada makro noktada benzer ancak süreç olarak daha kısa bir sürede daha şiddetli ve çoğu kez de iktisadi boyutun daha zayıf kaldığı bir tecrübenin yaşandığını belirtmekle yetineceğiz. Kısaca belirtmek gerekirse Batı'da bu süreç ortaya çıkan ulus devletler ve kapitalist ekonominin ihtiyaçları ve kontrolü altında işlerken Batı dışı toplumlarda yönetici elitler tam da modern devlet ve kapitalist ya da endüstriyel ekonomiyi ortaya çıkarmak için üniversiteleri kullanmışlardır.

Kısaca belirtmek gerekirse, üniversite sistemi bilginin toplumsallaşmasını sağlamakla kalmaz, daha önemli bir işlev yüklenerek neyin bilgi olduğunu tayin eder ve asıl gücünü de buradan alır. Bu çerçevede de üniversitenin gittikçe artan bir oranda bünyesine kattığı öğrenciler vasıtasıyla sağduyusal olanı yeniden tanımladığını ve ürettiğini savunabiliriz. Bu sadece zihniyete tekabül etmez aynı zamanda pratikleri de etkiler. Diğer bir deyişle üniversite sistemi modernliğin genel habitusunu inşa eder. Bu

habitusun inşası sadece gündelik hayatı etkilemekle kalmaz aynı zamanda bireylerin birbiriyle ilişkilenmesini sağlayan sembolik düzlemi de yeni değerler yaratarak inşa eder.

Bu yönüyle de modern düşüncenin dinin gerek teorik gerekse pratik ve kurumsal olarak gerilediği bir dönemde toplumsal düzenle ilgili olarak üç temel yaklaşım geliştirdiğini belirtmeliyiz. Bunlardan ilki örneğin Hobbes ve Locke gibi isimler üzerinden geliştirilen toplumsal sözleşme kuramları,[17] ikincisi Adam Smith'in başat isimlerinden olduğu liberal pazar düşüncesi ve son olarak da Weber'in ve Durkheim'ın sadece en önemli isimleri arasında değil aynı zamanda kuruculuk rolünü de üstlendikleri sosyolojinin paylaşılan temsiller ve inançlar üzerinden inşa ettiği modern toplumsal tahayyül ve düzen fikridir (Liagouras, 2007: 64). Bu üç boyutun kapitalizm, ulus devlet ve buna bağlı bireyciliği merkeze alan etik kodlarla alakalı olarak ele alınabileceğine işaret etmek gerekmektedir. Bu üç alanın gerek tarihsel gerekse teorik düzlemlerde yan yana, karşıt kutuplarda ve iç içe geçebileceği dolayısıyla modern düşüncenin toplumsal düzen ve idealle ilgili olarak homojen ve çatışmasız olmaktan ziyade heterojen ve iç gerilimi yüksek bir toplumsallığın hem sonucu hem de inşa edicisi olduğunu belirtmemiz gerekmektedir.

Balibar'ın da belirttiği gibi modern toplumlar aynı zamanda toplumların uluslaştırılmasının sonucu olarak kavranmalıdır (Balibar, 1990: 92). Balibar bu noktada üç temel sürecin etkili olduğuna işaret etmektedir. Bunlar birinci olarak ulaşım ve iletişim teknolojilerinin gelişimi ve yayılması, ikinci olarak zorunlu eğitim, üçüncüsü ise refah devletinin gittikçe artan bir biçimde kurumsallaşmasıdır (Balibar, 1990) ki bunlar 19'uncu ve 20'inci yüzyılda ulus devletin sadece toplumun merkezinde olmasını değil aynı zamanda toplumu inşasını da sağlamıştır. Dolayısıyla üç temel tarihsel süreç ve ulus devlet eliyle toplumları inşa edilmesini mümkün kılan

[17] Toplumsal sözleşeme kuramlarının sekülerleştirici etkisi sadece siyasal alanın kurulması ile ilgili değildir. Bu kuramlar aynı zamanda insanın kendisi ve evren hakkınadaki düşünüşün temel ekseninin değişmesidir. Cahrles Taylor'un belirttiği gibi (Taylor, 2014,: 32): "Toplumun varlığı da Tanrı'nın bir alametiydi (ama buna -modern bir terim olan- toplum denmiyordu da kent devleti, krallık, kilise adı veriliyordu). Bir krallık, ancak dünyevi zamanda gerçekleşen beşeri faaliyetlerden daha yüksek bir şeyde temellenmiş olarak düşünülebilirdi. Bunun ötesinde de toplumu oluşturan çeşitli birlikler, kilise bölgeleri, ilçeler, loncalar vb. önceki bölümde bahsetiğim gibi ritüel ve tapınma yoluyla birbirleriyle iç içe geçmişlerdi. İnsan Tanrı'yla her yerde, ister istemez karşılaşıyordu."

üç temel teknik sekülerleşmeyi hem bir proje hem de bir süreç olarak okumayı gerektirmektedir.

Yeni teknolojiler ve yenilenen kurumlar yoluyla ortaya çıkan pratikler ve zihniyet dönüşümleri gündelik hayatın yeniden inşasını mümkün kılarken yeni gerçekliği de inşa etmiştir. Bu yolla modernleşme hem beden hem de duyu ve duyguların yeniden organize edildiği bir süreçte modern bireyi ortaya çıkarmıştır. Bourdieu'nun belirttiği gibi "toplumsal "özneler" anlık akıllar değillerdir" ve tam da bu sebepten dolayı bireyin eylemini ve eğilimlerini inşa eden, bunların anlaşılmasını mümkün kılan sebep sadece bireyin niyetinde bulunamaz: "Bir kimsenin yapacağı şeyi anlamak için harekete geçiren şeyi (stimulusu) bilmek yetmez; en merkezde yatkınlıklar sistemi vardır" (Bourdieu ve Chartier, 2014: 62). Hayatın değişen temposu ve anlamı içinde özellikle eğitim ve iş hayatı üzerinden sürekli tekrarlanan hareketler ve söylemler üzerinden hem dış gerçeklik var edilir hem de bu dış gerçeklik "toplumsal çevre gereğinin içselleştirilmesi anlamına gelen dayanıklı ve bağlam değiştirebilir yatkınlıklar bütününü yerleştirir" (Bourdieu ve Wacquant, 2012: 22) Bu yatkınlıklar bütünü hem dışsal hem de içsel olanın kesiştiği bir alan üzerinden okunabilir ki bu Bourdieu'nun kavramsallaştırmasıyla habitustur. Bourdieu'nun tabiriyle "Nesnel yapıların çözümlenmesinin mantıksal uzantıları, öznel yatkınlıkların çözümlenmesinde bulunur; böylece sosyoloji ile sosyal psikoloji arasında genelde kurulan sahte çatışkı ortadan kalkar" (Bourdieu ve Wacquant, 2012: 22).

1.2.3. Dini Tanımlamak: Modernitenin İnşası

> "Terim olarak "modern" daha gerilere giden bir tarihçeye sahip olsa da, Habermas'ın modernite projesi olarak andığı şey 18. yüzyılda belirecekti. Bu proje, Aydınlanma düşünürlerinin "nesnel bilimi, evrensel ahlak ile hukuku ve kendi ayakları üzerinde duran sanatı, kendi iç mantıkları temelinde geliştirme" konusunda gösterdikleri olağanüstü bir düşünsel çabadan ibarettir. Amaç, özgür ve yaratıcı biçimde çalışan çok sayıda bireyin katkıda bulunduğu bir bilgi birikimini, insanlığın özgürleşmesi ve günlük yaşamın zenginleşmesi yolunda kullanmaktı. Doğa üzerinde bilimsel hâkimiyet, kaynakların kıtlığından, yoksulluktan ve doğal afetin rastgele darbelerinden kurtuluşu vaat ediyordu. Rasyonel toplumsal örgütlenme biçimlerinin ve rasyonel düşünce tarzlarının gelişmesi, efsanenin, dinin, boş inancın akıl dışılığından, iktidarın keyfi kullanımından ve kendi insan doğamızın karanlık yanından kurtuluşu vaat ediyordu." (Harvey, 1997: 25)

Sekülerleşme ile ilgili tartışmaların önemli bir kısmı dinle ilgili kabuller ve tanımlamalardan kaynaklanmaktadır. Dinin daha işlevsel ve evrensel bir tanımından hareket eden Durkheim dinin biçimsel olarak devam ederken içerik olarak değişebileceğini öngören bir teori ileri sürmüştür. Bu kabulden hareket edersek karşımıza iki farklı okuma biçimini mümkün kılan bir teori çıkmaktadır. Bunlardan ilki Aydınlanma idealini radikal biçimiyle miras alan Marksist teorinin sosyal gerçekliğin aslına uygun olarak inşa edileceği bir toplumsal bağlamda dine artık gerek kalmayacağını öngören ve dini iktisadi alanın gölge fenomeni olarak indirgemeci bir tarzda ele alan yaklaşımdır. Ancak bu okumada daha önemli olan dinin tarihsel görüntüsü ve bagajıyla birlikte tanımlanmasıdır ki bunun anlamı Batı söz konusu olduğunda kilise merkezli Hıristiyanlıktır. Bu durumda sekülerleşme paradigması özellikle Batı Avrupa için hala geçerli olduğu kabul edilen bir okuma biçimi sağlamaktadır. Diğer yandan tarihsel bagajın dönüşmesi ancak formel olarak dinin devam edebileceği ile ilgili bir okuma da mümkündür ki Durkheim sivil din kavramıyla bunun mümkün olmasının ötesinde toplumsalın varlığını devam ettirmesi ve ondan bahsedilebilmesi için zorunlu olduğunu belirtmektedir. Bu durumda da toplumsallık var olduğu sürece dinin ölmesi söz konusu olmayacaktır. Ancak bu din evrensel bir kategori olarak ele alınmalıdır.

Wallerstein'ın (2000) muhafazakârlık, liberalizm ve sosyalizm üst başlıkları altında incelediği bu farklı teoriler ya metodolojik olarak ya da ontolojik açılardan aşkınlığın sekülerleştirildiği bir dünyayı merkeze alarak insanın doğasının ne olduğu ve buna bağlı olarak da toplumsal alanın hangi siyasal, ekonomik ve kültürel biçimlerde kurulması ve sürdürülmesi gerektiğini vazederler. Ancak bu farklı ve rakip teorilerin insan tasavvurları ve bu tasavvuru ifade ediş biçimleri, kullandıkları kavramlar, terkipler ve bu doğanın ortaya çıkışı ile ilgili tartışmaları sadece resmin daha iyi anlaşılması amacı ile ortaya çıkan rakip, tam da rakip olmalarından kaynaklanan aynı kulvarda olma hali olarak akraba teorilerin aynı paradigma etrafında kendilerini inşa etmeleri olarak okunabilir. Aydınlanma ideolojisine yaslanan bu üç teori temelde bir kesinlik veya mutlaklık iddia ve idealiyle kendilerini var etmişlerdir. Wallerstein bu kesinlik idealinin bilimsel düşüncenin ortaya çıkışı ile ilgilisini tartıştıktan sonra söz konusu paradigmatik uzlaşının özellikle Batı dinsel geleneğinde

yer aldığını düşündüğü İslam, Hıristiyanlık ve Yahudilik açından ne ifade ettiğini belirtir (Wallerstein, 2000: 11):

> "Kadir-i mutlak bir Tanrı inancı -en azından Batı dinleri denen dinlerde (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam) ortak bir inançtır bu- aslında kesinliğe ya da en azından herhangi bir insani kesinliğe duyulan inançla mantıksal ve ahlaki olarak bağdaşmamaktadır. Zira eğer Tanrı kadir-i mutlaksa, o zaman insanlar inandıkları şeyin ebediyen doğru olduğunu ilan ederek sınırlayamayacaklardır Tanrı'yı; aksi takdirde ise Tanrı kadir-i mutlak olamayacaktır. Modernlik döneminin başlarında yaşamış, birçoğu gayet dindar insanlar olan bilimciler, egemen ilahiyatla uyuşan tezler ileri sürdüklerini düşünüyorlardı kuşkusuz ve yine kuşkusuz, zamanın birçok ilahiyatçısı da onlara böyle düşünmeleri için yeterince sebep sunmuşlardı, ama bilimsel kesinlik inancının dini inanç sistemlerinin zorunlu bir tamamlayıcısı olduğu kesinlikle doğru değildir."

Wallerstein'in yukarda alıntılanan görüşleri sadece bilimsel bilgi merkezde olmak üzere teknik bilgi, aktörler ve pratikler noktasında dinin değişen rolüne dikkat çekmez aynı zamana modern bilimle birlikte ortaya çıkan bu kesinlik arayışının sağduyusal yorumların ve algılayışların aksine aslında hem hümanist gelenek içinde ele alınması gerektiği, kökenin dinsel değil karşı-dinsel olduğu vurgusu; hem de bundan kaynaklı bir biçimde değişen zihniyetin dini aklın konusu değil duyguların konusu olarak ele almasına işaret eder. Dinin duygusallaştırılması doğanın aşkın ve içkin anlamlardan soyutlanarak "bilim ve rasyonel yönetim biçiminin yorumlayıcı şemalarına dâhil edilmesi" (Jenkins, 2000: 12) sürecinin tarihsel ardılı olarak gerçekleşir.

Kutsal ve profan ayrımına dayalı evrensel bir form olarak dinin devam etmesi, modern dönem öncesi belli bir zaman ve mekânda hâkim olan dinlerin varlığını devam ettirmesiyle ilgili negatif bir okumayı da içinde barındırır. Bu durumda geleneksel din ya yok olacaktır ya da yeni sürece sızarak büyük ölçüde tarihin ve etimolojinin alanına girecek bir biçimde yani örtük bir biçimde de olsa varlığını devam ettirecektir. Dolayısıyla karşımıza sekülerlerin gittikçe dindarlaşıyoruz yollu negatif imalarla dolu iddiasıyla; belli bir geleneğe yaslanan ve amentülerinin-pratiklerinin kök biçimlerini modern öncesi zamanlarda bulan dindarların sekülerleşiyoruz yakınmaları aynı zaman ve mekân koordinatları içinde ortaya çıkabilecektir.

Diğer yandan bilimin nesnesi olarak kurulan din, temelde kendisi olmaktan çıkartılan bir kurgusallıkla damgalanır. Batıda aristokrasi, din adamları ve kilise,

kraliyetin oluşturduğu eski düzen ile özdeşleştirilen, dahası geride kalması ümit edilen veya bunun zorunlu olarak böyle olması gerektiğini ima eden ilerlemeci tarih anlatıları sadece dış gerçekliğe referansla bir okum önerisinde bulunmazlar. Bu okuma biçimi ortaya çıkmakta olan seküler yeni bilme biçiminin gerek entelektüel gerekse toplumsal alanlarda kurulmasını sağlayan önemli bir dönüşüme işaret etmektedir. Benzer bir biçimde dinin gerek tarihsel açıdan kavranışı gerekse geleceği ile ilgili olarak Stackhouse'un isabetle altını çizdiği gibi Hıristiyan arka plan Batılı epistemik dönüşümün merkezinde bulunur. "Dünyanın öyküsünü, kendi kültürlerinin ve toplumlarının Hıristiyan mirasına bakarak diğer dünya dinlerin de aynı akıbeti paylaşacağını öngörmek pek çok batılı filozof ve sosyal bilimci için normal karşılanması gereken bir durumdur" (Stackhouse, 2007: 55).

Modernite dini hem insani bir olgu olarak aşkınlık boyutundan soyutlayarak yeniden inşa eder hem de onu "kurucu öteki" (Akşit, Şentürk, Küçükkural ve Kurtuluş, 2012) olarak aşılması gereken cevaplar ve sorular kümesi şeklinde damgalar. Dolayısıyla dini tanımlamak sekülerleşme sürecinden bağımsız olmadığı gibi bu tanımlamanın en önemli ayağı dini evrimsel bir şema içinde zaman ve mekân ötesi kuruculuk iddiasından yalıtarak ona dünyevi bir köken bulmaktır. Dinin tanımı ve işlevi ile ilgili analizler (Andresen, 2001; Berger, 1969; Bellah., 2011; Pals, 2006) oldukça uzun bir tartışmayı hak etmektedir. Ancak bundan daha önemli olan boyut tüm bu tartışmaların makro düzeyde sekülerleşme tartışmaları ile olan ilgisidir. Dinin insanî var oluşu ile ilgili sosyolojik yaklaşımlar genel olarak iki ana yaklaşım (Coleman, 1990) altında ele alınabilir. Dini insan bilincinin tam gelişmediği bir dönemde ortaya çıkan ve insanın kendi koşullarının bilincine varması ile geride kalacağını varsayan düşünce biçimi, sekülerleşme ile ilgili daha radikal bir okuma yaparak onu geri döndürülemez bir süreç olarak kavramaktadır. Bu düşüncenin karşı kutbunda yer alan ve dini insan bilincinin "antropolojik ve sosyolojik olarak evrensel" (Coleman, 1990: 17) ve zorunlu koşulu kabul eden düşünce biçimi ise sekülerleşmeyi ya total anlamda kabul edilemez bir okuma olarak görmekte ve dinin form ve içerik değiştirse bile modern toplumlarda da varlığını devam ettirdiğini savunmaktadır. Bu iki okuma biçiminden ilki dini gelenekli bir olgu olarak ve klasik kurum ve amentüsü içinde kavrarken ikinci okuma biçimi geleneksel dinin, evrensel bir insanlık durumu

olarak dinin belli bir tarihsel tezahürü olduğunu ve din olgusunun buna hapsedilemeyeceğini savunmaktadır.

Georges Bataille'nin dinle ilgili evrensel bir kuram geliştirme amacıyla kurban ritüelini merkeze alarak yazdığı eser (Bataille, 1997) yukarda işaret ettiğimiz ikinci kategori dahilinde düşünülebilir. Diğer yandan bu çalışma dini aklın sınırlarını aşmak isteyen insan doğasının çabasının sonuna yerleştirerek Aydınlanmanın akıl dışı din kabulünü de benimser. Böylece din hem evrensel bir durum hem de insanoğlunun varoluşsal sorunlarını teskin etmek üzere inşa ettiği bir yanılsama olarak seküler bir çerçevede yeniden inşa edilir. Bataille'in ifadesiyle "ölüm şeylerin düzenini bozar" (Bataille, 1997: 41) ve din bu noktada bozulan düzene karşı teskin edici ve zihinsel-psikolojik düzlemlerde düzeni devam ettiren bir fonksiyon icra eder. Aslında bu okuma biçimi bir teodise olarak din ve onun insanın toplumsal-psikolojik yaşantıdaki yeri ile ilgili olarak Peter Berger'in de (Berger, 1969; 2011) vurguladığı sağaltıcı, teskin edici rolü merkeze alır ve bu açıdan da dinin modern dönemlerdeki tanımlamasına uygun düşen bir gelenek içine yerleştirilebilir. Din bizim eksikliğimizden kaynaklanır. Bu eksiklik vurgusu çeşitli katmanlarda farklı dil ve kavramsal çerçevede yapılabilir ama bu farklılık öze dair değildir. Din aklın dışına konumlanır. Burada sadece entelektüel ya da teorik bir okuma geleneğine atıf yapmıyoruz bu aynı zaman da Charles Taylor'un da vurguladığı gibi modern toplumlarda dinin ve dini inancın genel bağlamını oluşturmaktadır. Din kendi temellendirmesini aşkın olanda değil içkin olan da ya da Tanrısal olanda değil insani olanda taşımaktadır

Dinlerin kökeni ve tanımı ile ilgili tartışmalar önemli bir noktaya işaret eder: Sosyal Bilimler iyi yaşam ve hayatın anlamı üzerine dinin yerini doldurmakla kalmazlar aynı zamanda dinlerin kökeni ve iddialarını da masaya yatırırlar. Köken eleştirisi iki farklı ancak bütünleyici kaynaktan beslenmektedir:

1.Tarihsel Eleştiri: Dinler tarihsel olarak kötülüğün kaynağı olmuşlardır iddiası ve sosyal bilimlere yüklenen kurtarıcılık iddiası. Kant ve Comte çizgisi örnek olarak verilebilir. Benzer biçimde pozitivizmin en üst temsilciliğini yaptığı evrimci anlayışın çeşitli versiyonları, dinlerin ortaya çıkışını ve gelişimini insanlığın siyasi, bilimsel, ahlaki gelişimiyle paralel olarak okuyan bir pratik geliştirdiler. Bu durum, performatif bir karakter arz eder.

2.Ontolojik Epistemolojik Eleştiri: Dinlerin genel varlık algısı ve bunun üzerine temellendirdikleri epistemolojik iddiaları hedef tahtasına oturtur. Russell'ın "Neden Hıristiyan Değilim" adlı kitabı hem birinci hem de ikinci noktayı örnekleyen bir metin olarak okunmalıdır. Benzer biçimde Weber'i de etkileyen Nietzsche'nin perspektivizmi de örnek verilebilir.

Bu anlamda dinlerin kökeni sosyolojik, psikolojik ve evrimsel bilişsel şema içerisinde ele alınmaya başlanacaktır. Batı dinleri daha farklı değerlendirilse de onların açtığı yol evrimci şema içerisinde rasyonel bilimsel dünyanın temelini oluşturacak şekilde yorumlanacak ve ideal din örnekleri olarak ele alınacaktır. Bu noktadaki en açık örnek Weber'in Yahudilikten başlamak üzere Hıristiyanlığın sürdüğü dini geleneğin doğayı içkin anlamından soyutlayarak hem dünyayı büyüsünden arındırdığı hem de bilimsel düşüncenin ortaya çıkmasına sebep olduğu dolayısıyla kendi sonunu kendi içinde taşıyan bir dini düşünce biçimi olduğuyla ilgili bilinen analizidir (Weber, 1999: 90).

Diğer yandan modern dönemlerde dinle ilgili en önemli gelişmelerden biri onun sosyolojikleştirilmesidir. Stausgber'in belirttiği gibi işlevselcilik iki anlamda ilişkiseldir (Stausberg, 2009: 4). İşlevselcilik ilk olarak "gözlemci-göreceli" olarak ikinci olarak ise nedensel, amaçlı ve yararlılığı esas alarak toplumsal olguları diğer toplumsal olgulara bağlaması noktasında ilişkiseldir. Bu açıdan da işlevselcilik dil felsefesi bağlamında belirtecek olursak ikinci-kademe bir önerme olarak işlev görmektedir. Bu durum dinin farklı biçimlerde tanımlansa bile dört temel boyutta diğer toplumsal olgulara indirgenmesi ve bu eksende insani bir olgu olarak kavranmasını doğurmaktadır. Bunlar birinci olarak dinin kendisine has alanda gördüğü işlev, onun ortaya çıkış koşulları ve kökeni, diğer alanlarla olan ilişkisi ve son olarak da din içinde görülen düzenliliklerin kendi aralarındaki uyumlulukları veya bir araya geliş biçimleridir (Stausberg, 2009: 7). Robert Merton'un vurguladığı gibi dinlerin açık, amaçlanmış veya gizli, amaçlanmamış fonksiyonları da olabilir. Ancak burada esas husus işlevselciliğin her iki boyutuyla da dini yaşayan aktörlerin bilişsel düzeyde kavrayamayabilecekleri bir duruma gönderme yaprak dini bilinç ve pratikleri sosyolojik analize tabi tutmasıdır. Bu husus, farklı bir bağlamda ancak aynı mantık ekseninde, "eleştiri seküler midir?" (Asad, Brown, Butler ve Mahmood, 2013) sorusunu mümkün kılan ve buna olumlu bir cevabın verilmesinin sağduyusal olarak

doğru kabul edildiği bir bağlama tekabül eder. Eleştiri seküler midir sorusu rasyonel dolayısıyla sınanabilir düşünce ve sorgulanmış hayatın ancak ve ancak seküler bir biçimde mümkün olduğunu varsayan dolayısıyla da dini akli alanın ve bilginin dışına çıkartan bir temele gönderme yapmaktadır. Bu bağlamda dine yönelik modern toplumlardaki genel yaklaşım ve sosyal teorinin bu eksendeki konumlanışı eleştiriyi ya da eleştirel düşünceyi değil ancak işlevselciliği meta-çerçeve olarak sadece dinlerin analizinin yapılabileceği bir çerçeveye yerleştirmez aynı zamanda dinlerin hakikatinin de elde edilebileceği bir konuma yükseltir.

Gauchet'in Talal Asad'a paralel bir biçimde din ve seküler arasındaki ilişkiyi bir kuruculuk ve tabi olma durumu olarak kavraması din-toplum ve birey üçgeninde tarihsel arka planın sahip olduğu belirleyici etkiyi göstermesi açısından önemli bir noktaya işaret etmektedir. Gauchet, dinin ayırt edici vasfının dünyevi ve sıradan bir âlemin dışında olan ancak onu kuran ilahi bir âlem tasavvuru olduğunu savunmaktadır. Bu açıdan da ilahi âlemin dünyevi alanı kurma vasfının yitirilmesi süreci olarak sekülerleşmenin yapısal ve zihinsel izleği Aydınlanma 'ya dayanmaktadır. Ancak bundan çok daha önemli olan husus bireysel dindarlık kavramının dinin gerek dil ve ona bağlı olgular açısından gerekse ritüel boyutu ile tamamen toplumsal bir olgu olmasının sekülerleşmenin dinin bireyselleştiği tespitini sadece analitik açıdan sorulu hale getirmekle kalmaması aynı zamanda onu sahnenin dışına itmesidir. Gauchet'e göre din ancak ve ancak tüm toplumsal yaşantıyı inşa ettiği müddetçe din olarak adlandırılmayı hak etmektedir. Gauchet dini doktrinel ya da metinsel bir olgu olarak kavramaz o dini kurumsallaşmış sembolik anlam dünyası olarak kavrar (Braeckman, 2009: 285). Onun din tanımı bu sebeple oldukça total ve hegemonik bir görüntü arz etmektedir. Dolayısıyla, Gauchet'ten hareketle dinin modern dönemlerde etkisini yitirmesinden bahsedebileceğimiz gibi sekülerleşmeyle ilgili oldukça kesin ve bol deliller bulmamız da mümkündür. Ancak Gorski ve Altınordu'nun da belirttiği gibi bu kuşatıcı din tanımından hareket edecek olursak tarihte herhangi bir zaman ve mekân aralığında tamamen dinsel bir toplum bulmamız da çok olası görünmemektedir (Gorski ve Altınordu, 2008: 58). Tüm toplumlar farklı sembolik katmanların içe içe geçtiği bir düzlemde ortaya çıkmaktadırlar. Bu tespiti uzun tarihsel delillerle desteklemek gerekmektedir ve bu tezin sınırlarını aşan bir durumdur. Ancak burada çağdaş toplumlarda dinin hegemonik rolünü kaybettiğini tespit ederek farklı bir üst

sembolik çerçevenin inşa edildiğini geleneksel dinlerin ise ancak bu üst çerçeveye uygunluk noktasında kamusal alanda ve "meşru" biçimde varlıklarını devam ettirmeye davet edildiklerini belirtebiliriz. Dolayısıyla günümüz dünyası aslında bir yandan sekülerleşmenin arttığı ancak ve diğer yandan seküler olanın esas hale gelerek dinsel olanı tayin ederek hem dini alanın sınırlarını çizdiği hem de dinsel bir olgu olarak öne çıktığı bir dünyadır. Diğer yandan Gauchet'in de savunduğu gibi din asla ve asla bireysel olamaz ve bireysel alanla sınırlı bir dinsellik mümkün değildir. Burada dini tecrübe ile dini yaşantı ve inanç çoğu kez birbirine karıştırılmaktadır. Kutsalla karşılaşmadan doğduğu böylece de belli bir kurumsal ya da tarihsel anı dikey boyutuyla aşma deneyimi olarak kabul edilen bireysel dini tecrübenin (Riis ve Woodhead, 2010: 61) ne kadar bireysel ne kadar toplumsal olduğu ayrı bir tartışma konusudur. Kutsallığın tecrübesinden ayrı olarak bu tecrübenin dile aktarıldığı andan başlamak üzere bireysel din tıpkı bireysel dilin imkânsızlığı gibi bir mahiyete sahiptir. Dolayısıyla dini yaşantının sekülerleşmesini en önemli göstergelerinden biri sayılan dini yaşantının öznelleşmesi hususu kendi içinde çelişik bir tespit olduğu gibi bunun sekülerizme bakan boyutuyla imkânsız bir talep olduğu da açıktır. Sekülerleşme teorisi dinin bireyselleşmesi ya da öznelleşmesi boyutuyla Jose Casanova'nın (Casanova, 2014) isabetle gösterdiği gibi sadece ampirik olarak yanlışlanmakla kalmaz bizim işaret ettiğimiz gibi de analitik olarak ya kendi içinde imkânsız bir tespit ya da açık bir ideolojik tutum olarak damgalanmak durumunda kalır.

Diğer taraftan dini evrimci bir perspektifle insanlar arası iletişimi ve güveni sağlayan bir fenomen olarak kodlayan anlayış ise dinin hakikat ve dışsal gerçeklik olma iddialarını paranteze alırken bir yandan da sekülerleşmenin kurumsal aktörleri olarak ulus devlet ve piyasa ilişkileri noktasında veya onların dinsel karakterleri hakkında bize ufuk açıcı bir öngörü sağlar. Evrimci din okumasının temel dayanak noktası dinin özcü bir tanımından hareket etmek yerine onun işlevsel boyutuna yoğunlaşır. Hammond, insanlığın doğaya uyum sağlama ve onu dönüştürme sürecindeki en önemli hususun ortak değerlere sahip bir topluluk üzerinden bireyler arasında duygusal ve bilişsel düzlemlerde birebir ilişkinin tesisi olduğunu savunarak dinin tam da bu işlevi yerine getirdiğini belirtmektedir. Bu durum ise bireyler arasında bir ağ inşa etmek anlamına gelmektedir. Bu perspektife göre, herkesin kendisini ona göre konumlayacağı bir referans noktası oluşturarak hem topluluktaki ilişkileri,

şahısların bireysel arzu ve tutkularından kurtarmak hem de bu arzu ve tutkuları bu referans noktası yoluyla inşa ederek bir "güven ağı" ortaya çıkartmak dinin asli işlevini oluşturmaktadır (Hammond, 2006: 376). Bu evrimci-işlevselci okuma dâhilinde din hem dünyayla ilgili kişisel deneyimi anlamlandırmayı mümkün kılan bir referans noktası hem toplumsal açıdan sembolik anlam dünyası ve çerçevesi inşa eden bir olgu hem de bir iktidar ağı olarak okunabilir (Bush, 2014: 14). Bu okuma biçimi sadece dinlerin ortaya çıkış süreci ve geleneksel dinleri açıklamak için geçerli olduğunu savunmaz. Aynı zamanda Durkheim'in mirasını taşıyan bu okuma biçimi, dini insani var oluşun evrensel koşulu olarak ele almayı gerektirir: Toplum dinsel bir olgudur (Chadwick, 2004: 12). Toplum olgusu ve fikri kök biçim olarak da işleyiş noktasında da geçmişte olduğu gibi modern dönemlerde de dinsel bir mahiyete sahiptir. Weigert'in belirttiği gibi bunu yirminci yüzyıl sosyologları arasında en net biçimde savunan ve neredeyse tüm toplumsal olguları dinsel kategorisi altına dahil eden en önemli isimlerden biri Thomas Luckmann'dır (Weigert, 1974: 181). Luckmann modern dönemlerde görünmez hale gelen ancak varlığını devam ettiren dini işlevselci bir şema altında beş temel başlık üzerinden ele almaktadır. İlk olarak ve temel biçimiyle din insanoğlunun "biyolojik doğasını aşmasına" (Luckmann, 1967: 49) imkân tanıyan bir olgu olarak insanlığın var oluşunun ayrılmaz bir parçasıdır ve bu yanıyla da toplumun mümkün hale gelmesini sağlayan sosyalleşmenin temel bağlamını ifade eder. İkinci ve üçüncü olarak sırasıyla toplumsal ve bireysel açılardan kuşatıcı/evrensel işlevsel bir anlam sistemi olması boyutuyla öne çıkar. Dördüncü ve beşinci olarak din evrenselliğin biçimselliğinden farklı bir katmanda içeriği sırasıyla toplumsal ve bireysel açılardan dayanıklı bir anlam sistemi olarak ele alınabilir. Bu beş ölçütten hareketle Luckmann için din, birey ve toplum için önermeleri noktasında, evrensel ve işlevsel veya bağlama özel ve dayanıklı anlam sistemine sahip olan herhangi bir olgu olarak tanımlanabilir. Bu tanım sosyolojik açıdan işlevsel olmasının yanı sıra geleneksel dinlerin varlık olarak aşkın, öznel ve kadir-i mutlak Tanrı anlayışının ötesine uzanarak modern toplumsal yapıların tam da sekülerleşirken kendi dinselliğini ya da dinini inşa edebileceği anlamına gelmektedir. Bu kapsamda modern dönemlerde dinselliğin genel bağlamı ve ortak motiflerini oluşturan öğeler "bireysel otonomi, kendini-ifade, kendini-gerçekleştirme, hareketlilik etosu, cinsellik" (Luckmann, 1967: 113) olarak kodlanabilir.

İşlevselcilik ekseninde dinin indirgemeci bir tarzda ele alınmasının en önemli boyutlarından biri söylemsel olarak bireyin merkezde olduğu bir çerçevede işler. Modernliğin bireyci ve bu bireyciliği mümkün kılan bedenin mülkiyet ilişkisi içinde kavranması çerçevesinde en açık örneğini kadının özgürleşme ve özellikle de Doğu söz konusu olunda özgürleştirme misyonunun gerek geleneksel gerekse Batı dışı toplumların sembolik düzlemlerine meydan okuyucu bir etki yapmasıdır. Bu indirgenemeyen boyutu aslında Sayyid'in tespitiyle "doğal bir dişil özelliğin" varsayılmasıyla mümkündür (Sayyid, 2000: 27). Doğalı ya da doğayı esas alan bu durum dinin de bu esasa göre tanzim edilecek bir biçimde ele alınmasının önünü açmaktadır. Bu durum geleneksel anlamıyla bizim dışımızda bir gerçeklik olarak konumlanan, aşkın, kendisini dayatan hakikat idealinin ölümü anlamına da gelecektir. Ancak insanın kendi bireyselliği dışındaki bir sabit düzleme/odak noktasına göre kendisini tanımlama ya da konumlama ihtiyacı içinde olması bilimcilik çerçevesinde farklı bir dille ahlaki, siyasi düzlemlerde kaybolan hakikati yeniden üretmesi ile aşılmaya çalışılacaktır. Geleneksel formatları içinde dinlerin hakikat iddialarının modernliğin inşa ettiği kabul edilebilirlilik ölçütlerinde ciddi bir kayba uğradığını belirtmeliyiz (Stausberg, 2009: 7). Bunun bir boyutu piyasa ve devlet eksenli inşa edilen sağduyusallık ile açıklanabilecekken bir diğer boyutu ise epistemolojik olarak modern bilimin hem hakikati keşif ve inşa etmedeki merkeziliği hem de bunun kurumsallaştırılarak süreklilik kazanmasıdır. Bu açıdan baktığımızda modernlik hem yeni kutsallıklar ve ruhsal yaşam biçimleri üretmiştir hem de geleneksel pratik ve inançları geri kalan toplumsal alanlarla yeni ilişki biçimlerine sokmuştur veya buna zorlamıştır (Taylor, 2014: 514). Bu açıdan da modernlik ve sekülerleşme ilişkisi bir yandan seçeneklerin çoğalması bir yandan da yeni dini veya din dışı seçeneklerin ortaya çıkarak tek bir dini anlayışın hegemonik bir role girmesini mümkün kılacak kurumsal, zihinsel ve toplumsal şartların ortadan kalkması şeklinde okunabilir. Sekülerleşme toplumsal, siyasal ve bilimsel-metafizik katmanlar ve alanlarda ilahi olanın merkeziliğini tamamen yok etmese bile onun gerek ontolojik gerekse epistemolojik açılardan insanın merkeziliğine paralel bir biçimde ikincileşmesi anlamına gelmektedir.

Görüldüğü gibi bu konunun ele alınışı, modern dönemler boyunca dine yönelik sadece tanımlanması üzerinden gerçekleştirilen tahakküm ilişkisinin ötesine geçerek

modernin inşa ettiği dinin ne olduğu sorusunu da sormayı gerektirmektedir. Bu noktada modernitenin ne olduğuna ilişkin tartışmalar, modernite tarafından dinin tanımlanmasına dair tartışmaları önceleyen bir mahiyete sahiptirler. Daha sonra temellendirmek üzere, şimdiden altının çizilmesi gereken boyut şudur: Modern dönemlerde dinin tanımlanmasına dair girişimler modernite ve dinin farklı katmanlar ve kurumlarda görülen çatışmalarından bağımsız değildir. Dolayısıyla bu tanımlamalar hem bir tahakküm ilişkisini hem de antagonistik (uzlaşmaz) veya diyalektik (karşılıklı yapılandıran) bir sürecin yansımaları olarak okunmalıdır. Diğer yandan modernite ile ilgili tartışmalarda hem kavramsal olarak hem de tarihsel süreçte hangi noktaların öne çıkartılması gerektiği ile ilgili kabuller ortaya çıkacak olan resmin mahiyetini de etkileyecektir. Örneğin, Ahmet Çiğdem'in (1997: 8) belirttiği gibi:

> "Nitekim rasyonalite ve modernite kavramlarının çağdaş ve dolaysız gerçeklik içerisindeki deformasyonlarının anlaşılmasının ve yorumlanmasının geçmişten değil, ancak tarihsel bugünden, yaşadığımız şimdiden kalkılarak mümkün olabileceğini vurgulama iştiyakı, bütünüyle bu tercihten kaynaklanmıştır."

Modernliğin ortaya çıkışı ve kurumsallaşması temelde şimdiye kadar vurguladığımız gibi dinin toplumsal fonksiyon ve kuruculuk iddia ve idealinden uzaklaştırılması şeklinde cereyan etmiştir. Din burada ikili bir boyutla değerden düşer; bunun arkasındaki devrimleri alt-üst oluşlar ve uzun tarihi paranteze alarak belirtecek olursak, o öncelikle insan zihninin ve tarihinin belli bir momenti olarak kabul edilir. Din tarihe sahip bir şeydir. Buna bağlı olarak da hem semantik hem de biçimsel olarak onun yeri bireylerin zihin dünyası olarak kabul edilir. O kurucu bir öğe değil bireylerin kurulu düzene sorunsuz uyum sağlamasını sağlayacak ara kademe bir anlam sağlayıcıya dönüştürülür. Bu hususla ilgili daha önce sivil din kavramı ve inşası ile ilgili bazı noktalara değinmiştik. Bu dinin geleneksel biçimiyle yok oluşuna açılan bir kapı olduğu gibi yeni bir din anlayışına bağlı olarak modern dinselliğin inşası olarak da okunabilir. Bu durum kutsalın tarihselleştirilmesi ile mümkün hale gelmektedir. Eliade'nin ifadesiyle kutsal "şuurun tarihi içinde bir dönem" (Eliade, 1990: VIII) olarak ele alınır. Bu durum kutsalın "şuurun yapısı içinde bir unsur olduğunu" (Eliade, 2005: VIII) yadsıyan bir anlayışa dayalı olarak onu tarihselleştirerek yaşanan zamanın dışına iter. Bu bakış açısının dışına konumlanan isim ise Durkheim'dır. O

toplumsallığı bizzat dini bir şey olarak kavrar (Chadwick, 2004: 11-12) ancak bu kavrayış geleneksel dinin geçmişte kalması gereken bir olgu olarak ele alınmasına eşlik eden bir modernlik kavrayışıyla ortaya çıkar. "Din öğretisinde yaşanan değişme, sosyal değerlerde yaşanan değişmeye bağlıdır... Durkheim, toplumun kendisini mantık dışı olandan kurtarması anlayışına dayanan aksiyonu parçalamıştır." (Chadwick, 2004: 11-12)

Peter Berger ve Thomas Luckmann'a göre (Berger ve Luckmann, 1995), tüm insan toplulukları, onları toplumsal ilişkilerin potansiyel kaosundan, özellikle de **anomi** tehdidinden koruyacak bir kutsal değerler ve pratikler kubbesine gereksinim duyarlar. Tarih boyunca bu kutsallık ihtiyacı veya halesi dinden devşirilmiştir. Berger (2011) her ne kadar özellikle 80 sonrası süreçte sekülerleşme teorisi, daha doğrusu paradigmasından vazgeçtiğini ilan etse de kutsal kubbe olarak değerlendirdiği bu koruyucu ve kurucu yapının modern toplumlarda solmakta olduğunu ilan edecektir. Diğer yandan modern toplumlarda dinin değişen kavranışı ve ilişkiselliği, Berger'in işaret ettiği gibi, zorunlu olarak amentü ilkelerinde bir değişim gerektirmediği açıktır. Ancak hem tarihsel kavranışı ve rolünde hem de bu amentülerin yorumlanması ve pratiğe aktarılmasında çoğu kez değişimin izlerini görmekteyiz. Örneğin Katolik Kilisesinin evrimle ilgili dogmatizmini 1992'de aşması, yani Darwin'in **Türlerin Kökeni** kitabını, yayınlanmasından yaklaşık olarak 140 yıl sonra, büyük ölçüde kabul etmesi inanç ilkeleri açısından Katoliklik içi bir değişimin işareti olarak da okunabilir.

Özel olarak sosyolojide genel olarak sosyal bilimlerde din en iyi ihtimalle işlevselci bir boyutta olumlu olarak ele alınmaktadır. Buna Durkheim'ın mirası da diyebiliriz. Ancak işlevselcilik ve din arasında, din açısından nahoş bir durum bulunmaktadır. Din hala bir yanılsamadır ancak bu kez faydalı bir yanılsama olarak işlevi açısından vazgeçilemez bir konumdadır. Kafka'dan alıntı yaparak belirtecek olursak:

> ""Hayır," dedi rahip, "her şeyi doğru saymak diye bir zorunluluk yok, sadece her şeyi gerekli sayma zorunluluğu var." "Karamsar bir görüş," dedi K. "Böylece yalan, dünyanın düzenine dönüştürülüyor." (Kafka, 2000: 232)

Hangi din böylesine bir durumda olmayı ya da hakikat iddiasının paranteze alınarak dünyanın düzeni adına yararlı kabul edilmeyi onaylayacak kodlara sahiptir?

Marx bu noktada önemli bir referans noktası teşkil edecek bir isim olmanın ötesinde sosyolojik açıdan hayati sayılması gereken bir din analizi de ortaya koymuştur. Robert Nisbet'ten meselenin genel analizi açısından oldukça faydalı olacak bir alıntıyla Marx'ın dinle ilgili analizi aşağıdaki biçimde özetlenebilir:

> "Bunlar bize, Aydınlanma'nın bu konuda söylediği şeyleri aşan bir din tasavvuru hakkında fikir verir. Marx için din, elbette hurafeydi; ancak bu noktada durmak, dini, pür entelektüel boyutla, yani soyut inançla sınırlandırmak demektir. Aydınlanma filozoflarında gördüğümüz gibi bu tutum, yeni ve rasyonel inançların kolayca dinin yerini alabileceği izlenimi bırakıyor. Ancak Marx'ın bu meseleye bakışı çok daha derinliklidir: Sadece inançları değiştirmek yeterli değildir. Bütün bir sosyal sistemin dönüştürülmesi gerekir; çünkü inanç, derinlikli bir şekilde insanın sosyal ilişkilerinde kök salmıştır. Marx'a göre din, "kendisini henüz bulamayan veya kendisini tekrar kaybeden insanın ben-bilinci ve ben-duygusudur. Ne var ki insan, dünyanın dışında yaşayan soyut bir varlık değildir. İnsan, insanın, devletin ve toplumun dünyasıdır. Bu devlet, bu toplum çarpıtılmış dünyalar oldukları için dini, yani çarpık bir dünya bilincini üretir. Din, işte bu dünyanın genel teorisidir; bu dünyanın ansiklopedik özeti… coşkusu, ahlaki onayı, görkemli tamamlanışı, evrensel teselli ve haklılaştırma temelidir. Din, insan özünün fantastik bir gerçekleştirimidir; çünkü insanın özünün hakiki bir gerçekliği yoktur." (akt., Nisbet, 2013: 306-307)

Bu noktada önemli bir uyarı ve hatırlatmada bulunmak gerekmektedir: Sekülerleşme dinin, Charles Taylor'un belirttiği gibi, alternatiflerden bir alternatif haline gelmesi ve inancın koşullarının değişmesiyle mümkün hale gelmektedir. Bunun telmihi şudur: 100 birimlik bir toplumda 10'ar birimlik şeklinde toplumu dilimlediğimizde varsayalım ki 60 dilimlik bir kesim oldukça dindar olsun ancak din bu toplumda entelektüel ve kurumsal olarak ana çevre ve çerçeve sağlayan temel unsur olmasın. Bu durumda bu toplum sekülerdir. Ancak ve diğer yandan 100 birimlik diğer bir toplumsal örnek dini yaşantıyı idare eden ve bu açıdan da dinin gündelik olarak kendilerine rehberlik etmediği bireylerden oluşsun. Bu durumda bu toplumsal kurumsallaşma, entelektüel çerçeve gibi faktörlerin yanı sıra bu insanların büyük çoğunluğunun kendilerini nasıl tanımladıklarına ve eylemlerini hangi kod çerçevesinde değerlendirdiklerine bakılmalıdır. Bu toplum genel görüntü olarak seküler toplumsal yapıya karşın günah kategori üst başlığı altında kendilerini tanımlayan daha az dindar insanlardan oluşmasına rağmen dini toplum sıfatını hak edebilir. Dolayısıyla mevzunun kimliğin inşası, değerler ve normlar ile ilgisi olduğu kadar, dinin temel anlamlandırıcı vekâlet kurumlarını veya aracı kurumları inşa edip

etmemesi veya edilgen olmasıyla da bağlantısı bulunmaktadır. Bu anlamıyla da seküler, günah kategorisinin kamusal alandan uzaklaştırıldığı bir toplumsallık biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Brown "*iman tehlikede*" söyleminin kiliselerin tüm çağlar boyunca dini bilinci ve pratiği diri tutmak amacıyla kullandıkları bir söylem biçimi olduğunu ancak modern zamanlarda bunun "*düşüşteki din*" olarak adlandırabileceğimiz bir yeniden formülasyonla tarımsal üretim tekniklerinde başlayan ileriye doğru gelişme ve nihayetinde sanayi devriminin inşa ettiği bir dünyada bilimsel bir tez hüviyeti kazandığını belirtmektedir (Brown, 2001: 16). Brown'ın bu tespiti sekülerleşme ve günah olgusu ile ilgili yaptığımız tespitin bir diğer ifadesi olarak ele alınmalıdır. Diğer yandan öznelleşmiş, kompartımanlaşmış ve bireyselleştirilmiş din, geleneksel dinlerle kıyaslandığında hem daha az sadakatin gösterildiği hem de kurumsal altyapısını yitirmesinden dolayı gelecek nesillere intikalinin daha zor olacağı arazlarla yaralı hale gelir. Bu da söz konusu dinselliğin geleneksel dinlerle kıyaslandığında çöküşünün daha hızlı olacağı şeklinde yorumlanabilir (Bruce, 2011: 48).

Diğer yandan modernliğin kendisi de hem Aydınlanmacı kökeni itibarıyla hem de günümüzdeki tüketim toplumundaki biçimiyle dinsel bir doğaya sahiptir. Pozitivist düşüncenin sembol isimlerinden olan Comte da bu boyutun farkındadır ve bunun için de pozitivist temele sahip bir insanlık dinini benimsemeyi teklif etmiştir. Pozitivizmin karşı olduğu din kurumsal olarak varlığını devam ettiren ve bu açıdan da siyasi olarak rakip olan geleneksel dini yapılardır yoksa bizzat din olgusuna, özellikle de Fransız tecrübesi bağlamında konuya yaklaştığımızda, yönelik total bir saldırı aynı zamanda toplumun yıkımına açılacak bir kapı olarak algılanmaktadır (Wernick, 2003: 3-5). Wernick'in tespitiyle pozitivizm ekseninde dinin yeniden konumlanması ve üretilmesi anlamında "post-teistik" bir çağda (Wernick, 2003: 19) yaşadığımızı savunabiliriz. Wernick bu kavramı Fransız Devrimi sonrası dönemin genel bir karakteristiği olarak özellikle de Auguste Comte'un "insanlık dini" projesi çerçevesinde pozitivizm ve Aydınlanma idealleri arasındaki bağı sorunsallaştırma noktasında kullanmaktadır. Bu kavram temel olarak Katolik Kilisesi'nin boşalttığı ya da boşaltacağı alanda teistik ve metafizik göndermelerinden ve bunu temsil eden kurumsal, pratik ve kuramsal bağlardan arındırılmış dolayısıyla geleneksel teistik dinleri taklit eden ancak onu aşkınlığını hem Tanrı'ya atıf boyutuyla hem de öte dünya kabulü noktalarında

paranteze alarak aşan seküler bir dinselliğe işaret etmek için kullanılmaktadır (Wernick, 2003: 2, 19, 110). Bu boyutuyla da modernliğin kurumsal ya da geleneksel dinlerle kurduğu ilişkinin hem halef-selef ilişkisi olma noktasında sürekliliği hem de onu aşma noktasında dinin yeniden konumlanmasını ve üretimini ifade ettiği belirtilmelidir. Geleneksel dinler taşıyıcı aktörleri, kurumları ve ürettiği iktisadi ve toplumsal düzenle birlikte modern toplumlardan tasfiye edilerek dar bir çerçevede ahlaki ve temelde duygusal bir alanda varlığını devam ettirirler. Bu boyutuyla da toplumun anlam dünyasının belirleyicisi olmaktan çıktıkları gibi siyasal ve iktisadi düzen tarafından belirlenen bir alana hapsolurlar. Din artık toplumların gerek bilişsel gerekse değersel ve pratik bağlamlarda üst-çerçevesi olmaktan çıkar.

Peki dinin üst-çerçeve olmaması ne anlama gelir? Her şeyden önce bu dinin toplumsal tahayyül dünyasını başta olmak üzere gündelik hayatı kuramadığı ve her şeyden önemlisi de dinin teodisesinin yerini seküler bir teodise olarak sosyodisenin aldığı gerçeğini merkeze almaktadır. Dine muhalefet dinin kendi referansları açısından olmamaktadır; dindarların da eklemlendiği farklı bir referans çerçevesinden muhalefet çıkmaktadır bu süreçte. Dolayısıyla toplumsal alanda görülen kötülükler teodise ekseninde rıza üretecek bir biçimde değil sosyodise üretecek bir biçimde karşı-dinsel ya da dinin neredeyse tamamen etkisini yitireceği bir biçimde cereyan etmektedir. Hervieu-Legér 1950 sonrası süreçte kiliselerde istihdam edilen rahiplerin sayısının gittikçe azaldığını belirterek (Hervieu-Léger, 1990: 17) bunun bağlamını ve ima ettiği rol dönüşümünü tartışmaktadır. Azalan rahip sayısı dine olan inancın azalması olarak okunabileceği gibi bu inançsızlığın salt bilişsel bir durumdan kaynaklanmadığı aslında dinin toplumun kendisini üretmesi ve sürdürmesinde etkisini yitirmesi dolayısıyla taşıyıcı aktör bulamaması olarak da yorumlanabilir. Bu dinler açısından kısır döngü ortaya çıkartır: taşıyıcı aktör bulamadığı için toplumsal alandan geri çekilir ve toplumsal alandan geri çekildikçe de bu aktörleri bulması imkânsızlaşır. Dinin toplumda geçmişte üstlendiği rolü kamu entelektüelleri, romancılar, üniversite hocaları, moda ikonları, psikanalistler alır. Bu gruplar ve aktörler Berger kavramsallaştırmasıyla "dünyevileşmenin taşıyıcıları" (2011: 198) olarak sekülerleşmeyi bilişsel, etik ve estetik düzlemlerde mümkün hale getirmektedirler.

1.2.4. Seküler ile Dinsel Olanın Sınırları

Sekülerleşmeyi belli ölçülerde yeni din üretimi veya dinin yeniden üretimi olarak gerek kültürel gerekse siyasi alanlardaki değişimleri dikkate alarak anlamak durumundayız. Bu durumu en açık biçimiyle pozitivizm ve daha da ötesi sosyolojin ortaya çıkış ve kurumsallaşması süreci ve önemli isimlerinin dinle ilgili analizlerinde görmekteyiz. Dinin doktrinel ve pratik düzlemlerde etkisini yitirmesi aynı zamanda bu döneme kadar onun gücüyle toplumsallığı mümkün hale getiren ahlaki yaşantıyı da tehlikeli bir duruma sokmuştur. Bu noktada ahlakı ayakta tutacak şekilde dinlerin gücüne eşdeğer ancak seküler bir alternatif bulma ve kültürel dayanak noktası tesis etme sosyolojinin kurucu isimleri için en az bilimsellik kaygısı kadar merkezi bir öneme sahiptir. Flanagan'ın belirttiği gibi Marx, Weber, Simmel ve Durkheim gibi isimlerin tamamı, dini merkezi öneme sahip bir olgu olarak kabul ediyorlardı. Dinin çağdaş yalıtılmışlığını yansıtan bir biçimde, Beckford sosyolojik geçmişte dinin, "kurucu kültürel anlamların ambarı', temel bir sembolik kaynak, 'diğer bütün kültür bileşenlerini kenetleyen köşe taşı' olduğuna dikkat çekmektedir (Flanagan, 1996: 103). Süreç içinde sosyolojinin "bir disiplin olarak ilgisi de bir nevi sekülerleşmeye uğramış" ve din toplumdaki etkisini yitirmesi ve yok olması beklenen bir olgu olarak normatif bir kayıtsızlık biçiminde sosyolojik ilginin büyük ölçüde dışına çıkmıştır (Flanagan, 1996: 103). Dinin tekrar sosyolojinin ilgi alanına girmesinin 1980 sonrası tüm dünyada yaşandığı düşünülen ve özellikle İslam coğrafyasında ortaya çıkan gelişmelerle ilişkili olduğu iddia edilebilir. Yani ilk elden siyaset biliminin etkisiyle daha sonra ise Batılı ülkelerde özellikle Müslüman göçmenlerin varlığıyla ilgili sorunlar ekseninde ortaya çıkan ve yükselen bir yönelim olduğu savunulabilir.

Burada önemli olan boyutlardan bir diğeri de dinin statik, gerek doktrinel gerekse de zihinsel ve pratik alanlar noktasında donuk bir kavram olarak ele alınıp alınamayacağı sorunudur. Sekülerleşme tartışmalarındaki en temel noktalardan birinin bu sorun olduğu açıktır. Neyin dini olduğu ile ilgili yargılar aynı zamanda sekülerleşmenin gerçekleşip gerçekleşmediğini de tayin etmektedir. Diğer yandan sekülerleşme teorisi hem kavramsal hem de modern tecrübeyi dinle ilişkisi içinde anlamlandırma girişimi olarak donuk bir biçimde ele alınamayacağı gibi din kavramı

da sosyolojik perspektifte tarih-üstü boyutuyla değil hem içerik hem de form olarak dinamik bir insani tecrübe olarak kavranmalıdır. Bu zorunluluk salt bir biçimde analitik ve semantik bir zorunluluktan kaynaklanmaz aksine yaşadığımız dünya bunu bize dayatır. Bu eksende dinin daha doğru bir biçimde dinamik bir olgu olarak "din inşası" olarak algılanması onu hem yaşayan bir deneyim türü olarak donuklaştırmaktan hem de yapacağımız analizlerde özellikle de tarihsel perspektif söz konusu olduğunda anakronizme düşmekten bizi koruyacaktır. Bu açıdan baktığımızda din ve sekülerlik canlı olgulara tekabül eden süreç olarak ve karşılıklı bir biçimde birbirilerini inşa etmektedirler. Aşağıda ele alındığı gibi bu durum dinlerin statik değil dinamik olduğunu gösterdiği gibi sekülerliğin de ne mahiyet ne de sınırlar itibarıyla donuk ve evrensel bir olgu olarak ele alınamayacağına işaret etmektedir. "Din inşası" kavramı bu açıdan modern dönemlerde dini yaşantı ve dinsel bilinci inceleme noktasında sosyolojik ve siyasal açıdan önemli bir noktaya işaret etmektedir.[18]

"Din inşası" terimi, dini (ve modern dönemlerde onun kurucu unsuru olan sekülerliği) incelemek için geleneksel olarak seküler ve dinsel arasında var olduğu düşünülen dışlayıcı ikili ayrımları sorunsallaştırarak dinin inanç, pratik ve ritüelleri bağlamında siyasal ya da entelektüel düzlemlerde ve farklı doğrultularda sürekli olarak inşa edilen bir olgu olduğuna işaret etmektedir. Bu bağlamda, birinci olarak, din yukarıdan aşağı politik bir maksatla inşa edilebilir. Bu durum, ulus devletler tarafından mevcut dinsel gelenekleri ehlileştirme ya da uysallaştırma maksadıyla yeniden biçimlendirme çabalarında gözlemlenebilir. Amerikan düşünce kuruluşu RAND Corporation'un "İslam'ın yeniden inşası" çağrısı, dünya çapında Amerikan çıkarlarına yönelik bir tehdit oluşturmayacak şekilde İslam'ın yeniden inşasını hedefleyen bir siyasallığın en bariz göstergesidir. Aynı tavsiye, Bush yönetimine yakın ABD'li Siyonist lobi üyesi Daniel Pipes tarafından tekrarlanmış ve "teröre karşı savaş"ın nihai hedefinin "din inşası" olduğunu savunmuştur. Bu örnekler, yalnızca din-yapma

[18] Devlet ve din arasındaki ilişki modern dönemlerde mahiyet değiştirmesine rağmen Gauchet tarafından din devletin temel şartı olarak kavranır. Gauchet için dinin ortaya çıkması devletin ortaya çıkmasının ön şartı olarak kavranır (Akal, 2005: 24). Din hayatı ve hayat ötesini anlamlandıran temel çereçve sağladığı gibi devlet olarak adlandırılan büyük siyasal inşannın tebası kılacağı insanlar üzerinde bir "anlam borcu" üreterek varlık bulmasına da imkân tanır. Bu bağlamda modern dönemlerdeki tüm dinden arınma anlatılarının aksine modern ulus devlet de kendisine uygun teba olarak üretmeye koyulduğu vatandaş tipolojisini bu "anlam borcu" etrafında ina etmeye koyulur. Modern ulus devlet en az kendisinden önceki yapılar kadar dinsel bir mahiyet arz etmektedir.

düşüncesinin şimdiki küresel jeopolitika ile aşırı derecede ilişkili olduğu gerçeğini değil, aynı zamanda Batılı hayal gücünde din konusunda laik-liberal hegemonyanın bir paradigma olarak semptomlarını gösterir. Bu yaklaşıma göre bütün dini gelenekler teşvik edilirse veya var olan sosyo-politik yapıları "Protestan olma" biçiminde "sığdırmaya" zorlanırsa değişim gündemi olmayan a-politik, "modernize edilmiş" / sekülerleşmiş ve uysal bir din haline gelecektir.

Din, en genel haliyle kendisini aşkın bir kaynakta temellendiren bu yanıyla da anlamın zaman ve mekân ötesi boyuttan belirlendiğini kabul eden ve bireysel dilin imkânsızlığına benzer bir biçimde doğası gereği bireysel olması mümkün olmayan bir fenomen olarak ele alınabilir. Bireysel dilin imkânsızlığı argümanından hareketle belirtecek olursak, tıpkı dil gibi din de baştan toplumsaldır. Toplumsallaşamayan din şizofrenik bir vakıa olarak akıl hastanelerinde kendisine yer bulabilir. Diğer yandan dinin baştan toplumsal oluşu onun işleyiş mekanizmasının dile benzer bir biçimde olmasından kaynaklanmaktadır. Ritüelleri, değer dünyası, idealleri, meşruiyet çerçevesi gibi bir dinin ayırt edici özellikleri bu dinin kendisini toplumsal olarak kurabildiği ortamlarda bir anlama sahiptir. Yani din aslında bir dildir. Bu dil kendisini çeşitli biçimlerde gösterebilir. Ancak bu onun dile has özellikleri göstermesinin önünde bir engel değildir. Bu durumda karşımıza tezimiz ile alakalı olarak din, toplumsal bağlam ve dil ile ilgili bir sorun çıkmaktadır. Din açısından dilin tarihsel gelişimine paralel olarak doğal olan bir dönüşümden bahsetmek mümkün müdür? Din içinde moderniteye uygun olduğu düşünülen herhangi bir değişme zorunlu bir biçimde sekülerleşme olarak okunabilir mi?

Geleneksel dinlerin modernlik bağlamında karşılaştıkları en ciddi sorun ve bu açıdan da sekülerleşme sürecinin başat bir özelliği veya bu sürecin tetikleyicisi Anthony Giddens'ın belirttiği gibi geleneğin zorunlu bir durum olmaktan çıkıp iradi bir seçim haline gelerek aslında gelenek olma vasfını yitirmesidir.[19] Giddens'ın (2011:

[19]Müslümanlar için gelenek peygamberin sünnetinde somutlaşan, takipçileri tarafından korunan ve Müslüman cemaat tarafından nesilden nesile aktarılan eylemler, düşünceler ve duygular repertuarıdır. Bu çerçevede, salt metin merkezli, zamansız ve mekânsız rasyonel aklın karşısında zaman ve mekâna içkin olan ancak aynı anda onları kuran bir öyküsel aklın varlığından bahsedebiliriz. Bu durum İslam'ın teorik olarak şimdiki ve gelecek zamanın ideal düzlemi arasında ütopik bir olguya ya da salt bir ideolojiye evirilmesini engelleyen bir mahiyete sahiptir.

277) aşağıdaki satırları bu açıdan önemli bir yorum ve tespit olarak karşımıza çıkmaktadır.

> "Geleneksel sonrası toplumda, geleneğin muhafaza edilmesi bir zamanlar sahip olduğu anlamı, yani geçmişin nispeten düşünümsel olmayan bir yoldan korunması anlamını artık taşıyamaz. Zira geleneksel yoldan savunulan gelenek, köktencilik; yani başlıca varoluş nedenlerinden biri olan toplumsal ahengi (veya "bir ulusu") korumayı başarma özlemi duyan bir muhafazakârlığın temel alamayacağı kadar dogmatik bir görüş açısı olur… neo-liberalizm geleneğe düşmandır ve pazar güçlerinin desteği ve saldırgan bireyciliğin sonucu olarak gerçekten de geleneği her yerden silip süpüren ana güçlerden biridir."

Teodisenin genel olarak dinlerin ortaya çıkması ve sürmesinde ana noktalardan birini oluşturduğunu vurgulamak gerekmektedir. Bu noktada yeni bir dinin var olan soruları ve sorunları miras alıp bunlara cevap ürettiğini varsaymak en büyük hatalardan biri olacaktır. Yeni din yeni bir teodise olarak da doğar. Yeni sorular ve cevaplar inşa ederek neyin iyi olduğunu tanımladığı gibi neyin kötü olduğunu da tanımlar. Bu açıdan da dinlerin sadece neyin iyi olarak ele aldıkları değil, kötülükle ilgili analizleri de onların ayrıştıkları noktaları anlamlandırmak üzere ele alınmalıdır. Bu noktada modern toplumun yukarıda belirttiğimiz çerçevede yeni bir dinsellikle ortaya çıktığını vurgulamak gerekmektedir. Bunlardan en önemli olanı eskinin korkularını, sorularını ve çözümlerini anlamsızlaştırma ile ilgili uzun sürecin sonunda yeni bir anlam dünyasının inşa edilmesidir. Bu dünyanın en temel bileşeni entelijansiya, piyasa ve bilim üçlüsünün kesiştiği alanda inşa edilen söylem aracılığı ile ele alınabilir.

1.3. Bir Paradigma Olarak Sekülerleşme

> "Modernite, dini imgelemi canlandırmadan tatmin edemeyeceği beklentiler uyandırır." (Hervieu-Léger, 1990: 15)

Sekülerleşmeyi Kuhn'un bilim tarihindeki değişim ve dönüşümlerle ilgili olarak bu değişim ve dönüşümlerin salt biçimde gerçeklikle ilgili birikimsel ve açıklayıcı modellerle açıklanamayacağı değişim ve dönüşümün temelinde kurumsal ve aktörler boyutunda ciddi bir mücadele ile mümkün hale geldiğini anlatmak için

kullandığı paradigma kavramıyla kavramaya çalışmak iki temel boyuta sahiptir. İlki sekülerleşme ile ilgili teoriler basit biçimde gerçekliğin resmini belli bir açıdan sunmakla kalmazlar aynı zamanda bu gerçekliği belli bir açıdan görmeyi mümkün kılan kavramsal bir temele yaslanırlar. İkinci olarak da sekülerleşme ile ilgili teorilerin bilimsel faaliyetin doğası gibi yüzde yüz ispatlanmaya çalışılmasından ziyade Popper'in (1998) yanlışlanabilirlik ilkesi ekseninde ele alınması gerekmektedir. Sekülerleşme teorileri sahip oldukları temel ve yan kavramsal repertuarla yaşadığımız gerçekliği açıklama kabiliyetleriyle birlikte tamamen yanlışlanabilir olup olmadıkları açılarından değerlendirilmelidir. Diğer yandan doğa bilimlerinden farklı olarak sosyal bilimler dışsal bir gerçeklikle değil içinden çıktıkları toplumsallıkla ilgili olduklarından ötürü her sosyal bilimsel teori aynı zamanda içinden çıktığı toplumsallıkla ilgili de bir hikâyeyi barındırmak durumundadır. Bu açıdan da sekülerleşme teorisinin varlığı onun açıklama gücünden ve bilimselliğinden bağımsız olarak içinden çıktığı toplumsallıkla ilgili olarak din ve modernlik ilişkisi hakkında hâkim olan bakış açısını yansıtır. Bu açıdan da sekülerleşme teorisi değimiz modernlik ve din arasındaki ilişkiyi sorunsallaştıran teori salt biçimde betimleyici değil zorunlu olarak normatiftir. Dolayısıyla sekülerleşme teorisi ile ilgili eleştiriler de zorunlu olarak kendi tarihsel ve toplumsal koşullarını yansıtmaktadır. Diğer yandan paradigma olarak sekülerleşmeyi ele almak onu kurumlar, aktörler, pratikler bağlamına tarihselleştirmeyi de gerektirmektedir. Bir diğer önemli boyut sekülerleşmenin temel konusu olan din ve modernlik ilişiksindeki iki ana kavram olan din ile modernlik kavramları bu paradigma çerçevesinde tanımlanan dolayısıyla inşa edilen kavramlardır. Söz konusu kavramları sekülerleşme teorisinin uğraştığı dışsal gerçeklikler olarak kavramak imkân dahilinde değildir. Paradigma olarak sekülerleşme okumasının önerilmesinin bir diğer sebebi sekülerleşmeye delil olarak gösterilen rasyonelleşme, teknoloji, geleneksel dinsel kurum, inanç ve pratiklerin azalan toplumsal yaygınlığı ve önemi gibi hususlar aynı zamanda modern toplumsallığın özelikle bilgi, pratik ve sağduyusal gerçeklikle ilgili olarak geleneksel toplumsal yapıdan farklı özelliklere sahip olduğunu göstermektedir. Bilgi, pratik ve sağduyusal gerçekliği üreten ve yaygınlaştıran kurumların işleyişine hâkim olan dil bir toplumdaki dinsel bilinç ve pratikleri zorunlu olarak etkilemektedir. Modern kurumların işleyişine hâkim olan özellikler ve burada inşa edilen dil bu açıdan elitlerin

özellikleri ve dili olarak sınırlı bir fonksiyon gerçekleştirmezler. Bireyin özneleşmesini mümkün kılan toplumsal bağlamı inşa ederler. Sekülerleşme teorisi tam da bu bağlamda modern bilgi rejiminin inşa ettiği bir toplumsal alanda iş görür. Bu da onu sadece bilimsel bir teori olmaktan çıkartarak toplumsal alanda iş başında olan ve üzerine düşünülmeyen bir seviyeye yükseltir. Din ise sağduyusal vasfını kaybederek ancak bilinç seviyesinde inşa edilecek bir bağlama geri çekilir. Bu çerçevede sekülerlik sadece bir teori değil modern bilincin inşa edici unsurlarından biri olarak ve bilimsel açıdan yukarıda kısaca değinilen özelliklerinden ötürü bir paradigma hüviyeti taşımaktadır.

Steve Bruce'un belirttiği gibi sekülerleşme paradigması modern dönemde dinin var oluş biçimlerinde ve doğasında gözlemlenen değişimler ile birlikte bu değişimlerle ilgili açıklamaları içeren iki boyuta sahiptir (Bruce, 2006: 35). Bu sekülerleşme paradigmasının sosyoloji literatürü dâhilinde dinle ilgili bilimsel konumuna tekabül etmektedir. Bununla ilgili tartışmalar ise kendi başına bir hayli hacme ulaşmış haldedir. Ancak sekülerleşmeye paradigma hüviyetini kazandıran onun dar bir bilim çevresinde temel soru, kavram ve önermeleri ihtiva eden bir araştırma programı olmasının ötesindedir kanaatindeyim. Bu seküler dil ve tahayyül dünyasının modern insanın var oluşunu anlamlandırdığı sosyalleşme sürecinde bilişsel, etik ve estetik boyutlarıyla hegemonik bir pozisyonda bulunmasından kaynaklanmaktadır. Bunun açık örnekleri bulunabileceği gibi daha örtük boyutlarda da varlığını tesis ettiğini belirtmeliyiz. Bu bağlamda sekülerleşme paradigması, örneğin, şu kitap başlıklarının kullanılabilmesini mümkün kılan ve bunun normalleşmesini sağlayan kurumsal ve zihnisel koşullarla alakalıdır. **Tanrının Öyküsü: Tanrı mı İnsanı, İnsan mı Tanrıyı Yarattı?** (Winston, 2010) başlıklı kitaptan **Tanrının Tarihi: İbrahim'den Günümüze 4000 Yıllık Tanrı Arayışı** (Armstrong, 1998) başlıklı kitaba ve bunların benzerlerine salt bir biçimde isimlendirme noktasında dahi yaklaşıldığında sekülerleşme geleneksel toplumlarda var olan dini ortodoksi ve denetim mekanizmalarının çözündüğü bir olguya işaret eder. Sekülerleşmenin olgusal olarak temellendirilmesi gereken bir teori olmaktan çıkıp paradigma hüviyetine kavuşması bu noktada başlar. O gündelik hayatın işleyişi içinde karşılaşabileceğimiz sağduyusal bir dile ve bu dille birlikte düşünüş ve pratiklerimizi ayarladığımız bilincimize, var olma koşullarımıza sinen bir olgu olarak sadece teorik düzlemde değil

aynı zamanda teoriyi mümkün kılan tahayyül dünyasında da bizi karşılar. Söz konusu dönüşümde hem bir zihniyet değişimi hem de bu zihniyet değişimini mümkün kılan kurumsal farklılaşma ve özerkleşme iş başındadır.

Kuhncu anlamda söylersek bir paradigma ancak kendisinden önce gelen başka bir paradigma varsa anlamlı bir okuma imkânı tanımaktadır. Daha açık bir ifadeyle paradigma kavramı aktör, kurum, bilgi kuramı ve bilişsel çerçeve ile birlikte duygusal bir alan olarak sosyo-psikolojik bir sürece gönderme yapan ve belli bir bilim geleneği dahilinde ortaya çıkan çatışmanın sonrasında gözlemlenen bir uzlaşı durumu olarak okunmalıdır. Bu yanıyla da sekülerleşme paradigması hem daha büyük bir paradigmatik dönüşüme işaret eden ve sosyal bilimlerin ortaya çıkış öyküsünde gözlemlenebilecek bir sürecin hasılası konumundadır. Diğer yandan, daha büyük bir paradigmanın alt kümesi olarak da ele alınabilir. Felsefede Descartes ile birlikte başlayan ve ontolojiye dayalı metafizik ve teolojinin merkeziliğinden epistemolojinin merkezi olduğu bir sürece işaret ederken bunun felsefeciler, entelijansiya, ulus devlet ve kapitalizm, burjuvazinin Protestanlaşma ile başlayan meşrulaşma süreci ve sonrasında halkı arkasına alarak dine karşı verdiği savaş ve mezheplerin kendi aralarındaki savaş geniş ölçekli bir okuma yapma gerektiğine işaret etmektedir. Modernliğin dinle kurduğu ilişki aslında bir yandan Kant'ın ahlak teorisinin dine bakan boyutunun paranteze alınarak otonom özne fikrinin sahiplenilmesinde bir yandan da Fransız siyaset felsefesi geleneğinde Rousseau sonrası belirgin hale gelen evrensel, hatta seküler bir din mümkün müdür sorusu bağlamında Durkheim'in çabasında gözlemlenebilir. Bir yandan Kant'ın ahlak için hem Tanrı hem de ruhun ölümsüzlüğü düşüncesi geride bırakılırken bir yandan da ölümsüz ruhu bir illüzyon olarak gören ve Tanrı düşüncesinin baş edilmesi gereken ancak dinin buna rağmen muhafaza edilmesi gerektiğini savunan Durkheim'ın bakış açısı temel olarak içinde yaşadığımız modern dünyanın oluş biçimini etkilemiştir (Miller, 1996: 207).

Bu husus hem modernliğin sadece doğal süreçlerle ortaya çıkmadığını hem temel muarızı dini geçmiş ve yapılar olduğunu hem de gündelik hayatın temel yapılarının belli ölçülerde zorunlu bir biçimde dini taklit eden veya yeniden üreten bir biçimde inşa edildiğini göstermesi açından önemlidir. Durkheim sosyolojisinin bu bağlamda Fransa'da kendi dönemindeki siyasi çatışmalarda hem kavramsal açıdan hem de belli bir dünya görüşünü yansıtması noktasında kullanıldığını, Durkheim'in

kendisinin de bu noktada taraf olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Bellah'ın tespitiyle liberal ve sol Cumhuriyetçiler Katolik ahlaki öğretileri seküler modern demokrasinin ahlaki ilkeleriyle değiştirmeye çalışırlarken Durkheim'in oldukça kapsamlı ve iyi temellendirilmiş sosyoloji anlayışı başat bir rol oynamıştır ve bu durum Durkheim'e rağmen değil onun bilinçli bir biçimde desteği ile mümkün hale gelmiştir (Durkheim, 1973: XXXVIII).

Sosyolojik bir okuma biçimi olarak sekülerleşme teorisi geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek arasında dinin mahiyeti, işlevi ve kapsamı ile toplumsal yapı arasındaki ilişkiyi açıklayan bir model veya kuram olma iddiasına rağmen aslında hem bu ilişkiyi kuran hem de disiplin boyutuyla araştırma nesnesinin muhtemel ve makul sınırlarını tayin eden bir mahiyete de sahiptir. Bu durum belli ölçülerde sosyal teorinin yapması gereken bir iştir. Sosyal bilimcilerin araştırma alanları ile ilgili sağduyusal olarak kabul edilen "gerçeklerin" dışına çıkması, onları sorgulaması veya daha teknik bir ifadeyle sağduyusal olandan *"epistemolojik bir kopuş yaşaması"* (Bourdieu ve Wacquant, 2012: 19-21) ve araştırma nesnelerini yeniden inşa etmeleri normal karşılanması gereken bir durumdur. Ancak bu durum sekülerleşme teorilerinde araştırma konusu ve nesnesi ile ilgili olarak sağduyusal olanla mesafelenmek hususunun yeterince gözetilmediği anlamına gelmektedir. Tam da bundan dolayı sekülerleşme ile ilgili tartışmalarda sadece modern toplumlardaki din olgusu değil bizzat teori üzerine yapılan tartışmalar da dâhildir (Berger, 2014; Bruce, 2011; Dobbelaere, 2002). Sekülerleşme verili kabul edilerek sosyal bilimcinin araştırma konusu ile ilgili olan sağduyusal kabullerle arasına koyması gereken zorunlu mesafe ortadan kalkmış ve sekülerleşme verili bir gerçek olarak kabul edilmiştir.

Diğer yandan sekülerleşmeyi verili kabul etme ve ona yüklenen gerçekliği kurma görevi basit bir biçimde temenniye dayalı düşünce veya salt bir ideolojik okuma olarak da anlaşılmamalıdır. Diğer bir ifadeyle bir süreç okuması olarak sekülerleşme teorisi ile ideolojik bir duruş olarak sekülerizm arasında fark bulunmaktadır. Daha önce belirtildiği gibi klasik sosyal teori büyük ölçüde dinle olan hesaplaşmanın ve bu noktada ortaya çıkan yeni bir bilgi ve bilinç türünün hem sonucu hem de kurucu unsuru

olarak ele alınmalıdır.[20] Sekülerleşme sosyolojinin kurucu babaları olarak isimlendirilen Durkheim, Marx, Weber, Simmel vb. isimlerin kullandığı bir kavram olmamasına rağmen dinin modern zamanlardaki seyrinin ne olacağı ile ilgili sosyolojik öngörülerin temel biçimini ifade etmek üzere özellikle 1970'lere kadar hâkim olan bir okuma biçiminin ifadesi olarak okunabilir.

Klasik sekülerleşme paradigması zihni düzeyde ele aldığımızda oldukça basit bir tespitte ve buna bağlı bir öngörüde bulunur: Sekülerleşme evrensel bir süreç olarak dünyanın ve insanın dinsel temsilinden, rasyonel temsiline geçiştir (Katznelson ve Jones, 2010: 1). Burada esas olan boyut temsil kavramında saklıdır. Bu temsili kim inşa etmektedir, hangi kurumsal bağlamda bu mümkün hale gelmektedir ve söz konusu temsil nasıl toplumsallaşmaktadır. Temsil kavramı zorunlu olarak inşai bir boyuta sahiptir. Bu tespit aslında büyük ölçüde bir kopuş veya ilerleme anlatısına veya hikâyesine dolayısıyla gerçeklikle ilgili dilin değişimiyle alakalıdır. Bu anlatının en açık örneklerini sosyolojinin kuruluş dönemlerinde tespit etmek mümkündür. Sosyal bilimler genel bir kategori olarak sosyoloji ise bunun en önemli disiplinlerinden biri olarak Batı dünyasında geleneksel dinlerin büyük ölçüde geride kaldığı ve bunun tüm dünya ölçeğinde geri döndürülemez bir süreç olarak işleyeceği anlatısı üzerinden kendisini var etmiştir. Her toplum bu süreçten farklı hız ve ivmelerle de olsa geçecektir, bu açıdan da sekülerleşme kaçınılmaz bir olgudur. Bu anlatının temelini modernliğin kaçınılmaz olarak sekülerleştirici etkiye sahip olduğu ya da modernlik ve din arasında negatif bir korelasyon bulunduğu kabulüdür. Modernleşme olgusunun sekülerleşme ile olan ilgisi ileride tartışılacaktır, şimdilik modernleşme ile sekülerleşme arasında kurulan bu özdeşliğin uzunca bir müddet herhangi bir meydan okumayla karşılaşmadığını belirtmek yeterli olacaktır.

Shah'ın oldukça isabetli bir biçimde işaret ettiği gibi sekülerleşme paradigması ya da teorisinin temelinde yarı-öznel dolayısıyla bilinçli bir varlık gibi ele alınan modernite ya da rasyonelleşmenin (Shah, 2015: 391) dünyayı gittikçe artan oranda

[20] Sosyal bilimlerin temel iddiasının, basit bir biçimde ifade etmek gerekirse, doğa bilimlerindekine benzer bir biçimde var olanın tespiti veya analizi olduğunu düşündüğümüzde bu tespit yanlış bir önermeye sahipmiş gibi görünebilir. Sosyal bilimlerin normatif veya inşacı boyutu onun metodolojisini aşan ancak dışta bırakmayan bir süreç analizi ile açıklanabilecek bir mahiyete sahiptir. Konu tezin odak çerçevesini aştığından burada tartışılmayacaktır. Ancak bu tespit sosyal teori, sosyal bilimler felsefesi ve tarihi gibi çeşitli disiplinlerin hem eşzamanlı hem de artzamanlı olarak analizi ile desteklenebilir. (Milbank, 2006)

kutsal ya da dinsel olandan ayırdığı varsayımı teorinin aynı zamanda bilimsellik iddiasını aşan bir inanç olgusu haline getirmektedir. Sekülerleşmenin sadece bilimsel bir teori olarak değil aynı zamanda bir inanç ya da bir beklenti biçiminde ortaya çıkması onun sorgulanmasını mümkün kılan bağlamın ancak bir krizle mümkün hale geldiğini gösterir. Bu durum sekülerleşmenin gerçekleşip gerçekleşmediği ya da evrensel bir model olup olmadığından bağımsız olarak onun uzunca bir müddet en azından sosyal bilimciler tarafından sorgulanmamasını sağlamıştır. Diğer yandan ve aynı şekilde sekülerleşme teorisinin ilk evresi radikal bir iddia olarak sadece geleneksel dinlerin değil aynı zamanda dinselliğin yok olacağı öngörüsüne dayalı yüksek düzeyde bir kabule yaslandığından dolayı sekülerleşmeyi daha ılıman ya da katmanlı bir çerçevede ele almak dahi 1980 sonrasına dek Robert N. Bellah, Peter Berger ve David Martin gibi isimleri paranteze alarak belirtecek olursak çok da mümkün olmamıştır. Bu dönem sekülerleşme teorisinin kriz dönemidir. Sayyid'in farklı bir bağlamda işaret ettiği kriz dönemi –kesinliklerin yok olduğu, hegemonik[21] toplumsallığın altüst olduğu dönem- ve kriz sonrası dönemle ilgili farklılık konumuz açısından önemlidir. Sayyid'e göre "yersizleşme bir mücadeleyi -sahayı yeniden örgütleme ve süreksizliği (discontinuity) yönetme mücadelesini- tetikler" ve bu mücadelenin sonucu sadece şimdiki zamanı ve onun geleceğe yönelik ilgilerini-okumalarını değil aynı zamanda geçmişi de yeniden ve yeni kavramlarla inşa edecek bir hegemonya inşa edilene kadar önceden anlaşılamaz (Sayyid, 2000: 49).

Sayyid'in bu tespitlerini sekülerleşme paradigması ile ilgili yukarıdaki tespitimizle birleştirdiğimizde şu noktaya ulaşırız: Sekülerleşme ile ilgili sosyolojik kabuller çıkış dönemlerinde sadece gelecek ile ilgili öngörüler ve anla ilgili gözlemleri içermekle kalmazlar onlar hem anla ilgili bir mücadelenin sonucu hem de geçmişle ile ilgili bir hesaplaşma ve okuma biçimidirler. Bu noktada sekülerleşme teorisi temel vasfını geriye–dönük bir biçimde kendisini inşa eden modern zihinsel çerçevenin kurucusu ve ifadesi olarak bulacaktır. Bu tespitte eksik kalan nokta şurasıdır: Batı 19.

[21] Gramschi, hegemonya kavramını sosyalist teori içindeki bir eksikliği gidermek üzere kullanmıştır. Tez açısından sosyalist teorideki tartışmaları ele almak amaçlanmadığı için bu konu tartışılmayacaktır. Ancak burada hegemonya kavramı özne üretiminin zihinsel ve duygusal olarak içten işleyen biçimi olarak geçmiş, an ve gelecek noktasında öznenin düşünme, beklenti, duygu dünyasının hâkim çerçevesi olarak kullanılmıştır. Hegemonya bu bağlamda sorunların olmadığı bir döneme atıfta bulunmaz, o sorunların sorunsallığını sağlayan temel kabuller ve yine onların hangi yolla çözüleceği ile ilgili beklentileri belirleyen hâkim toplumsallığa göndermede bulunur.

yüzyılda bir kriz yaşamakta mıdır, yoksa krizi aşma arifesinde yaşadığı dönüşümü anlamlandıracak bir araç olarak yeni bir anlatı mı inşa etmektedir? Tarihsel olarak baktığımız zaman 1800'ler birkaç temel vasıfla öne çıkmaktadır. Bu dönem temel olarak Fransız Devrimi, Sanayi Devrimi ve Bilimsel Devrim sonrası bir dünyadır. Aynı şekilde 19. yüzyıl Batı'nın dünya hâkimiyetini hem askeri ve ekonomik alanda hem de siyasal ve entelektüel alanda sağlama almaya başladığı bir dönemdir. Bu sonralık durumu hem bir oturmuşluk hem de bir yenilik olduğu anlamına gelmektedir. Bu açıdan sorduğumuz soruya hem olumlu hem de olumsuz bir cevap verebiliriz.

Bu çerçeve dâhilinde, sekülerleşme kavramı temel olarak iki boyutta ele alınması gereken bir alana göndermede bulunmaktadır. Bunlardan ilki sosyolojik bir kavram olarak sekülerleşme, ikincisi ise bu sosyolojik kavramın kendisini tasvir etme iddiasında bulunduğu modern dünyadır. İki boyutlu tek alan tabirini kullanmamızın önemli bir nedeni bulunmaktadır. Özel olarak sosyoloji genel olarak sosyal bilimler modern döneme has olan toplumsal gerçekliğin sadece dışarıdan bir betimlemesi amacının ötesinde ve bundan daha da önemli olarak bu gerçekliği kuran bir mahiyette var olan disiplinlerdir. Bu durum John Milbank, Habermas gibi isimler tarafından sosyal bilimler ve teoloji karşıtlığı ekseninde ele alınmıştır. Bu açıdan sekülerleşme kavramı her ne kadar gerçekliği betimleme iddiasında bulunsa da kendi içinde tarihsel zorunluluktan kaynaklanan bir durumdan ötürü normatif bir unsur da taşımaktadır. Diğer yandan sosyolojinin de kurulmasına katkıda bulunduğu modern durum aynı zamanda kendi içinde bu katkıyı meşrulaştıracak ve kışkırtacak bir hikâye barındırmaktadır. Modern zamanların en önemli bileşenleri ise demografik yoğunlaşma, ekonomik altyapının radikal dönüşümü ve buna bağlı olarak bilgi ve muteber aktörlerin geçmişe nazaran işlevsel benzerliklerinin ötesine taşan bir kopuş hikâyesidir. Dolayısıyla modern durum ana yatağa işaret ederken modern toplumsal gerçeklik ve sosyal bilimler genelinde sosyoloji ana yatağın iki boyutuna göndermede bulunan ve bu açıdan da diyalektik bir ilişkiye sahip olan olgulardır. Sosyolojiyi de bu bağlamda var-olan değil ve fakat aktörlerce var-kılınan veya var-oluş halinde olan bir disiplin olarak tanımlamak gerekmektedir. Bu diyalektik özelliğinden dolayı sosyolojiye sadece betimleyici değil aynı zamanda normatif veya kurucu boyutuyla da dikkat çekmek gerekmektedir.

Modern dönemler siyasal açıdan ulus devlet ve onun kendisi aracılığı ile var olduğu ve onları var kıldığı çeşitli kurumlar aracılığı ile varlık gösterdi. Bu kurumların en önemlilerinden biri de şüphesiz ki eğitim kurumlarıdır. Sosyoloji modern toplumların bilgisi ve bilinci olması noktasında eğitim kurumları aracılığı ile modern gerçekliği oluşturan önemli bir disiplin konumundadır. Örneğin, Durkheim sosyolojinin kurucu isimlerinden biri olmanın ötesinde, yaşadığı dönemde Fransız Milli Eğitim politikalarını belirleyen en önemli isimlerden de biridir. Bu boyut toplumsal süreçlere göndermede bulunur. Ancak bunun dışında sosyolojinin araştırma nesnesini de var kıldığını, dolayısıyla gerçekliğin bütünsel anlamda inşasının tohumlarını kendi içinde taşıdığını belirtmek gerekmektedir. Bu durum klasik sekülerleşme teorileri olarak bilinen din-modernlik ilişkisi ile ilgili açıklamalarda da kendisini gösterir. Dolayısıyla karşımızda en azından dörtlü bir çerçeve dâhilinde ele alınması gereken bir okuma biçimi bulunmaktadır:

1-Sekülerleşme paradigması ve bunun tarihsel gerçeklikle ilişkisi: Betimleyici ve normatif boyutları ile entelektüel ve toplumsal olarak sekülerleşme paradigmasının performatif bir disiplin özelliği gösteren sosyoloji tarafından dini tanımlama, tasnif etme ve tahlil etme boyutları ile inşa sürecindeki rolü.

2-Sekülerleşme paradigmasının ortaya çıkmasını sağlayan tarihsel koşullar: Avrupa arka planı ve bunun dışında sömürgecilik, post-sömürgecilik, küreselleşme bağlamlarında teorinin açık karakterinin Avrupa dışı toplumlarda bir proje mahiyeti kazanması.

3-Sekülerleşme Paradigmasının gündelik hayatla ilişkisi: Sekülerleşme paradigması en nihayetinde modern toplumlarla ilgili bir okuma biçimidir. Ortaya çıktığı koşullarda gelecekle ilgili bir öngörü olarak dinlerin yok olacağı ve geleneksel dinlerin yerini rasyonel temelde şekillenmiş ve ampirik gerçekliğin aşkın anlamından soyutlandığı bir toplumsal modeli öngörmekteydi. Bu durumda öngörüsünün gerçekleşip gerçekleşmediği veya hangi boyutları ile gerçekleştiği ve gündelik yaşantımızın bunun tarafından nasıl etkilendiği önemli bir husustur.

4-Sekülerleşme paradigmasının zihnimizin kavrayış biçimleri ile ilişkisi: Paradigma basit bir biçimde tarihsel süreçte tek bir çizgide ilerleyen kadim sorunların farklı bir biçimde ele alınması anlamına gelmez. Daha çok yeni sorular, yeni olgular, yeni bilgi çerçevesi inşası bağlamında anlaşılmalıdır. Sekülerleşme paradigması bu

anlamda problem olarak din-modernite ilişkisini merkeze alırken, bunun çözümü noktasında geliştirilen açıklama modelleri ile farklılaşma gösteren bu açıdan da bazı temel özellikler etrafında kavranabilecek bir modeldir. Ancak bu karlılıkların ortak noktası birkaç temel kabul üzerinden ele alınabilir. Bunlardan ilki modernite-gelenek ikiliği bağlamında geleneğin inşası (Shils, 2003), diğeri ise bu temelde gelenek karşıtlığı çerçevesinde modernitenin temel karakteristiklerini inşa etmek (Giddens, 2009, s. 116), üçüncüsü ve konumuz açısından en önemlisi ise dinin açıklayan bir olgu olmaktan çıkıp açıklanan bir olgu haline dönüştürülmesi ve bu açıdan da modern toplumlarda dinin anakronik bir durum olarak ele alınmasıdır. Bu anlamda da sekülerleşme paradigması bir paradigma olarak yeni zihinsel bir çerçeve inşa etmiştir. Zihinsel çerçevenin en temel oluşturucusu yeni bir dil inşa etmektir. Bu anlamda da sekülerleşme paradigması paradoksal bir çerçevede varlığını inşa edecektir. Bu paradoks tarihsel bağlamda okunabilir. Söz konusu paradigmanın temel mahiyeti ise Avrupa-merkezci karakterine rağmen evrensel bir okuma yapma iddiasından kaynaklanmaktadır.

Sekülerleşme paradigması belli bir dil ile ortaya çıkmış, akademi başta olmak üzere gündelik yaşantıya yön veren kurum ve aktörlerin farklı tarihsel ve düşünsel arka planlarla da olsa geliştirdikleri bir dille mümkün olmuş ve bu dili de kurmuştur. Dolayısıyla gündelik hayatın biçimlendirilmesinde etkili olduğunu varsaymamız gerekmektedir. Bu içinde yaşadığımız koşulların kurumsal ve entelektüel boyutlarının gündelik dile tercümesini mümkün kılan bir toplumsal tahayyül (Taylor, 2006) alanının belirleyiciliğini varsaymamızı gerektirmektedir.

Bu kuruculuğun kuramsal, kurumsal ve aktörler noktasında oldukça girift bir sürecin sonucunda elde edildiği ve performatif bir biçimde ortaya çıktığı ve devam ettirildiği de unutulmamalıdır.[22] Yani, bu paralelde, modernlik bir kez ortaya çıkmış

[22] Sosyal bilimlerin performatif oldukları ile ilgili tespit, J. L. Austin'in dilin betimleme veya bildirme dışında aynı zamanda eylemle bağlantılı olarak basit bir biçimde doğru ya da yanlış olmanın ötesine geçtiği durumlar olduğu ile ilgili tespitine dayanmaktadır. Auistin'e göre performatif ifadeler doğru ya da yanlış olmanın ötesinde sonuçlarına ve bağlamlarına bağlı olarak mutlu veya mutsuz olarak tasnif edilebilecek bir mahiyete sahiptirler. Burada sözün bizzat kendisinin eylem olduğu ile ilgili önemli bir tespit bulunmaktadır. Sosyal bilimler bu noktada modern zamanlarda en önemli söz söyleme imkânı ve iktidarı sağlayan vasatlardan biri olarak özellikle entelektüel ve akademik dünyada kurucu role sahiptir. Bu çerçevede, sosyal bilimlerin sadece betimleyici olmadıkları, özellikle de konumuz açısından baktığımızda, dinle ilgili belli ve kendisine has bir okuma biçiminden kaynaklanan bir eylem repertuarı barındırdığını da hatırlatmak gerekmektedir. Durkheim, Weber ve Marx gibi isimlerin dinle ilgili

ve geri döndürülemez bir olgu olmaktan ziyade tüm tarihsel süreçlere has bir doğaya sahiptir. Bu doğa, keşifle ortaya çıkan bir şey olmaktan ziyade inşa edilen, genel hatları kendisinden önceki hâkim durum ile kendi inşa ettiği sürecin yarattığı çevre ve çerçeveye bağlı olarak oldukça dinamik ve diyalektik bir biçimde değişen bir karaktere sahiptir. Modernlik analojik bir biçimde betimlemek gerekirse bir tohumun serpilmesine benzer bir biçimde kendi içinde kapalı; telosu katı bir biçimde belirlenmiş, sürprizlere yer olmayan, alacağı form ve vereceği meyvesi belli olan bir doğaya sahip değildir. O dış çerçevesi geniş bir biçimde çeşitli süreçler, kurumlar ve aktörlerce çizilmiş olan, dış hatlarının bu anlamda muğlâk olduğu buna karşın içindeki renklerin de oldukça farklı ton ve katmanlarda ortaya çıktığı bir tarihsel süreç olarak okunmalıdır; o bitmemiş bir projedir**.** Modernliğin tarihsel süreçte bilgi ve bilincini inşa eden, onun kuramsal ve kuram-öncesi toplumsal tahayyül dünyasının temel kavramlarını inşa edenler büyük ölçüde sosyal bilimciler olmuşlardır.

Şimdiyi anlamlı kılan geçmişin hangi geçmiş olacağı önemli bir soru(n) olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumsal ve politik uzlaşının iç veya dış sebeplerle çöktüğü kaotik dönemlerde farklı geçmişler birbiriyle çatışma halindedir. Geçiş süreçleri hibrid ve çatışan tarih tahayyül ve tasavvurlarına normallik dönemleri ise hegemonik bir tarih anlatısına dolayısıyla da hâkim bir hafıza ve hatırlamaya işaret eder. Tarihin sosyal bilimler başlığı altında incelenip inlenmeyeceği ayrı bir tartışma olmasına rağmen, sosyal bilimlerin belli bir tarih yazımına dayalı, Nisbet'in bu alana katkı yapan eserlerine bakılabilir, olarak alternatif tarihin inşasında önemli bir rol üstlendikleri muhakkaktır. Bu açıdan da sosyal bilimler inşa edilen kavramsal çerçeve ile sadece geleceği şimdiden başlayarak tayin etmeye yönelmez. Aynı zamanda şimdinin anlamını alternatif geçmişlerden seçilerek yazılan bir tarihle mümkün hale getirir. Bunun tüketim toplumundaki karşılığı nostalji inşası ve satışı ile birlikte özellikle filmler aracılığı ile inşa edilen yeni bir görselleştirme ve alternatif hatırlama biçimi

analizlerine katılmak aynı zamanda dinle ilgili belli bir tavır almayı da gerektirmektedir. Diğer yandan sosyal bilimlerin performatif karakteri bir eyleme veya tavra yönlendirmenin ötesinde bu bilimlerin inşa süreci ile de alakalıdır. Sosyal bilimler doğa bilimlerinden farklı olarak belli ölçülerde hem inşa olunduğu hem de kendi inşa ettiği dünya ile ilgilenmektedir. Bu dünya hem kavramsal düzeyde tememllendirilmeye çalışılan hem de çeşitli kurumlar; medya ve eğitim gibi, aracılığıyla sosyal tahayyül dünyasını inşa eden bir vasatta inşa edilmiştir. Auistin'in bu teorisi daha sonra hem postmodern hem de feminist teorilerde önemli bir başlangıç noktası olarak kabul edilecektir. Ancak bu durum tezin sınırlarını aştığı için burada tartışılmayacaktır. (Bkz. Austin, 1962)

olarak karşımıza çıkacaktır. Paul Connerton'un aşağıda alıntılanan satırları yaptığımız tespit açısından önemlidir.

> "Özelde toplumsal hafızayı ilgilendiren bir durum olarak geçmişle ilgili imajların, genellikle, hâlihazırda mevcut olan toplumsal düzeni meşrulaştırdığının altı çizilmelidir. Açıkça belirtilmemiş bir kural olarak herhangi bir toplumsal düzene mensup olan insanların ortak bir hafızaya sahip olduklarını kabul ettikleri farz edilmelidir. Geçmişle ilgili hafızaları ayrıldığı ölçüde bir toplumsal yapıda birlikte yaşayan insanların aynı deneyim ve ön kabullere sahip olmadıklarını söyleyebiliriz. Bu tür bir durum tam da farklı kuşaklar arasındaki iletişimin farklı hafızalara sahip olmalarından kaynaklanan bir engelle karşılaşmasında gözlemlenebilir" (Connerton, 1989: 3).

Connerton benzer bir biçimde ritüel pratiklerinin aslında "performatif hafıza" olarak geçmişin hatırlanması[23] ve yeniden canlandırılması olarak ele alınması gerektiğini savunmaktadır (Connerton, 1989: 72 vd.). Bedenin ritüel yoluyla toplumsal bir hafıza haline gelmesi konumuz açısından önemlidir. Ritüellerin azaldığı durumlar aynı zamanda dinle ilgili hatırlama biçimleri, içerik ve kapsamın da farklılaştığı anlamına gelmektedir. Diğer yandan ritüelin diğer toplumsal olgular ve hayatın içinde kapladığı alan da dini hatırlama ve pratiğe dökme biçimlerini de dönüştürecektir.

[23] Hafıza Türk modernleşmesi öyküsü bağlamında radikal bir döneme tekabül eden ve kendisinden sonrayı büyük ölçüde etkileyen 1923-1950 arasında bir unutma formu üzerinden inşa edilmeye çalışılır ya da sıfırlanmaya çalışılır; celb edilmiş ya da çağrılmış bir amnesia durumu ortaya çıkar. Bu durum Alatlı'nın daha farklı bir biçimde ve anlamsızlığa karşı olarak ortaya çıkan bir boşvermişlik ya da kaçış biçimi olarak "celbedilmiş" veya "toplumsal afazi" kavramıyla ifade ettiği toplumsal çözülüş ve iletişim imkânının kültür sisteminin dejenere edilmesi (Alatlı, 2007: 137-141) yoluyla ortadan kalktığı bir dilsizlik/anlamsızlık durumunun tarihsel koşullarını inşa etmektedir. Diğer yandan dini muhalefet biçimlerinden biri olan İslamcılık bu iktidar etme biçimine karşı bir hafızayla cevap verecektir. Ancak bu karşı hafıza İsmail Kara'nın "kopuk tarih halkaları" (Kara, 2003: 86) olarak betimlediği batı karşısındaki siyasi, ekonomik ve askeri yenilgilere cevap olarak üretilen seçmeci ve savunmacı tarzda işleyen bir hafızadır. Geleneksel din hem kurumsal temellerinden hem de politik alanın baskılarından dolayı süreklilik içindeki hafızasını bu noktada kapalı bir deverede en azından birtakım medreseler, tarikat ve cemaatler aracılığıyla devam ettirmektedir. Ancak bu durum gündelik hayatı kuracak bir alternatif olmaktan ziyade çoğullaşan toplumsal yapı içinde farklı bir yaşam tarzının üretilmesine sebep olmaktadır. Bu hafızların dışında devlet ya da siyaset alanı içindeki Diyanet ve İlahiyat fakülteleri hem kitabi geleneği hem de sistemin onlara biçtiği dini yeniden konumlandırma işlevini ise batılı bir sentaksa İslami bir semantik yüklemenin başat olduğu bir hafıza inşasıyla sahnedeki yerlerini almaktadır. Günümüzün hafızası ise tüm bu üst hafıza biçimlerinin de tüketim nensnelerine dönüştüğü ancak temel özelliğini bireyin merkezde olduğu bir formda ve ana yatağın küresel düşler ya da fantezi dünyası olarak işaret etiğimiz olgu olduğu bir düzlemde ortaya çıkacaktır. Tüm bu hatırlama biçimleri ise gelinen noktada kamusal alanda görünür olan ya da kendi kavramsal çerçevesinin hegemonik olmaktan çıktığı dini geleneğin tüm yüzleri ve boyutları noktasında bir sekülerleşme olgusu olarak bizi karşılar.

Tschannen'in belirttiği gibi Kuhncu bir perspektifle olaya yaklaşıldığında klasik sekülerleşme teorisi olarak bilinen toplum okuması meşruiyetini metodolojik ve genel geçer kuralların bütünlüğünden ziyade modern toplumsal yapının sağladığı bazı ortak, paradigmatik örneklere yaslamaktadır (Tschannen, 1991: 395). Bu paralel de olmak üzere sekülerleşme aslında toplumsal kötülüklerin kaynağının ne olduğu ile ilgili cevapların dönüşümüyle ilgili bir durum olarak da okunabilir. Kötülük problemi Hıristiyan teodisesi çerçevesinde ilk günah ve şeytan üzerinden okunan bir durumdur. Kötülük arızi ya da iyiliğin yokluğu olarak kavrandığı kadar tarihin sonuna dek çözülemeyecek dolayısıyla dünyadaki var oluşumuzun zorunlu bir koşulu olarak da anlaşılmaktadır. Marx, Chadwick'in belirttiği gibi 19. yüzyıl düşüncesinde sekülerleşmeyi tetikleyen bilişsel değişimi en açık gösteren düşünürlerden birisi ise ve kendisinden sonrayı ciddi bir biçimde etkilediyse aslında bunun en temel sebeplerinden biri de yeni bir teodise inşa etmesi ve bu teodisenin Fransız Devrimi ile açık ifadesini bulan din karşıtlığını daha entelektüel bir zeminde inşa etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu açıdan sekülerleşme dediğimiz hadise yeni bir öteki bulma hadisesidir. Bu açıdan da sekülerleşme okumaları bir paradigma olarak karşıtını hem inşa eder hem de paradoksal bir biçimde içinde taşır.

Owen Chadwick'in Durkheim'in din ile ilgili analizinde altını çizdiği husus sekülerleşme tartışmalarında da dikkate alınması gereken ve fakat ihmal edilmiş bir boyuta gönderme yapar. Durkheim harici isimler dinin toplumsal bir fenomen olduğunu söylerlerken, Durkheim, yukarıda da belirttiğimiz gibi, bunun bir adım ötesi gibi görünen ancak içerimleri noktasında oldukça radikal bir kopuşu ima eden bir şey söyler: Toplum dinsel bir varlıktır (Chadwick, 2004: 5). Bu durumda tarihin entelektüel veya rasyonel işleyişi ilgili analizler betimleme olmaktan çıkar ve normatif bir boyut kazanır. Din insanların felsefe ile ilgili kabullerinin değişmesi gibi bir değişim içermez. Ritüeller bir bilgi sonucu ortaya çıkmaz, ritüeller aracılığı ile bir toplumun nihai değerleri örneklenir. Bu durumda geleneksel dini ritüellere katılımın azalması toplumsal alanın nihai değer skalasındaki radikal bir dönüşümün bir sonucu olarak okunabilir (Chadwick, 2004: 16). Aynı okumanın daha Marksist tonlu bir çeşidi Batı sekülerleşmesi noktasında ayrıntılı okumaları ile bilinen tarihçi McLeod (McLeod, 2000) tarafından da yapılır. McLeod'un sekülerleşme okumasının temelini dinin hegemonik gücünü kaybetmesi ve sınıflı toplumsal yapıların ortaya çıkması

sonucu hem toplumu kaynaştırıcı role sahip dini ritüellerin mekânsal uzaklaşma ve ayrılmaya paralel bir biçimde değerini yitirmesi hem de bilişsel düzeyde dinin işlevini gerçekleştirilebilecek ve gündelik yaşantıyı kurabilecek Marksizm gibi kuşatıcı ve rakip bir ideolojinin ortaya çıkması oluşturmaktadır. Her iki okumada da ortak olan vurgu, siyasi ve ekonomik alanların kurduğu ya da onlar aracılığıyla ortaya çıkan toplumsallığın aynı zamanda ritüellerin anlamı ve işlevini de tayin edeceği kabulüdür. Örneğin endüljans uygulamasının ortaya çıkmasının ve meşrulaşmasının biçimlerinden birini, kutsal savaşa katılamayan Hıristiyanların bunun yerine maddi fedakârlıkta bulunmaları oluşturur. Geç orta çağda ise Katolik kilisenin bunu kendi iktidar alanını genişletme ve finansman aracı olarak kullanması sonucu din ve kapital arasında meşru olmayan bir birliktelik olarak yozlaşan bir uygulamaya dönüşmüştür (Taylor M. C., 2007: 54, 64-65).

Dolayısıyla gerek sosyolojinin erken döneminde değişimin odak noktası ve dinin bu noktada alacağı halle ilgili olarak farklı okumalar olsa da özellikle geleneksel dini yapıların gelecekteki kaderi ile ilgili düşünceler pek farklılık göstermez. Ancak gerek geleneksel dinlerin yok olacağı ile ilgili beklentilerin özellikle de modernleşen ülkelerde dinin üstlendiği rollerden ya da Amerika Birleşik Devletleri'ndeki dini yaşantının varlığını korumasından kaynaklı olarak tartışılmaya açılması sekülerleşme ile ilgili tartışmaların temelini oluşturacaktır. Tıpkı Hamilton'un belirttiği gibi (2009: 455):

> "Toplumda köklü bir değişim yaşandığında değişimin doğası ve sonuçları konusunda sosyologların fikir birliği içinde olmaması olağandışı sayılmaz. Ancak değişimin yaşandığına dair fikir ayrılığına düştükleri genellikle görülmez. Ne tuhaftır ki, sekülerleşme konusunda da durum aynen böyledir. Sekülerleşme çalışmaları, sekülerleşmenin oluşup oluşmadığına dair yoğun fikir tartışmalarıyla başlar."

Hamilton'un alıntılanan satırlarından hareketle konumuzla ilgili birkaç nokta tespit edebiliriz. Her şeyden önce sekülerleşme ile ilgili bu tespit ele alınan konunun kavramsal, tarihsel ve ampirik düzeyde oldukça kuşatıcı bir süreci içinde barındırmasından kaynaklanmaktadır. Bu sebeple sekülerleşmeyle ilgili tartışmalar en az din ve modernlik ile ilgili ampirik veriler kadar sekülerleşme teorisine dahildir. Diğer yandan, sekülerleşme konusunu tartışmalı kılan en önemli husus konunun ele

alınan perspektife bağlı olarak değişen bir görüntü arz etmesidir. Bu durum sekülerleşmenin temel odağını oluşturan dinin hala, Edward Shills'in kastettiği anlamda canlılığını devam ettiren dolayısıyla da gelenek (Shils, 2003) oluşturan rolünden kaynaklanmaktadır. Her ne kadar bir zamanlar kutsalı ve onun bilgisini bilmemeyi aşağılık bir durum kabul ederken bugün bilimsel düşüncenin etkisiyle ampirik bilgiyi bilmemek ve ona ilgili duymamak cehaletin işareti sayılıyor olsa bile (Shils, 2003, s. 103) kutsalın bilgili ve pratiği kuşatıcı olmasa da varlığını devam ettirmektedir.

Batılı ülkelerde sekülerleşme teorisinin temellerinden birini oluşturan dini yaşamın toplumsal olarak gerilediği kabulü Kiliseye katılım oranları üzerinden ampirik olarak temellendirilmektedir. Bu verilere göre özellikle Avrupa'da din yok olmasa bile kiliseye mensup bireyler üzerindeki etkisi azalmaktadır (Greeley, 2003: IX). Bu tespit aynı zamanda dindarlığın ölçülebileceği ile ilgili bir kabule dayanmaktadır. Bu ölçüm ise kiliseye gitme, üyelik gibi pratikler ve Tanrı'ya inanma vb. inanç öğelerinden oluşan kriterlerce mümkün hale gelmektedir. Bu ölçme tekniğiyle ilgili en önemli sorun inancın ve pratiğin toplumsal ve tarihsel bağlamı ile ilgili bir şey söylememesidir. Dolayısıyla sadece bu tür bir araştırmadan elde edilen veriler makro okuma noktasında sosyolojik olarak bir şeyler anlatabiliyorken, dinin modern dünyadaki değişen doğası veya toplumsal zeminde işlemesi ile ilgili bir bilgi vermemektedirler. Bu noktada Graeme Smith (2008), Grace Davie (2005) gibi isimler hem ampirik gerçeklin bu boyutunu hem de dinin daha niteliksel bir bağlamda ele alınması gerektiğini savunmaktadırlar.

Sekülerleşme tartışmalarındaki en önemli hususlardan biri de bir boyutu tarihsel diğeri olgusal olana açılan iki idealleştirmenin kabulüyle alakalıdır. Bunlardan tarihsel olanı geçmişte bir noktada dinin tamamen egemen olduğu ve bu açıdan da diniler için altın çağ (Smith, 2008: 7-8) kabul edilebilecek bir dönemin varsayılmasıyla ilgilidir. Literatürde çokça tartışılmayan ancak bu tarihsel dönemin varlığı kadar ve özellikle de dindar öznelerle ilgili tartışmaların başlangıç noktasını oluşturması gereken prototip bir dindar özne ve ideal din kabulünün açıkça ifade edilmese bile sekülerleşme tartışmalarında zımni bir alt metin olarak varlık bulmasıdır.

Altın çağ mitosu aslında sosyolojik olan bir teorinin sosyolojik olmayan bir postulatla nasıl mümkün olduğu ile ilgili ciddi bir soru sormamızı gerektirir. Bu

sorulardan ilki bunun ne kadar sosyolojik olduğu ile alakalıdır. İkinci soru ise bunun anlamlı bir faaliyet olmasının ötesinde anlaşılabilir bir kurucu etkiye sahip olup olmadığı ile alakalıdır. İlk soruya olumlu bir yanıt vermek çok da mümkün gözükmemektedir. Ancak diğer yandan uzunca bir müddet bu kabulü sorgulanmadan devam etmesi bize böylesine bir başlangıç noktasının anlaşılabilir olabileceği başka bir açıklama modeline ihtiyaç duyduğumuzu da hatırlatmaktadır. Yani kısaca ifade etmek gerekirse sekülerleşme teorisi ve paradigması bir açıklama modeli iken şimdilerde kendisi açıklanmaya muhtaç bir hale gelmiştir.

Sekülerleşme tartışmalarının gerek çağın bilişsel alandaki hâkimi olan bilimsellik sıfatı ile rapor şeklinde kamuoyuna sunulması, gerek üniversiteler aracılığı ile ilgili disiplinler ve derslerde anlatılması gerekse de rasyonel dolayısıyla üstün olanın bilgisinin üretildiğinin kabul edildiği kurumlarda seküler bir zihniyetin hâkim olmasının sekülerleşme teorisi üzerine etkisi olduğu kadar sekülerleşmeye de etkisi bulunmaktadır. Sekülerleşme teorisi ve buna bağlı bilgi üretimi ile birlikte sekülerliğin doğallaşarak meşrulaşması ve normalleşmesi gibi bir sonuç da ortaya çıkmaktadır. Bu durumun en temel sebebi değişen bilgi sistemi ile birlikte modern entelektüelin dolayısıyla rehberlik etmesi noktasında insanların güvendiği öznelerin ve bunların içinde bulunduğu kurumların sadece rasyonel-kurumsal bağlamda değil çeşitli mekanizmalar aracılığı ile gündelik hayatta da etkin bir yol üstlenmelerinden kaynaklanmaktadır. Dinin pasifleştirilmesi, karikatürleştirilmesi, gündelik hayatta sadece psikolojik destek hapı işlevi görmesi bundan bağımsız bir durum değildir. Sennett'in belirttiği gibi günümüz toplumlarında sadece entelektüel düzlemde değil gündelik hayatta da inanç ya da din olgusu kendi içinde bir gerçeklik olarak kavranmamaktadır. O daha çok bir gölge unsur olarak kavranmaktadır. Bu açıdan da Sennett'e göre "iyi bir sekülerlik tanımı bu nedenle, "hayatta olduğumuz süre içinde, her şeyin neden böyle olduğu hakkındaki inancımızdır; biz öldükten sonra kendisi de mesele olmaktan çıkacak bir inançtır bu" (Sennett, 2010: 200). Dolayısıyla sekülerleşmeye bir paradigma boyutu kazandıran şey tam da inancın ya dinin asıl bir kurucu unsur olarak değil gölge bir fenomen olarak ele alınmasıdır: Bunun dinin insana mutluluk verdiği veya duanın hastaların iyileşmesinde fayda sağladığı biçiminde dile getirilmesi söz konusu gerçeği değiştirmemektedir.

Tartışılması gereken dini görünürlülüğün olup olmadığı değil. Bu yanıyla Durkheim teorisi dini evrensel bir kategori olarak inşa ederken dinin öldüğü ile ilgili tartışmayı da iptal eder. Mevzu hangi dinsel geleneğin var olacağı hangisinin yok olacağı olmanın ötesinde bu geleneklerin cari durumda nasıl üretildiği, unutulma ve hatırlama biçimleri ekseninde nasıl işlevselleştirildiğidir. Geçmişte geleneksel formu ve kuruculuğu içinde din hem soruyu hem de cevabı teşkil etmektedir. Ancak günümüzde din kendisinden çıkmayan ve onu dikkate almayan bir ortamda salt bir cevap hüviyetindedir. Cevabı olduğu temel soruyu yitiren dini hayatın bundan sonraki serencamında daha farklı ve trajik bir resmin ortaya çıkması muhtemeldir. Bunu da Mestrovic'in paradoksal bir biçimde yeni "Babil Kulesi" (Mestrovic, 1998: 98) olarak adlandırdığı bireycilik ideolojisi ve bunun sağduyusallaşarak gündelik hayatı inşa ederken bir yandan da tüketim sistemi tarafından piyasanın denetiminde yeniden inşası süreci belirleyecektir. Bu çerçevede Sombart'ın aşağıdaki tespitleri oldukça sonraki yorumlar için oldukça işlevsel bir çerçeve sunmaktadır:

> "İnsanlık tarihine bakarsak, ekonomiye, insanlık amaçlarının idamesinde, kültürün bütününde ve farklı yerlerde değişik konumlar yüklendiğini görürüz. Her biri kendi başına bir çağ oluştururlar (bunların birbirini takip etmesi gerekmez). Ekonominin önemini ve değerlere ilişkin üç farklı temel yaklaşımı birbirinden ayırabiliriz. Ben bunları şöyle adlandırıyorum: Büyü çağı, 2. Politik çağ, 3. Ekonomik çağ. Büyü çağı en eski dönemi kapsar. Hindistan ve Çin'de olduğu gibi, bazı halklarda bu, yüksek kültür dönemine kadar uzanır. Buralarda "büyüsel tasarımlar", doğanın kutsanmış olduğu ve bütün insan davranışlarının —özellikle de ekonomik- duyular üstü dünyayı, insan lehine, "büyü" aracılığıyla etkileme düşüncesi insanlara egemen olduğu için, ekonomi gibi dünyevi olan her şeyin bağlantılı olduğu duyular üstü dünya yegâne gerçek olarak gözükür. Ekonomi dine hizmet eder, ekonominin kendisi dindir. Kült ve ekonomi biçimini dinden alır… Politik çağ ise ekonominin (devlet) politikasının bir işlevi olduğu dönemdir. Bu çağın iki alt türü vardır: Dini-politik ve dünyevi (profan) politik. Avrupa devlet dünyasının ilk çağlan, antik dünyayı kapsayan dini alanın politik alan ile uyuşması ile nitelenir… Ekonomi bu dini politik toplumsal varlığa hizmet eder. Devlete yararlı olduğu sürece ve bu haliyle ona izin verilir… Ekonomi burada da devletin organıdır… Ekonomik çıkarların öncelendiği ekonomik dönem en sonda yer alır" (Sombart, 2004: 6-7)

1.3.1. Yeni Düzenin Dili: Sosyal Bilimler ve Din

Bilginin teolojiden bağımsızlaşması aynı zamanda yeni bir bilgi tanımının yapılmasıyla mümkün hale gelmiştir. Bu yeni bilgi tanımı genel olarak teolojik bilgiyi

özelde ise dini bilgi ve pratikleri duygusal dünyaya hapsederek, onu toplumsal alanı kurucu vasfından arındırarak kapsamı birey merkezde olmak üzere daraltılmış bir "inanç" mevzusu haline getirmiştir. Bu sürecin doruk noktasını ise gündelik hayatı radikal bir biçimde dönüştüren ve yeniden kuran endüstri devrimidir. Endüstri devrimi, Batı'da rasyonalite ve dünyanın bilimsel kavranışına olan inancı güçlendirmenin ötesinde kitleselleştirerek "gerçeğin" görülebilen, ölçülebilen, tartılabilen ve ampirik olarak doğrulanabilir olan bir şey olduğunu, bunun yegâne metodunun ise doğa bilimlerinin yöntemi olduğu kabulünü geniş bir kesimde kabul ettirmiştir (Wilson E., 2003: 60). Bu sadece kurumsal ve soyut düzlemde bilginin yeniden tanımı, organizasyonu ve yayılmasını değil aynı zamanda yeni toplumsal ilişkiler ağının inşasını da beraberinde getirmiştir.

Geleneksel dini ilişkiler kendilerini Tönnies, Durkheim, Simmel gibi isimlerin de belirttiği gibi yüz yüze ilişkiler ve aktör merkezli bir otorite üzerinden tesis ettiği de unutulmamalıdır. Zira modern zamanların dindarlığı yaşam için örneklik teşkil edecek aktörlerden, bireyin nihai otorite olduğu ya da geleneksiz bir okuma aracı olarak kutsal metinlere doğru bir seyir izlemektedir. Bu modern kentlerin yapısal özelliklerinden kaynaklanan bir durum olarak otorite ve birey arasındaki ilişkilerin farklılaşan biçimlerinden kaynaklanmaktadır. Turner, Weber'in Kant'ın hem normatif bir durum hem de modern zamanların genel karakteristiği olarak dış otorite ve doktrinlere dayanan ritüelistik din anlayışının yerini evrensel ilkelere ve bireyin otonomisine dayalı olan etik dinlerin alacağı okumasını sosyolojik perspektiften doğru kabul ettiğini belirtmektedir (Turner, 2005: 307). İşaret edilen bu durum geleneğe dayalı din anlayışı ile evrenselleştirilebilen dolayısıyla tarihsiz ve bagajsız bir kategori olan kutsala dayalı din anlayışı arasında yaşanan bir dönüşümü içinde taşımaktadır. Dinin gelenek merkezli değil de kutsal merkezli tanımlanması ve böylece geçmişe uzanan bir öyküden mahrum bırakılması süreci modern bireycilik inşasının en önemli özelliklerinden biridir. Diğer yandan bu sebepten ötürü sekülerleşme makro özellikler noktasında genel karakteristikleri belirlenebilecek bir süreçken aynı zamanda zorunlu olarak belli bir gelenek dahilinde inşa edilen dünya ile modernliğin inşa pratiklerine bağlı olması noktasında da belli bir zaman-mekân diyalektiğinde ele alınması gereken, dolayısıyla da çoğul tecrübelere işaret eden bir olgudur.

Yoğun eleştirilere maruz kalsa da pozitivizm hem modern sosyal bilimleri anlayış olarak etkilemekte hem de gündelik bilincimiz adı konmamış bir biçimde pozitivizmin etkisi altında işlemektedir. Comte'un pozitivizmle temelde iki amaç güttüğünü ve bu iki amacın hala etkisini devam ettirdiğini belirtmeliyiz. Bunlardan ilki geleneksel dinin kesinlik anlayışı ve ölçüsü yerine metafizikten arındırılmış bir bilimsellik anlayışına dayalı olarak seküler bir kesinlik ve ölçü inşa etmektir. Buna dayalı olarak da ikinci olarak pozitivist bilgi sistemine dayalı biçimde özellikle Fransız Devrimi ve endüstriyel devrim sonucunda temelleri sarsılan ahlak ve toplumsal düzeni yeniden inşa edecek seküler bir dinsellik inşa etmektir. Bu temel kabuller günümüzde bilimsel bilgi üretiminin tarafsızlığı söylemi tarafından doğallaştırılmış bir çerçevede bilimin toplumsal alanı inşasını meşrulaştıran bir meta çerçeve olarak işlemeye devam etmektedir. Ancak bu bilgiye yapılan vurgu boyutu ile böyledir. Herhangi bir meta çerçevenin toplumsal alanı kurması sadece onun bilgi ve kavram boyutlarını hâkimiyeti altına alması ile gerçekleşmez aynı zamanda tahayyül dünyasını ve duyguları da egemenliği altına alması gerekir. Bu açıdan ele aldığımızda ileriki bölümlerde de vurgulayacağımız gibi tüketim sistemi tam da bu işlevi yerine getirir. Bu durum sadece tüketim, somut tüketim nesneleri yoluyla olmaz aynı zamanda ve örneğin çağımızın en önemli tüketim olgularından biri olan sinema aracılığıyla gerçekleşir. Sinemanın özellikle bilim kurgu ve seküler apokaliptik anlatılar yoluyla bilimsel dil ve bilim adamlarının otoritesini bir dil, gerçeklik ve tahayyül dünyası olarak inşa ettiği dikkate alındığında yeni bilme biçiminin bilgi, bilinç ve duygu dünyasını Comte'un hayal ettiği durumun ötesinde ve dışında toplumsal bilinç dışını inşa ederek ya da "kitlesel rüya alemi" (Buck-Morss, 2004) oluşturarak inşa ettiğini belirtmeliyiz.

Modern toplum bir yandan anlam dünyalarının çoğulluğu bir yandan da aktüel ya da potansiyel totaliter sistemlerin kıskacında gerilimli bir varlığa sahiptir. Bununla ilgili okumalar modernliğin kendisini tahayyül etme biçimlerine de tekabül etmektedir. Örneğin, Berger (1973; 2014) ve Taylor'a (2014) göre modern toplumların en temel özelliklerinden biri de toplumun tamamına hitap eden ve onu kuşatan tek bir anlam çerçevesinden ziyade anlam dünyasının çoğullaşmasıdır. Berger'in bu konudaki düşüncelerini örnek olması açısından kısaca belirtecek olursak: Sosyologa göre, insanlık tarihinin büyük bölümünde, bireyler genel itibarıyla homojen yaşam-

dünyalarında yaşamaktaydı. Bu, iş bölümü ve diğer kurumsal farklılaşma süreçleri yoluyla, aynı toplumda farklı grupların yaşam-dünyalarında daima önemli farklılıklar olduğunu inkâr etmek değildir. Bununla birlikte, modern toplumlarla karşılaştırıldığında, daha önceki toplumlar yüksek bir entegrasyon düzeyine sahiplerdi. Toplumsal alanda mevcut olan çeşitli yaşam biçimleri arasındaki farklılıklar ne olursa olsun, bunlar, hepsini içeren bir anlam dünyası çerçevesinde bir arada olurlardı. Söz konusu entegrasyonu sağlayan genel düzen genelde dindi ve bu durum birey için, bu aynı bütünleştirici sembollerin gündelik hayatının çeşitli alanlarına nüfuz ettiği anlamına gelmekteydi. Ancak diğer yandan Bauman, Adorno, Horkheimer gibi isimler de farklı bağlamlar ve analiz biçimlerinde bilim-teknoloji-devlet veya bilim-teknoloji-piyasa bağlamında modern toplumlarda anlam çoğulluğundan ziyade tekil anlama dayanan bir portre de çizmektedirler. Ancak tüm bu analiz biçimlerinde ortak olan nokta, dinsel aşkınlığın yitirildiği gerçeğidir. Bu noktada taşıyıcı rol ise modern bilim anlayışında billurlaşan yeni bir epistemoloji ve öznellik anlayışına yüklenmektedir. Toplumu inşa eden merkez kurumların değişimi farklı rasyonalitelerin ortaya çıkışını veya bu var olan rasyonaliteler arasındaki hiyerarşinin dönüşümünü de içermektedir.

Bu çerçevede, modern bilimin en temel özelliği onun ahlaktan artan bir biçimde soyutlanması ve bu yönüyle de geleneksel dönemlerdeki bilgi ile bilgelik arasında olduğu varsayılan güçlü bağlantının yerini soyut bir bilmenin almasıdır. Bu durum yazının icadıyla birlikte başlayan bir ayrışma ve soyutlanmanın son safhası sayılabilir. Neil Postman, Planton'un "Phaedrus" adlı diyalogundan yazının keşfi ile ilgili olarak aşağıdaki satırları aktardıktan sonra bunun günümüz teknoloji toplumları bağlamında hala geçerli olabilecek bir bakış açısı sunduğunu belirtir: Teknik ilerlemeleri sadece olumsuz boyutları ile el almak yanlıştır. Önce Postman'ın alıntıladığı satırları yazdıktan sonra onun bu pasajda işaret edilen ve modern teknoloji toplumlarında açık bir biçimde ortaya çıkan asıl noktayla ilgili kısa bir analiz yapalım. Diyalog Phaedrus ile sayılar, geometri, astronomi bilgilerinin keşfedicisi ve inşacısı Tanrı Theuth arasında geçmektedir. Bu pasajda söz konusu olan şey Theuth tarafından hafıza ve bilgeliği geliştirecek icat olarak sunulan yazıdır. Phaedrus bu icadın etkilerinin yıkıcı olacağını düşünmektedir:

> "Bir şeyleri hatırlamak için iç kaynaklarını kullanmak yerine harici birtakım işaretlere bel bağlayacaklar. Sen hafıza için değil, anımsama için bir reçete keşfettin. Bilgeliğe gelince, öğrencilerin, hakikati olmayan bilgelikleri sayesinde şöhrete ulaşacaklar fakat aslında bir yol göstericiden yoksun olan öğrencilerin sadece malumat sahibi olacaklar. Sonuçta belki bilgili sayılacaklar ama birçok şeyin cahili olacaklar. Gerçek birer bilge olmak yerine bilgeliğin gururuyla yetinen bu insanlar toplum için de birer yük haline gelecekler." (Postman, 2006: 14)

Postman bu yakınmada asıl vurgulanan veya yakınılan şeyin, tecrübe ve usta çırak ilişkisinin dışlanması ekseninde yeni bir var oluş ekseninde bilginin somut düzlemden soyut düzleme aktartılması olduğunu belirtmektedir. Thamus burada bilginin bilgelikten koparılışı ve toplumsal yeniden üretim koşullarını dikkate aldığımızda bunun ahlaki kabul ve bilgiyi elinde tutanların elde ettikleri gücü kullanma biçimlerinden endişe duymaktadır. Bu durum, yani yazının icadından sonra onun potansiyel olarak sonsuzca üretilebilmesine imkân tanıyan McLuhan'ın (2001) "Gutenberg galaksisi" diye betimlediği dünyamızda matbaa bilginin belli merkezlerden çevreye doğru yayılışı yönünde cereyan eden büyük bir tarihsel sürece işaret ederler. Bu durum bir yandan insanlar üzerinde belli bir iktidar odağının hâkimiyetine son verirken bir yandan da yeni iktidar alanlarının ve yeni sorunların doğmasına sebebiyet vermiştir. Din söz konusu olduğunda ise bunun dinin öyküselliği ve pratik düzlemdeki varlığının soyut ve kitabi olan yeni bir safhada hem çoğullaşması ve göreceliliğe yelken açması hem de geleneksel var oluş biçiminden soyutlandığı bir ortamda ayakta kalma çabası şeklinde cereyan ettiği açıktır. Tüketim toplumu safhasında ise bu soyutlanma ve somut olana yönelik alınan mesafe yeni bir düzlemde kapatılma ve dünyanın yeniden öyküselliğe kavuşması söz konusudur. Ancak bu noktada hem örnek alınan insanlar hem bu dünyanın temel mekân, sembol ve dili ekonominin uzantısı olacak bir biçimde Marksçı terminolojiyle ifade edecek olursak meta fetişizmi biçiminde kurulacaktır.

Yeni bilme tarzı ile ilgili olarak Hegel'in önemli bir kavşak noktasında olduğunu belirtmek gerekmektedir. Hegel'in gerçek olan ile doğru olan ya da var olan ile ideal olan arasında özdeşlik kurması dinsel açıdan farklı bir gerçekliğin inşası anlamına gelir. Gerek Hıristiyanlıkta gerekse İslam'da teolojik farklılığa rağmen bu dünya hayatı gerçek olmasına rağmen ideal değildir. Hıristiyanlık asli günah doktriniyle İslam ise en ideal neslin asr-ı saadet olarak kavramsallaştırılan vahyin

indiği dönemde yaşayan nesil olduğu yönündeki kabulüyle şimdi ve buradayı belli ölçülerde olumsuzlar. Modernlik bu açıda dinlerin kurucu öykülerinin ve bu dünyayı aşkın bir referans çerçevesiyle sınırlandırmalarının aşılması anlamına gelir. Diğer yandan bu aşma girişimi içinde zorunlu olarak bir süreklilik taşımak zorundadır. İlk olarak ortaya çıkmakta olan yeni dilin eski dilin kalıntıları üzerinden yükselmesi ancak geride bırakılmaya çalışılan kavram ve anlamla ilgili birkaç katmanlı ve bütünleşik tavır geliştirilmesi söz konudur. Bu noktalara işaret etmeden önce vurgulamamız gereken husus, toplumsal alt üst oluşun ve dönüşümün gözlemlendiği kurucu dönemlerde[24] genel olarak eskinin anlam üreten meta-çerçevelerinin solması ve artı sorunun kaynağı haline gelmesi, yenisinin ise soluk da olsa ufukta belirmesi ancak genel kabul görmemesi durumudur. Bu noktada Batı tarihi içinde verilecek iki örnek sekülerleşmenin betimselliği ve bilimsel bir teori olma vasfını aşan boyutlarının anlaşılmasına katkıda bulunacaktır.

Hegel geliştirdiği felsefe ile hem yeni bir dil inşa etmiş hem de kendisinden sonraki tartışmalarda önemli bir başlangıç noktası belirleyerek yeni toplumsallığın inşasında doğrudan veya dolaylı olarak yer almıştır. Onun konumuz açısından orijinalliği, din ve laik kurumlar arsındaki çatışmada bir sentez girişimiyle birlikte aslında dini kendisi dışında bir gerçekliğin yansıması olarak yeniden inşa etmesidir. Hegel Hıristiyan enkarnasyon inancının Tanrı ve insan birlikteliğini savunarak rasyonel ve bağımsız özne fikrinin gelişmesine katkıda bulunduğunu iddia ederken sadece bir Gascoigne'nin belirttiği gibi "Hıristiyan hümanizmi" (Gascoigne, 1985: XI) geliştirmemekte aynı zamanda hümanizmin zaferini de ilan etmektedir. Yani Hıristiyanlık önemlidir çünkü hümanizmin kök biçimini içinde taşımaktadır. Özel olarak Hıristiyanlık genel olarak ise din insanlığın gelişimine katkıda bulunan ancak

[24] Kurucu dönemden kastım toplumsal kurumların, değerlerin ve gündelik yaşamın odak noktalarının radikal bir şkilde yeniden-tanımlandığı, eskinin yerinden-edildiği, bilinen dünyanın sona erdiği dönemlerdir. Bu noktada Wallerstein'in kasettiği anlamda bilinen dünyanın sona ermesi hem aşina olunan hem de bilgisi elde edilen: yani hem sağduyusal hem de entelektüel bilinirliliklerin sona ermesi anlamındadır. Diğer yanda kurucu dönemlerde eski ile kurulan ilişkinin kavramsal ve anlama dair boyutları ile ilgili olarak Toshihiku Izutsu'nun İslam öncesi ve sonrası ile ilgili çizdiği genel formun evrensel bir kategori olarak çeşitli dönemlere uygulanma şansı bulunmaktadır. Buna göre İslam kendsinden önce var olan bir kısım kavram, kurum ve anlam dünysıyla brlikte değerleri alımış ve devam ettrimiş, kimilerini mutlak anlamda iptal etmiş, kimlerini ise yeniden-tanımlayarak devam ettirmiştir. Ancak bunlardan asıl önemli olan bu üçlü tavrın yeni bir dünya örüşü erçevesinde farklı bir bağlama oturtulmuş olmasıdır.

artık aşılması gereken bir tarihsel olgu olarak yeniden kavranırlar. Din evrensel ahlaki ilkeler ve buna bağlı insan kavrayışı noktasında önemli bir rol oynamıştır ancak artık bağımsız aklın gelişmesine katkıda bulunması imkânsızdır. Aydınlanma sonrası dünyada örneklerini sıkça gördüğümüz gibi din insanın zayıflığının kutsanması olarak ele alınır ve rasyonel eleştirinin oklarının yöneldiği hedef haline gelir (Gascoigne, 1985: XII). Bu noktada çeşitli kereler vurgulandığı gibi Reform sonrası süreçte din savaşları ekseninde dinin olumsuz bir olgu olarak kavranışının etkisi vardır. Yani din ve rasyonalite arasında kurulan negatif bağ tarihten bağımsız değildir. Hegel'in çözümü iki boyutludur ilki herhangi bir dini grup ve görüşün devlet boyutunda egemenliğini engellemektir. İkincisi ise dinin topyekûn tasfiyesinin ortaya çıkaracağı sorunları engellemek adına dinin aşkınlığın veya dış otoritenin insanlıktan talep ettiği normatif bir olgu olmaktan çıkartılarak ruhsal bir olgu olarak yeniden kavranması ve toplumsal yapının özellikle de ahlaki açıdan güçlendirilmesinde işlevsel kılınmasıdır (Gascoigne, 1985: 1).

Hegel bu noktada yeni dinselliğin üç temel boyuta sahip olması gerektiğini savunmaktadır. Bunlardan ilki evrensel akla dayanması gerektiğidir. İkincisi hayal, duygu ve duygulanımı içermesi gerektiği üçüncüsü ve ilk ikisinin bağlamını ve amacını teşkil etmesi noktasında da en önemlisi dinin kamusal yaşantının ihtiyaçlarını merkeze alması ve devletin ihtiyaç duyduğu vatandaşlar arası dayanışmayı sağlamasıdır. Bu açıdan da geleneksel dinlerin öteki dünya vurgusu yerine bu dünyaya yönelmiş ve etik yaşantının ihtiyaç hissettiği dayanak noktasını oluşturan ancak Tanrı merkezli olmaktan insan merkezli olmaya doğru evirilmiş bir dinin öne çıkartıldığını iddia edebiliriz (Gascoigne, 1985: 2). Bu noktanın sekülerleşmenin entelektüel ve felsefi dayanak noktaları açısından önemini belirtmeliyiz. Devlet ve odak noktasını vatandaşlık idealinin oluşturduğu kamu hayatını merkeze alan yeni dini bilinç sonraki süreçte piyasaların ve tüketiciliği merkeze alan farklı bir kamusallık olarak tüketim toplumunun hizmetine koşulacaktır. Bu konunun tezde savunduğumuz gibi iki farklı boyutu bulunmaktadır. İlki entelektüel ve felsefi bir girişimi imlediği oranda bir proje ve söylem olarak dinin yeniden üretilmesine işaret etmektedir. İkinci boyut ise projeden çok onu da içerecek şekilde ya da ideolojinin sağduyusallaştığı ve bu açıdan da görünmez hale geldiği bir bağlamda dindar öznelerin bilinç ve pratiklerinin ana bağlamını oluşturan ve dini bu çerçevede yeniden üreten bir sürece işaret etmektedir.

Kant'ın doruk noktasını oluşturduğu otonom özne idealinin modern toplumlardaki kurucu rolü, dinin yukarda kısaca belirttiğimiz yeniden üretimi ve konumlanışını oldukça radikal bir biçimde etkilemiştir. Bu durum Hegel'in felsefesi ile ilgili bir eleştiri olarak da okunmalıdır. Ancak Kant ve Hegel'de bir şekilde kurtarılmaya çalışılan dini miras, her ne kadar yeniden-değerlendirmeye tabi tutulsa da burada tamamen olumsuzlanırken yoksulluğu ve kötülüğü dizginleyen veya bunlara cevap üreten bir boyutta değil bizzat bunların kaynağı olarak okunmaktadır. Bunda sadece entelektüel bir eleştiri boyutunun ötesinde dini düşüncenin solmakta olsa da varlığını devam ettirdiği ve toplumsallığı kuran en önemli aktörlerden biri olduğu bir dönemden varlığını devam ettirmeye çalışan ve merkez odak olmaktan çıktığı bir döneme doğru geçişin yaşandığı bir süreç olarak okunmalıdır. Yukarıda toplumsal kötülük ve yanlış bilinç olarak dinin bu kötülüğün devamı veya ıslahındaki negatif rolüyle ilgili kısımlar önemli bir zihniyet dönüşümüne işaret etmektedir. Kader nosyonunu ve ona bağlı kötülüğün açıklanma biçimleri ile birlikte yeni bir iyimserliğin ve imtihan kavramı ile ilgili gözenekli bir aklın devre dışı kalmaya başladığı ve dinin işlevsel boyutu ile negatif olarak tanımlandığı bir döneme girilmektedir.

Bu durumun farklı bir ifadesi Polis'in yeni ideal olarak ortaya çıkması ile Rousseau'da da gözlemlenebilecek bir yeni dinsellik talebidir aynı zamanda ki bu istek daha sonra Durkheim tarafından da dinle ilgili analizin hem başlangıç noktasına yerleştirilecek hem de modern toplumlarda ortaya çıkması beklenen milliyetçilik/vatandaşlık çerçevesinde bir sivil din analiziyle sosyoloji literatürüne geçirilecektir. Diğer yandan sosyal bilimler sadece epistemolojik olarak dinin tanımı, tasnifi, tahliline girişmekle kalmayıp onu yeniden inşa ederlerken seküler peygamberlerini de ortaya çıkarmıştır. İyi ve kötünün bilgisine sahip olan, rehberlik etme iddiasında olan ve çeşitli biçimlerde bilinmezliği ve kötülüğü açıklayan bu figürlerin seküler peygamberler olarak tanımlanması bir parodiden çok bir paradoksa işaret etmek amacına matuftur. Lucien Febvre'nin Marks hakkında yazdıkları bunun açık örneklerinden bir tanesidir.

> "Marx'ın bir tarihçi yanı vardır. Bundan da ötesi, bir peygamber yanı vardır. Oysa, bir peygamber yalnızca kendi gerçeğine sahiptir. Onunla dopdoludur. Gözü ondan başka bir şey görmez. Onu öylesine bir güç ve inatla iddia ve ilan eder ki; fethedilen, cezbolan insanlar bir süre sonra yalnızca "dinler, zamanlarının

> çocuklarıdır" demekle kalmazlar, daha güçlü bir şekilde "dinler, insan toplumlarının evrensel anası iktisadın çocuklarıdır" demeye başlarlar." (Febvre, 1995: 90-91)

Yeni bilme tarzının özelliği sadece pozitivist köken ve ampirik gerçekliğe olan katı vurgusu değildir. Özellikle ampirik gerçeklik dediğimizde bu bize sorunsuz ve doğal bir kavramsallaştırma olarak görünebilir. Ancak bu durum birkaç yüz yıl evvel ne bizim için ne de Batı için bu şekilde değildi. Ya da dış gerçeklik dediğimiz husus bugün ki gibi meleklerden, cinlerden, şeytanlardan veya kötü ruhlardan yalıtılmış bir halde değil tam da bunların da parçası olduğu daha geniş bir evren tasavvuruna dayanmaktaydı. Bunun nasıl bilindiği sorusu böyle bir evrenin varlığına olan inanç kadar önemlidir. Burada bu dünyaya olan inançla kast edilen şey çağdaş dünyada inanca biçilen rolden kaynaklı olarak onun bireysel bir olgu olarak kavranmasını aşar. Bu evren ve ona dair bilgiler o insanlar için bir inanç mevzusu olmakla birlikte çağdaş inanç kavramının yetersiz kalacağı bir bilgi mevzuudur aynı zamanda. Bu kısa açıklama sonrası bu evrenin nasıl bilindiği sorusuna geri dönersek, bu evren sözüne güvenilir kişilerin; peygamberler, veliler, azizler, salihler vb. şahitliği ve bildirmesiyle bilinirler. Burada hem yaşanılan gerçeklik ile ilgili modern dönemlerde var olan uyuşmaz bir durum mevcuttur hem de meşru veya temellendirilmiş doğru inanç olarak bilginin ne türden bir durumda ortaya çıkacağı ile ilgili kriterlerde oldukça radikal bir farklılık söz konusudur.

Oldridge'in **İnsanlığın Garip Tarihi** (2006) adlı kitabında cadılar ve onların varlıkları hakkında Orta Çağ Avrupa'sında mahkeme kayıtlarına geçmiş ve kesin kanıtlar olarak kabul edilen şahitliklerin rolü bilgi ve aktörler açısından modern ve geleneksel bilgi rejimleri arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Oldridge cadıların ve büyücülerin varlıkları ile ilgili o dönemdeki resmi yargılamalarda sunulan kanıtların sadece bu kişilerin yaptıkları eylemlerle temellendirilmediğini belirtmektedir. Cadılıkla suçlananların aleyhine şahitlik yapan kişilerin güvenilir olması bu yargılamalardaki temel delili teşkil etmektedir. O dönem cadılıkla ilgili yazılan metinlerde de bu husus dikkati çekmektedir. Cadılarla ilgili şahitlik yapanlar ya da cadılıkla ilgili metin üretenler kendi toplumlarındaki sıradan insanlar değildirler. Yargıçlar, din adamları, yöneticiler, doktorlar gibi toplumlarının seçkin isimleridir. Bu durum modernliğin dinle ilgi mitolojik aymamız gereken bir özelliğini ortaya çıkartır.

Din geri kalmış zihinlerin ya da kırsal alanlar da ortaya çıkan bir olgu değildir. Din şehirli bir olgudur. Diğer yandan, modern dönemlerle ilgili temel değişim cadılarla ilgili inancın hurafe kabul edilmesini aşmaktadır. Hurafe boyutu ile cadılığın varlığına olan inancın zayıflaması geniş ölçekli bir ontolojik tasavvur dönüşümüne tekabül etmektedir. Ancak ve diğer yandan bu dönüşümün dinler açısından daha nemli olan boyutu epistemolojide meydana gelen dönüşümün varlığıdır. Bilgi cadılık örneğinde olduğu gibi "güvenilir kişilerin" beyanları ile elde edilen bir husus olmaktan çıkarak "soyut ve ampirik" bir hale gelmiştir. Güvenilir kişilerin beyanının bilginin temelini oluşturmaması özellikle vahiy kabulüne dayalı dinler için ciddi bir meydan okuma olarak görülmelidir. Vahiy temelli dinlerin toplumsal ve epistemolojik notalarda temel karakteristiği ahlaki olarak üstün olan insanlara olan güven duygusudur. Modern bilme tarzı bu güven duygusuna dayalı vahiy düşüncesine saldırmakla kalmaz güven duygusuna dayalı bilişsel kabulleri bilgi sistemi içinde geçersiz ilan eder. Dolayısıyla dinin bireyselleşmesi olarak sekülerleşme okumasını mümkün kılan husus dinin meşru bilgi sisteminin dışına çıkartılmasıyla mümkün hale gelir.

Benzer bir biçimde Taylor geleneksel toplumlardaki öznelerin içinde yaşadıkları gerçeklik ve ben algılarından hareketle gözenekli benliklere sahipken, modern insanların gözeneksiz ya da kapalı benliklere sahip olduklarını savunurken de geleneksel bilgi rejimi ile modern bilgi rejimi arasındaki bu temel farklılıktan hareket etmektedir. Dolayısıyla, bu bağlam içinde sadece inanca sahip olmak değil, Taylor'un belirttiği gibi, inancın koşullarındaki değişim seküler ile geleneksel arasındaki farkı kavramamıza imkân tanımaktadır. Bu hususu Berger de inancın çoğullaşan ve çoğulculaşan toplumsal yapı içerisinde sadece bireysel tercih konumda yeniden inşasının değil onun temel seçim kriteri olmaktan çıkıp seçilebilen birçok seçenekten biri haline geldiğini belirtmektedir. O halde temel sorun tüketim toplumlarında bunun ne türden bir etkileşim içinde yeniden kavranması gerektiğidir. Burada başarı, öykünme, küresel bir dil olarak nesneler sitemi ve fantezi dünyası ilk elden bu noktadaki analizlerin temel kavramsal araçlarını sunmakta ve başlangıç noktalarını oluşturmaktadır. Bu hususlar ileri de farklı bölümlerde farklı yoğunluklarda tartışılacaktır.

Modern toplumsal bilincin en önemli arketipi olan bilimsel bilgi katı pozitivizmin bilgi ile ilgili ileri sürdüğü prosedürel ve kesinliğe dayalı algılayışını

aşmasına rağmen hala pozitivizmin temel ontolojik okuması hem fizik bilimlerinde hem de doğa bilimlerinde temel postulat olarak kabul edilir. Bu durum örneğin Popper (Popper, 1998) gibi önemli bir bilim felsefecisinin önerisiyle bilimin bir kesinlik bulma süreci olmaktan ziyade yanlışlanabilir ve deneysel olarak temellendirilen bir aktivite ve bilme tarzı olarak ileri sürülmesinde gözlemlenebilir. Bunun bilim tarihi ve felsefesi açısından önemi bizim açımızdan ikincil öneme sahip bir husustur. Burada önemli olan husus geleneksel toplumların metafizik aracılığı ile kurduğu hakikat söylem ve idealinin ve buna bağlı olarak inşa edilen din ve ahlak sistemin altının oyulduğu süreçte modern bireyin hem potansiyel olarak sonsuz ihtimalli bir dünyada kendisini var etmesinin yarattığı geleneksel kısıt ve bağlardan kurtulma hem de tam da bundan kaynaklı bir biçimde ahlaki kesinlik ve bilinir bir dünya içerisinde yaşama imkânından mahrum kalmasıdır. Bu durum modern kesinlik arayışının en önemli ifadesi ve onu gelenekten ayıran ahlak teorileri ve ahlaki pratiklerin nihayetinde estetik formda yeniden kavranışı ve bireyin merkezde olduğu bir süreçte kimliğin verili olmaktan çıkıp bir inşa süreci olarak kavranmasına sebep olacaktır. İlerde ayrıntılı bir biçimde tartışıldığı gibi bu durum tüketim toplumunu ve piyasa ilişkilerini hem merkezi önemde kavramayı hem de modern özne inşasının dini tutum ve yaşayışının da dahil olmak üzere aslında kültürün kapitalistleşmesi süreci tarafından belirlendiği anlamına gelmektedir. Bilgi ve bilinç düzeyindeki kesinliğin yok olması ve yaratacağı anomi, tüketim sistemi aracılığı ile mümkün hale gelen küresel fantezi dünyası ile aşılmaya çalışılacaktır. Bu durum Suruş'un modern bilimsel aktivite ve süreçlerle alakalı kavramsallaştırmasını ödünç alarak belirtecek olursak; tüketim "sübjektif" değil "inter-sübjektif" (Süruş, 1996: 147) bir dünyayı sadece mümkün hale getiren değil bunu bireyin sonsuz hürriyeti söylemine rağmen zorunlu hale getiren bir sistemdir; o gerçekliğin yeni dilidir. Dünyada dinlerden ve insanlığın ahlaki rehberleri olarak kabul edilebilecek isimlerden daha çok bilinen markalar, tüketim araçları ve nesneleri belki de salt tahayyülü dikkate aldığımızda küre çapında ortak inanç, duygu ve pratik yaratan bir din olma özelliği sergiler.

Sosyal bilimlerin tarihi farklı disiplinlerin ortaya çıkmasının, onların tarihi olmanın ötesindedir. Sosyal bilim düşüncesi sadece epistemolojik bir dönüşüme işaret etmez aynı zamanda pratik gündelik yaşam alanının düzenlenmesi amacını da güder. Bu açıdan da sosyal bilimler hem toplumu analiz etmede yeni bir epistemolojik

çerçeve işlevi hem de yeni bir toplum inşası görevi ile birlikte hayat bulmuştur. Bu noktada paradigmatik bir örnek olarak Tiryakiyan'ın Durkheim'ın sosyolojiyi bilimsel bir disiplin olarak inşa etmedeki motivasyonu ve bunun tarihsel arka planıyla ilgili olarak yaptığı tespitler oldukça önemlidir (Tiryakian, 2006: 276-280). Tiryakiyan'a göre Durkheim'ın çabalarının tamamı üç temel yönelim çerçevesinde anlamlandırılabilir. Bunlardan ilki sosyolojiyi temelleri sağlam ve ayrıntılı bir bilimsel disiplin olarak kurma amacıdır. İkincisi toplum bilimlerinin birleştirilmesini ve birliğini sağlayacak kapsamlı bir temel inşa etmektir. Üçüncüsü ise "modern toplumların uygar/toplumsal dinlerinin ampirik, rasyonel ve sistematik temellerini oluşturmaktır" (Tiryakian, 2006: 276). Durkheim'ın en önemli çabalarından biri bu boyutuyla "modern toplumların prototipi olarak, Fransa'ya şeylerin doğasına en uygun olan uygar/toplumsal bir din sağlamaktır" (Tiryakian, 2006: 280). Bu yönüyle ele aldığımızda sosyal bilimler geleneksel dinlerin yeniden tanımlanması girişimi olduğu kadar doğrudan onların yerini dolduracak bir yeni-teoloji inşa girişimi olarak da okunabilir. Durkheim'in bu eksendeki önerisi çok genel hatlarıyla milliyetçilik olarak tanımlayabileceğimiz ancak içinde cumhuriyet, vatandaşlık gibi soyut parametreler taşıdığı kadar her bir ülke bağlamında ortak bilinç, estetik ve pratik bağlamı oluşturacak bir tarihsel repertuardan da faydalanması öngörülen sivil din önerisidir. Burada ki sivillik hem modernlik hem de ulus devlet bağlamında ele alınması gereken bir boyuta işaret etmektedir. Sekülerleşme bu boyutuyla yeni bir teolojik süreç olarak ele alınabilir ve bu hem geleneksel dinlerin gerilemesi sürecine hem onların yeniden üretimine hem de yeni bir dinsellik dalgasına işaret etmektedir.

Sekülerleşme noktasında geleneksel teolojinin geçirdiği en önemli değişim Batı medeniyeti ekseninde Tanrı-bilimin kurumsal altyapısını ve üst entelektüel çerçeve olma vasfını büyük ölçüde yitirmesidir. Sosyal bilimler açısından paradigmatik örnek teşkil eden doğa bilimleri eski kesinliklerin ve toplumsallığın yok olduğu bir dönemde *Büyük Garantör* olarak Tanrı'nın yerine bilinmezliği tahammül edilecek bir seviyeye indirecek ve dünyanın yurtlaşmasını sağlayacak kurucu bir rolle kendi içerisinden bilimsel dünya görüşünü ortaya çıkarmıştır. Günümüzde bilimin böyle bir imkân yaratma kabiliyeti olmadığına yönelik tespitler, modernliğin erken dönemlerinin bu beklentiyle şekillenmesinin yanlış bir bilinç olarak okunmasının ötesine ulaşmalı ve bu düşüncenin açık zaaflarına rağmen neden dolayı kabul edildiği

sorusu eşliğinde yaşanan sürecin özünün yakalanmaya çalışılması daha yerinde olacaktır. Değişimin temelinde uzun yüzyıllara yayılmasına rağmen Batıda 19. yüzyıl düşüncesinde ve özelde de John Milbank'ın (2006) veya Wagner'in (2001b) kastettiği anlamda sosyal bilimlerin normatif ve dini dünyaya alternatif bir pratikler bütününü inşa etmesi ile sonuçlanacak bir mücadele bulunmaktadır. Rasyonelliğin dine alan açan bir biçimde değil de dini aşmayı talep eden bir formda ortaya çıktığı, rasyonel bir analizden ziyade rasyonelliği de içeren toplumsal ve sosyo-psikolojik bir okuma çerçevesinde cevaplanabilir.

Modern bilimsel anlayışın ortaya çıkması sadece felsefe ve teolojide radikal bir dönüşümü ifade etmenin ötesinde bir sürecin varlığına işaret etmektedir. Günümüz dünyasının en önemli dayanaklarından biri olan on dokuzuncu yüzyıldaki bilim ve evrim düşüncesi sadece fiziksel dünyanın kavranışıyla sınırlı değildir. Bu dönemdeki bilim ve evrim düşüncesi geleneksel toplumsal kurumların eleştirisini ve yeniden organizasyonunu talep ettiği ölçüde yeni bir dünya inşasının kök biçimlerini hem model olarak hem de işleyiş açısından belirlemektedirler. Batı'da sonucu itibarıyla din üzerinde negatif etkiye sahip olan bu sürecin başlangıç noktasında Weber'in tespitiyle Hıristiyan Reform süreci ve onun büyüsel olduğunu kabul ettiği her şeye karşı hasmane tutumu yer almaktadır. Weber'in ifadeleriyle:

> "Protestan asketizminin, matematik temellerle ussallaştırılmış deneyciliğe karşı duyduğu belirgin sempati bilinir ama, bu, henüz burada tartışılmayacak- Bütün Püriten, Baptist ve Pietist Hıristiyanlığının gözde bilimi fizik idi ve bunun yanında da benzer yöntemi kullanan diğer matematiksel doğa bilimleri. Doğadaki tanrı yasalarının deneysel olarak ele alınmasıyla dünyanın "anlamının bilgisine ulaşılabileceği umuluyordu; çünkü tanrısal vahyin kısmi yapısına bağlı olan Kalvinist bir düşünceyi spekülatif kavramlarla açıklamak olanaklı olamaz. 17. yüzyıl deneyciliği asketizm için "tanrıyı doğada" aramanın bir yoluydu. Deneycilik tanrıya götürürken, felsefi spekülasyonlar uzaklaştırıyordu" (Weber, 1999: 118)

Sosyal bilimler modernliğin dinle kurduğu ilişki çerçevesinde yansız bir bilimsellik nosyonuna dayalı olarak soyut bir analiz çerçevesi veya entelektüel olduğu oranda gündelik hayatın dışında bir olgu olarak ele alınamaz. Batı'da da sosyal bilimler entelektüel ve bilimsel ilgiyi aşan mahiyette bir kuruculuk rolüne sahiptirler. Bu bağlamda Peter Wagner'in şu tespiti (2001b: 40) konumuz açısından önemlidir:

> "Sosyal bilimler, genel olarak çağdaş şekilleriyle Amerikan ve Fransız Devrimlerinden sonra ortaya çıktı. Onlar, insanları toplumsal eylem ve siyasi düzen için kendi kurallarını oluşturmaya imkân tanıyan ve gerçekten yükümlü kılan yeni, devrim sonrası siyasi durumla başa çıkmanın çeşitli yollarını sundu. Sosyal bilimler entelektüel geleneğinin başlangıcından bu yana, modern belirsizlikler karşısında sosyal dünyayı öngörülebilir hale getirmeye katkıda bulunmuştur ya da daha güçlü bir biçimde belirtecek olursak: sosyal dünyayı bir ana plana göre yeniden şekillendirmeye katkıda bulunmuştur."

Genel olarak sosyal bilimlerin özelde ise sosyolojinin süregelen değişimi belli bir hem epistemolojik hem de ontolojik kabullere dayanarak ifade etmesi donuk bir düşüncenin içerik olarak donuk bir biçimde inşası anlamına gelmez. Sosyal bilimler meşru düşüncenin meşru sınırlarını tayin eden dolayısıyla bu sınırlar arasında yarı-dinamik diyebileceğimiz bu açıdan da dünyayı kavrama noktasında ve gerek gündelik hayat tecrübemiz gerekse üst entelektüel yaşantımız ve bunlar arasındaki geçişenliklerle ilgili yarı-esnek bir görüntü çizer. Bu durum onu hem Manheim'in kavramsallaştırdığı biçimiyle anlamda gerçekliği dayatma noktasında ideoloji hem de bu gerçekliğin eleştirisini barındırma noktasında ütopik bir karaktere büründürür. Dolayısıyla sosyal bilimler sadece yaşadığımız gerçekliği betimlemez, onu aktif olarak kurar ve biz farkında olsak da olmasak da bu düşünce biçimi gündelik hayata çeşitli seviyelerde ve farklı kurumsal kanallar vasıtasıyla nüfuz ederek hem onu meşrulaştırır hem de onun eleştirisini mümkün hale getirir. Diğer yandan bu düşünce biçimi boşlukta ya da kapalı entelektüel çevrelerde oluşmamıştır. Manheim'in işaret ettiği gibi "deneyim cemaati" "düşünce cemaatini" önceler (Strydom, 2000: 4) ya da belli bir zaman ve mekândaki insanların bütüncül deneyimi bu deneyimin entelektüel ifade biçimlerinden önce ortaya çıkar. Bu boyutuyla da sosyal bilimler hem var olagelen tecrübenin anlamıyla ilgili bir öneri ile ortaya çıkar hem de belirsizliklerin arttığı bir dünyayı bilinir hale getirerek onu yurt haline dönüştürür.

Bu tam da Mircea Eliada'nın altını kuvvetli bir biçimde çizdiği gibi modernlik öncesi dönemde dinlerin üstlendikleri bir roldür. Daha çarpıcı olan ise bunun sosyolojinin isim babası olan Auguste Comte tarafından da modern toplumsal yapıya uygun bir dini bilinç ve pratik inşası amacıyla pozitivizmin bir din olarak inşası çabasında sergilemiş olmasıdır. Lasch (1979: XV) döneminde oldukça büyük bir etki

uyandıran kitabında Darvinci sosyal evrim düşüncesinin ahlaki ve sosyal dünyada yarattığı etkiyi ifade ettiği şu cümlelerde de bu durumu görmemiz mümkündür:

> "Ölen bir yaşam tarzı olarak rekabetçi bireycilik kültürü, en çürümüş hali olan herkesin herkese karşı savaşı şeklindeki bireycilik mantığını en uç noktasına kadar taşıdı; mutluluğu baştan sona kadar narsisistik bir öz endişenin ifadesi olarak inşa etti. Narsisistik hayatta kalma stratejileri kendilerini geçmişin baskıcı koşullarından kurtuluş olarak sunuyor ve eleştirdiğini/aştığını iddia ettiği çökmekte olan bu uygarlığın en kötü özelliklerini yeniden üretmekten öteye gidemeyen "kültürel devrim" düşüncesini yüceltiyor."

İndirgemeyi mümkün kılan bilimsel temel öncelikle Newton fiziğinin mekanik evren görüşünü temel alan ve bunu insan bilimleri açısından radikal bir noktaya taşıyan tahayyül biçimiyle mümkün hale gelmiştir. Dinle olan çatışma Batı tarihinin önemli bir bölümünü paranteze alma veya geçersiz kılma şeklinde ortaya çıkan bilgi türü ile söylemsel meşruiyetini yakalar. Bu noktada ahlak teorileri iktisat disiplininde İngiliz tahayyül dünyası ve politikası içinde ortaya çıkan ve Protestan Reformunun Katolik cemaatçi yapıyı bireysellik lehine dağıttığı uzun bir mücadele sonucu desteklenen veya imkân dâhiline sokulan atomist veya yalıtılmış bireyi esas alan tavırları ile sosyolojide çokça bilinen bir ayrımın, cemaat ve cemiyet ayrımının, kavramsal çerçevesini hazırlarlar. Bu dönemde teleolojik dünya görüşü Tanrısal iradeden soyutlanarak seküler bir formda evrimsel bir teleoloji ile yer değiştirir. İnsan bir yandan merkeziliğini yitirirken diğer taraftan daha temel bir fonksiyon kazanır. Bilinen dünyadaki, tüm dünya budur zaten, yeni merkez olarak Tanrısal olan bir yer işgal etmeye başlar. Doğanın bir parçası olan ancak yaratıcısı dolayısıyla sahibi olmayan bu doğanın yeni efendisi olarak sahnede beyaz, Hıristiyan arka plandan gelen ve eğitimli Batılı erkek insan, insanlığın temsilcisi olarak tanrılığını ilan eder. Bu durumun belki de en açık ifadeleri, ahlak teorisi önermenin ötesine geçerek ahlakı tarihselleştiren ve klasik anlamıyla ahlakın aslında olmayan bir otoriteye gönderme yapan bir maske olduğunu ilan eden Nietzsche'de bulunabilir. Evrimin teleolojisi olarak insanın bu yeni-merkeziliği tüm kısıtlamalardan kurtularak daha tehlikeli bir hale gelecektir. Bu durum en açık biçimiyle bilimsel aklın gündelik hayata düzen getirme işleviyle öne çıkacağı Eugenic ve ırkçı hareketler ve bunların toplumsal mühendisliğe giriştiği a(la)nlarda görülecektir.

Yukarıdaki tespitlerden elde edilecek iki hususun özellikle önemli olduğunun altı çizilmelidir. İlki biyolojik evrim düşüncesi dini açıdan salt bir bilgi sorunu olarak ortaya çıkmamış aynı zamanda ve daha temelde ahlaki bir açmaz da oluşturmuştur. Tanrının yarattıklarına karşı merhametli olduğu dolayısıyla onların yok oluşuna izin vermeyeceği düşüncesi bilgiyi aşan bir ahlakilik sorunu doğurmaktadır. Bu nokta Batı tarihi içinde din ve bilim arasındaki çatışmanın temel noktalarından birini teşkil etmektedir. Diğer yandan endüstriyel gelişme sadece niyetlenen sonuçlar doğurarak değil, niyetlenmemiş sonuçlar ve imkânlar doğurarak da dinin geri çekilişini hızlandıran bir görev ifa etmiştir. Fosillerin madencilikle ilgili faaliyetler sonucu bulunması bize bu noktada başka bir şey daha söyler. Fosillerle ilgili okumayı yapacak ve bunu değer yüklü bir çerçevede kuracak bir zihniyetin hâlihazırda olduğu gerçeği altını çizmemiz gereken bir diğer önemli hususdur. Fosiller tesadüfen bulunmuştur ancak bunlarla ilgili bilimsel yorumları mümkün kılacak teoriler kadar, bunlardan hareketle din ile bilim arasındaki veya geleneksel dünya ile modern dünya arasındaki çatışmada fosilleri karşıt delil olarak kullanıp dinin bilişsel ve epistemolojik altyapısını tahrip etmesini anlamlı kılan kültürel bir toplumsal yapı da orta çıkmıştır.

> "Copernicus ve Darwin'in devrimsel kuramları insanı evrenin merkezi konumundan uzaklaştırdı. Ancak insan, diğer türler gibi, evrimsel bir sürecin ürünü olarak kabul edilse bile, yine de Homo Sapiens'ler bu sürecin özel bir ürünü, onun nihai bir amacı olarak görülebilir. İçinde yaşadığımız yüzyılın ilk on-yirmi yılı içerisinde edinilen bu görüşün, açıkça söylenmese, derinden duyumsanmasa da, var olan tartışmayı etkilemekte olduğu görülebilir… Üç yüz elli yıl kadar önce, Başpiskopos James Ussher, Kutsal Kitap'a dayanarak yaptığı hesaplamalara göre, Yerküre tarihinin M.Ö. 4004 yılında başladığını ileri sürmüştür. Bundan, Yaratılış, Nuh Tufanı ve insanlığın daha sonraki serüveninin yaklaşık 6 bin yıllık bir geçmişi olduğu anlaşılmaktadır. Batılı aydınların dünya görüşü dinsel bir temele dayanıyordu. Herhangi bir canlı türünün soyunun tükenebileceği görüşünü ileri sürmek yüzyılın sonlarına değin, Tanrı'nın kendi yarattıklarına yönelik esirgeyiciliğinin sorgulanması olarak görülüyordu. Yeryüzündeki yaşam, insanlar meleklerin azıcık aşağısında olmak üzere, en küçük canlı türlerinden en büyüklerine doğru Tanrı tarafından düzenlendiği biçimde bir sıralanışı simgeleyen bir yaşam zinciri çerçevesinde algılanıyordu; dolayısıyla da bunun sürekliliği, bütünlüğü kaçınılmazdı… 18. yüzyıl sonlarında, kanalların açılması, ocaklardan kömür kazılması sırasında, fosil barındıran tortul katmanlar ortaya çıkmıştır. İncelemeler sonucu anlaşılmıştır ki fosilleşmiş kemikler günümüzde artık yaşamayan türlere aittir. Bu arada, kimi fosil türlerinin alttaki katmanlardan başlayarak üstteki katmanlara doğru geliştiği görülmüştür. Nuh'un tüm canlıları kurtarmış olduğunu varsayan Kutsal Kitap'taki tufan öyküsü, bu durumda yanlış olmalıydı" (Lewin, 1997:52).

Bilimsel devrim Aydınlanma ile birlikte radikal bir biçimde Tanrı ve insan anlayışını dönüştürürken kilisenin yüzlerce yıl içinde inşa ettiği ahlaki postulatlar sadece teorik düzeyde değil gündelik hayat düzeyinde de işlevsiz kalma ve yeni duruma cevap üretememe gibi bir durumla karşı karşıya kalmışlardır. Geleneksel teolojinin uğradığı en büyük meydan okuma insanoğlunun özgürlüğü ve tarihin amacı ekseninde ortaya çıkmıştır. Bu meydan okuma iki boyuta sahiptir: İlk olarak seküler teoloji olarak adlandırabileceğimiz bir olgu olarak insanın otonomisi ve ahlakın kendi içinde kapalı bir sistem olarak yeniden inşa edilerek ilahi alem fikrinin ve buna dayalı meşrulaştırmanın ya sahneden itilmesi ya da önemsizleştirilmesidir. İkinci önemli boyut ise geleneksel dinlerin var kalabilmek adına çoğu kez özellikle kamusal alanda bireyi ve onun tercihlerini merkeze alan bir söylem dahilinde kendi temel doktrin ve pratiklerini yeni bir dille inşa etmeleridir ki bu durum dinlerin kendileri dışında bir meta çerçeveye uygun olarak üretilmelerini gerektirmektedir.

Sosyal bilimlerin evrenselleştirici terminolojisi çerçevesinde zaman ve mekân ötesi bir olgu olarak ele alınan din alt metinlere dikkat edildiğinde Batı'nın kendisine has tarihselliğinin içine gömülü olan ve bu çerçevede tanımlanan bir toplumsallığa işaret etmektedir. Aşağıda alıntılanan Weber'le ilgili tespit biraz daha dikkatli bir şekilde analiz edildiğinde bu okumayı mümkün kılan Batılı tarihsel arka plan kendisini açık edecektir:

> "İkincisi, büyü, dünya görüşlerinin dinamiğinin zaruri bir parçasıdır. Weber'in bir inanç sisteminin rutinleşmesi dediği fenomen, aynı zamanda inancın büyü görünümüne bürünme doğrultusundaki bir hamlesidir. Sözgelimi, bir dünya dininin başlangıçtaki öğretisinin büyüden tamamen yoksun olabilmesine karşılık, o dünya dininin hem ruhban tabakaları tarafından iç değişikliğe uğratılması hem de müminlerin eğilimleriyle uzlaştırılması, o dini büyüsel öğeleri kendi bünyesine nakşetmeye zorlar" (Schroeder, 1996: 55).

Weber'in burada genel ifadelerle tüm dinlerde görüleceğini iddia ettiği "büyü görünümüne bürünme" ve rutinleşme arasındaki ilişki aslında büyük ölçüde Hıristiyan, daha da özel olmak gerekirse Katolik Roma Kilisesi'nin tarihsel tecrübesinden elde edilmiş bir okuma biçimidir. Bu noktada fazla ayrıntıya girmeden şu noktanın altı çizilmelidir. Pavlus tarafından miras bırakılan ve çeşitli papalık kararları ile bir rutin haline dönüştürülen kültüre uyarlama, mevcut doktrinin yerel ve

büyük ölçüde pagan geçmişe sahip kültürel unsurlarla uyumlu hale getirilmesi ve böylece dinin yaygınlaştırılması ile ilgili bir durumdur (Bkz. Gündüz, 2001). Burada asıl vurgulanmak istenilen husus klasik sosyolojik teorinin din okumasını evrensel bir biçimde ve indirgemeci tarzda yaparken dinler arasında bir ayrım gözetmemesine rağmen, analizlerinin merkezinde Batı'nın kendi tarihsel tecrübesinin olmasının ötesine uzanan bir mahiyete sahiptir. Analiz bu noktada kalacak olsaydı çok bilindik bir tartışma olan sosyal bilimler ve Batı merkezlilik vurgusu bir kez daha yapılmış olacaktı. Ancak temel iddiamız şudur: bu durum aynı zamanda ve daha da önemli olarak dinle ilgili okumaların meşruiyet noktasını teşkil etmektedir. Yani bilim, büyü ve din arasında bilişsel düzeyde kurulan bu açıklama biçimi doğal bir ardıl olarak sekülerleşme okumasının ilk dönemki genel çerçevesini teşkil ettiği oranda, modernite ile dinden arınma arasında kurulan doğrusal bağlantıyı da mümkün kılmıştır. Bu hikâyenin bir diğer ardılı da Batılı bilimle çeşitli ekonomik, askeri ve siyasal mağlubiyetler üzerinden tanışan Batı dışı toplumların, kendilerine ait olmayan bu sürece dâhil olmalarına el verecek kadroların, biraz da tarihi görmezden gelerek ortaya çıkardıkları Batılılaşmacı patrikleri meşrulaştırdığıdır.

Sekülerleşme, yukarıdaki bağlamda modern olanın oluşum süreci ve aldığı hal ile ilgili bir okuma imkânı tanıyan kavramsal şemanın odak noktasında bulunur. Bunun temel nedeni modernin kendisini geleneksel olarak kodladığı modern olmayan dünyanın dinsel karakterinden kaynaklanır. Burada kullanılan dinsel kelimesi tüm tarihsel göndermelerine ve farklı kültürel tecrübelerde kök-biçim olarak adlandırılabilecek bir temele sahip olup olmadığı ile ilgili tartışmaları bir tarafa bırakacak olsak bile açıklayıcı bir mahiyet arz etmektedir. Bunun temel sebebi tarihsel gerçeklikten ziyade özellikle sosyal teorinin kurucu isimleri tarafından indirgemeci ve evrenselleştirici dolayısıyla farklılıkları yok eden din tanımlamalarına rağmen din kavramının bu bağlamdaki kullanımının modern zihniyetle ilgili aydınlatıcı bir işlev görmesinden kaynaklanır.

Din kavramı ile ilgili okuma biçimleri noktasında Talal Asad ve Charles Taylor ile birlikte Robert Bellah'ın tespitleri dikkate alındığında genel eğilimin yerel tecrübe ve evrensel bir kategori olarak dinin ne olduğu arasında gidip geldiği görülebilir. Diğer yandan modern sosyal teorinin din tanımı onun kurucu bir unsuru olarak Karl Popper'in önerdiği tarzda yanlışlanabilirlik ölçütünü aşan bir görünüm arz etmektedir.

Buradaki temel dönüşüm dinin insani bir olgu olarak kavranmasında aranmalıdır. Pensky'nin Habermas'ın iletişimsel eylem teorisi hakkındaki yorumu hem betimsel hem de normatif dinin bu insani bir olgu olarak yeniden kurulumuna işaret etmektedir. Pensky'e göre Habermas'ın teorisi yoğun biçimde idealleştirilmiş bir iletişimsel akıl kabulüne yaslanırken en temelde sekülerleşmiş ve çoğullaşmış çağdaş dünya görüşüne yaslanmaktadır ki bu dünya görüşünün özü insan ötesi ve üstünde gerek metafizik gerekse dinsel açılardan yüksek dereceli bir düzen düşüncesine kaynak teşkil eden varlık algısının dışlanmasıdır (Pensky, 2001: 51-52). Bu durum sadece Habermas'a has bir durum ya da onun dile getirdiği bir düşünce olarak okunamaz. Habermas bu noktada aslında modern toplumların tarihsel açıdan alamet-i farikası olan bir hususu kendi deneyim, okuma ve dilsel birikimi üzerinden dile getirirken çağdaş dünyanın temel kabullerini ifade etmektedir. Dolayısıyla Habermas'ın bu okuması tıpkı diğer düşünürlerin okumaları gibi modernliğin kendisine has anlatısına eklemlenen küçük dip notlar ya da şerhler olarak ele alınmalıdır.

Yukarıdaki çerçeve dâhilinde modernliğin dinin tarihsel görüntüsü ile ilişkisinin veya binlerce yıllık insanlık tecrübesinde dinin rolüyle ilgili okumasının araçsal düzeyde olduğunu ve yeni bir din tanımı ve okumasından hareket ettiğini vurgulamak gerekmektedir. Bu okumanın tarihsel, kurumsal ve teorik boyutlarının toplumsal değişmenin dorukta olduğu; siyasi değişim ve çatışmanın ekonomik faktörlerle birlikte Batı tarihi içinde eşi görülmeyen yerinden etmeler ve yeniden oluşumlarla ortaya çıkan bir bağlamda yeni bir ben algısını hem zorunlu kıldığı hem de bunu dil ve kurumsal düzeylerde imkân dahiline soktuğunu vurgulamak gerekmektedir.

Safran'ın (2003: 6) savunduğu gibi Katolik Roma Kilisesinin mevcut çatışma ortamında en önemli handikabı siyasal iktidarı hegemonyası altında bulundurması dolayısıyla dinin toplumsal alanda var olan sıkıntıların ve kötülüğün kaynağı olarak görülmesidir. Yeni kurtarıcı ise bilim olarak ortaya çıkacaktır. Bilim modern dünyada eski toplumlarda dinin üstlendiği rolü üstlenir: evreni ve dünyayı bize açarak, bilinir hale getirerek yurtlaştırma görevi. 19. yüzyılda bilim ve din arasındaki duvarların yükseltilmesi ve bunun yarattığı bilinci Marshall (1994: 75) şu şekilde ifade eder:

> "Bu durum sadece, dinin bilimden ayrılması anlamına gelmez. Olan şey, daha çok, bilimsel bilgi içinde dinin statüsünde bir azalma meydana gelmesidir. Bilim artık dine bağımlı değildir. Bilimsel yenilik -Darwinci devrim ve tarihin bilimsel okuması- teolojik anlayışı şekillendirmeye başladı. Bilginin kaynağı olarak modern bilimin artan otoritesi, dinin entelektüel yaşamdaki rolünün azalmasının güçlü bir göstergesi olarak ortaya çıktı."

Wagner'in (2001b: 40) modern toplumun organizasyonunu üstelenen sosyal bilimler anlayışından hareket ederek sosyal bilimlerin dini bir iktidar ve bilinç ya da yanlış bilinç mevzusu olarak yeniden inşa ettiklerini belirtmeliyiz. Neil Postman (Postman, 2006: 168) oldukça açık bir biçimde bilimin modern toplumun ortaya çıkışına giden yoldaki kuruluşuna ve işlevselliğine atıfta bulunur:

> "Pozitif bilimler, insan kalbinin ve sosyal hayatın istikametinin sırlarını açığa çıkaracak bir metot ortaya koymaktadır; toplum, sosyal bilimlerin ortaya çıkardığı ilkeleri kullanmak suretiyle akılcı ve insani bir biçimde yeniden organize edilebilir. Böylelikle "toplum mühendisliği" fikri vücut buluyordu ve Bilimcilik tohumları ekilmiş oluyordu. Bilimcilik kavramıyla, birlikte ele alındığında Teknopoli'nin sacayaklarından birini teşkil eden, birbiriyle alakalı üç düşünceye referans veriyorum. Bunların ilk ikisinden bahsetmiş bulunuyoruz. Birinci ve zorunlu düşünce, pozitif bilimlerin metotlarının sosyal bilimlere uygulanabileceğidir… Ve bu düşünce, sosyal bilimlerin, F A. Hayek'in ifadesiyle, "sosyal fenomeni anlamamıza neredeyse hiçbir katkısı olmamış" olmasını büyük ölçüde izah etmektedir. İkinci düşünce, sosyal bilimlerin toplumu akılcı ve insani bir temel üstünde organize etmeğe yarayacak spesifik ilkeler meydana getirdiğidir. Bu düşünce, teknik araçların- daha ziyade uzmanlarca kullanılan "görünmez teknolojilerin" - insan davranışını kontrol etmek üzere tasarlanabileceğini ve insan davranışına uygun bir istikamet kazandırabileceğini ima etmektedir. Üçüncü düşünce, bilime olan inancın, hayata anlam veren kapsamlı bir inanç sistemi ve üstelik bir refah, ahlak ve hatta ölümsüzlük fikri işlevi gördüğüdür."

Modernlik kapsamında dinle ilgili okuma biçimlerini genel bir çerçevede ifade etmek gerekirse karşımıza Riesebrodt'un (2012) belirttiği ve ustalıkla temellendirdiği gibi dört temel başlık veya yaklaşım çıkmaktadır. Bu dört temel başlık sadece kavramsal bir ayrıma değil aynı zamanda tarihsel süreçlere göndermede bulundukları için dini bilincin ve onu tanımlama girişimlerinin toplumsal bağlama bağlı olduğunu da göstermektedir. Bunlar sırasıyla Aydınlanma söylemi, Romantik söylem, Sekülerleşme söylemi ve Postmodern söylemdir (Riesebrodt, 2012: 3-4). Aydınlanma söylemi, öncelikli olarak, akıl ve dinin barışçıl bir biçimde uzlaşıp uzlaşamayacağı sorusuyla ilgiliydi. Radikal Aydınlanma ya da Taylor'un ifade ettiği biçimiyle "radikal

hümanizm" (Taylor, 2012) özellikle de Fransa'da, bilim-öncesi bir düşünce biçimi dolayısıyla da geçmişe ait bir olgu olarak gördüğü dini eleştirmek için aklı kullandı. Hatta biraz daha ileri bir biçimde ifade etmek gerekirse modern akıl din veya teoloji eleştirisi ile kendisini inşa etti. Buna karşılık Aydınlanmanın daha ılımlı temsilcileri, dini rasyonalize ederek akla ve din arasında uyum sağlamaya çalışıyorlardı. Ilımlı Aydınlanmacılar temel vurgusu etik olan doğal bir form içinde akılcı bir din ya da akılcı bir Hıristiyanlık hayali kurdular. Aydınlanma söylemine bir tepki olarak Romantikler, dini rasyonel eleştiri alanının ötesine yerleştirerek, onu kalbin ya da ruhun içinde özel bir yer biçtiler. Romantik yaklaşım bu nedenle insan doğasında estetiğe biçtikleri yere benzerlik gösteren bir din alanı oluşturdu. Bu görüşe göre, din insanlarda doğal olarak gelişen ancak gelişmesi ya da yok olması mümkün olan bir potansiyel olarak bulundu. Aynı zamanda, bu görüş, dini nevi şahsına münhasır, yani diğer olgulara indirgenemez hale getirdi ve onu indirgemeci bir tarzda sosyal veya psikolojik faktörler aracılığıyla açıklamayı olanaksız kıldı. Din, sezgisel bir form olarak belli bir bireyin ya da genel olarak insanlığın dehasının işareti olarak algılandı. Şu anda yaygın olan "maneviyat" kavramı bu çerçevede Romantik söylemin bireyi merkeze alan yöneliminin mirasçısıdır. Sekülerleşme söylemi, Aydınlanma söylemini belli ölçülerde değiştirerek sürdürdü. Aydınlanmanın temel sorunsalı biçim değiştirerek dinin toplumsal ve politik alandan bireysel alana ve toplumsal çeperlere geri çekilmesiyle ilgili hem betimlemeci hem de normatiflik ifade eden bir biçimde yeniden formülize edildi. Dünya genelinde gözlemlenen bir eğilim olarak dini hareketlerdeki görünürlülük ve dinlerin siyasi kamusal alana dönüşü postmodern söylemin ortaya çıkmasına neden olan ve bu yönüyle de sekülerleşme söyleminin krizi olarak yorumlanabilecek son safhaya bizi getirmektedir. Burada sekülerleşmeyle ilgili krizi tetikleyen şey dinsel canlanmanın kendisi değil bu canlanmanın entelektüel ve sosyal teoride açıklanamaz oluşudur. Modernlik zorunlu olarak dinsel otoritenin ve yorumun hayatın tüm boyutlarında geri çekilmesi ve dinin tüm kamusal özelliklerini yitirerek bireyselleşmesi olarak sekülerleşmeyi (Berger ve Luckmann, 1995: 36) ortaya çıkarmadığı gibi modern olduğu kabul edilen toplumlar da Aydınlanma idealinde olduğu gibi rasyonelliğin ve düşünümselliğin egemen olduğu toplumlar değildi (Mestrovic, 2004). Aydınlanmanın en temel boyutlarından biri özgürlüğe ya da hürriyete olan vurguyken Erich Fromm ilk baskısı1941 yılında yapılan kitabında

"özgürlükten kaçışın" (Fromm, 1993) psikanalizini yapıyor ve 1976 yılına gelindiğinde ise modern insanın "olmaktan" çok "sahip olmayla" (Fromm, 1997) kendisini inşa ettiğini yazdığı kitapla ilan etmekteydi. Fromm'un yazdıkları modernliğin Aydınlanmacı idealler noktasındaki krizinin ifadesidir. Dolayısıyla, sekülerleşme teorisinin krizi dinsel canlanmayla ilgili olmaktan ziyade dinsel alandaki sürekliliğin açıklanamaması ve aynı şekilde modernliğin kendi krizinin bir ifadesidir. Diğer bir ifadeyle dinsellik canlanmamış ancak teorinin üzerini örttüğü bir durum olmaktan çıkarak görünürlülük kazanmıştır. Dinsellik modern toplumlarda farklı biçimlerde üretildiği gibi geleneksel dinler de yok olmamıştır. Postmodern söylem (Riesebrodt, 2012: 4) gerek sosyal bilimlerde "dilsel dönüş" olarak kavramsallaştırılan dönüşüm gerekse de evrensel kategorilerin eleştirisi noktasında sabit, özsel ve evrensel bir din tanımının ve fenomeninin mümkün olmadığını kabul etmekte ve dini bu anlamda hem bir üst-anlatı olarak hem de bir perspektif olarak algılayarak sekülerleşme teorisinin öngördüğü sınırların ötesinde bir yandan dini yine insani bir olgu olarak imlerken bir yandan da dinsel olanın sınırlarını genişleterek bu teoriyi sarsmaktadır. Bu paradoksal bir durumdur çünkü post-modern tavrı mümkün kılan temel düşünce biçimi onun kendisini karşısına konumlandırdığı pozitivizmdir.

Pozitivizm ekseninde modern bilim anlayışının dini ve bağlı bilgi sistemini kendi çizdiği bilgi anlayışına uygun olarak bilgi-dışına çıkartarak, onu salt biçimde inancın konusu haline getirmesidir. Peter Berger her ne kadar ihtiyatlı bir biçimde kullansa da örneğin, sosyolojinin "*metodolojik ateizme*" (Berger, 2011: 295) dayalı bir program olduğunu belirtmektedir. Din bu kapsamda sadece toplumsal ilişki ve sosyo-psikolojik düzlemlerde kendisi olmayan bir şey olarak yeniden-inşa edilmiştir. Bu anlayışın güzel bir örneği olması dolayısıyla bilme ve inanç arasında keskin bir farka dayalı olan aşağıdaki ön kabul konunun anlaşılmasına yapacağı katkıdan dolayı alıntılanmayı hak etmektedir:

> "İnançlar terimi ile gerek bilimin yetkisinin ötesinde gerek bilim bakımından tam ve doğru olmayan, delilsiz olan hükümlerin bütününü anlıyorum. Bilimsel olmayan bütün hükümler içlemleri -kapsamları- ne olursa olsun inançlardır. Herkesin zihin ya da fikir dağarcığında bu hükümlerin çok büyük bir yer kapladıklarını söylemek faydasızdır. Onlar genellikle sözüm ona bilimseldirler, onların gerçek mahiyeti kolayca anlaşılamaz" (Sorokin, 1994: 184).

Bu kabul modern bilimsel gerçeklikle ilgili temel bir zihni durum olarak dini gerçekliğin doğası ve hakikat hakkında bir bilgi olmaktan çıkartıp onu bir inanç/arzu nesnesi ya da psikolojik bir mesele olarak yeniden kurarken aynı zamanda akla değil, duygulara ve artan bireysellikle birlikte bireysel arzunun kendisine tabi kılar.

Diğer yandan, Armstrong'un "kültür tarihimizi biçimlendiren Tanrı Kelamı olmuştur" (Armstrong, 1998: 14) tespitinde bulunurken sadece Batılı toplumlar için değil batı dışı toplumların birçoğu için de oldukça açık bir gerçekliğe göndermede bulunmaktadır. Modern toplumlarda ise durum biraz daha karışıktır. Özellikle sosyal bilimlerin dünyanın geri kalanını da etkisi altına alan bir bilgi, bilinç ve konuşma tarzı olarak ortaya çıktığı Batı'yı dikkate aldığımız zaman bu karışıklık daha net fark edilebilir. Sosyal bilimler ekseninde inşa edilen söylem farklı biçim ve gerekçelerle temellendirmesine rağmen temel postulat olarak Tanrıyı ontolojik bir kategori altında değil epistemik, siyasi, ekonomik ve etik bir insani yaratımın kavramsallaştırması olarak görmektedir.

Sosyal bilimlerin ortaya çıkması ve kurumsallaşması kendisinden önceki iktisadi, siyasal, sosyal, teolojik ve felsefi bir takım önemli paradigmatik dönüşümlerin sonucunda hem bunların etkisi altında hem de bu dönüşümlerin sistemleştirildiği ve bunlara cevap üretildiği bir eksende gerçekleşmiştir. Doğa bilimleri ve sosyal bilimlerle ilgili genel tartışma noktaları dışarıda bırakılarak belirtilecek olursa Sombart'ın (2004: 2-3) modern bilimin, dolayısıyla modernitenin kabul ettiği meşru bilginin, üç ayırt edici özelliği olduğunu belirtmektedir. Bunlardan ilki bilginin dünyevileşmesi süreci olarak bilginin konusu, elde edilme süreçleri, temellendirilmesi ve amacı noktasında vahiyden uzaklaşarak sadece aklı ve deneyi esas almasıdır. İkincisi buna dayalı olarak bilginin farklılaşması dolayısıyla alt bilim dallarının ortaya çıkmasıdır. Sombart'a göre modern bilimin üçüncü temel özelliği, günümüzde de sosyolojik analizlerde üzerinde durulan önemli bir husus olan, bilginin demokratikleşmesidir (Bkz. Castells, 2005: 20-21; Turner, 2012). Sombart (2004: 3) bu sürecin temel karakteristiğini şöyle ifade etmektedir: "Bilimin en eski kardeşi olan felsefe kendisi ile aynı düşünenlere, kendi havarilerine yönelirken, bilim herkese, aklı olan yığınlara hitap etmektedir. Genel geçerlilik istemiyle yararlılık bir aradadır."

Bu açıdan baktığımızda modern bilme anlayış ve pratiklerinin en önemli özelliklerinden biri de sekülerleştirilmiş bir yararcılık ilkesine yaslanmasıdır. Sombart

burjuvazinin, dolayısıyla Wallerstein'in (2000) ifadesiyle "bildiğimiz dünyanın", ortaya çıkış sürecini geniş bir tarihsel açıdan ele aldığı çalışmasında yararlılık ilkesinin çoklu bir süreçte sekülerleştiğini tespit etmekte ve bu sürecin başlangıç noktasında kilisenin orta çağlarda parayı merkeze alan uygulamalarının olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla, sosyal bilimler sabitelerin yok olduğu bir dünyada bunları tekrar keşifle/yeniden-üretim veya icatla inşa etme derdiyle ortaya çıkan genel bir dünya görüşünün entelektüel/teorik yansıması olarak okunmalıdır. Bu açıdan da modern çağın Charles Taylor'un kavramsallaştırmasıyla militan ateizm olmasa bile deizm ve Tanrıya karşı kayıtsızlık arasında salınan bir ekonomi-politik ekseninde inşa edildiğini belirtmeliyiz (Taylor, 2012; 2014).

Din modernlikle birlikte insan doğasının dışında ve parazit bir bilme ve tahakküm ilişkisi çerçevesinde ele alınmaya başlanmıştır. Bu yeni düşünüş tarzının farklı katmanlarda farklı hız ve ivmelerle ve farklı tezahür biçimleriyle ortaya çıktığını belirtmeliyiz. Ancak sekülerliğin kök biçimi dinin insan dışında ve onun gelişimine engel bir olgu olarak okunması gerçeğini bu farklılıklar örtmemektedir. Karen Armstrong'un ifadesiyle:

> "Ama dinler tarihi çalışmalarım bana insanların tinsel hayvanlar olduğunu öğretti. Gerçekten de homo sapiens'in homo religiosus olduğunu ileri sürmenin geçerliliği var. İnsanlar insan olarak tanımlandıkları andan itibaren tanrılara tapmaya başlıyorlar; sanat eseri yaratıldığı anda dinler yaratılıyor… Sanat gibi din de, bedenin miras aldığı acıya karşın, yaşamda değer ve anlam bulma çabasının bir sonucu. Bizim etik laik ülkümüzün kendi zihne ve yüreğe ilişkin disiplinleri var ve insan yaşamına bir zamanlar daha geleneksel dinlerin sağladığı nihai anlam için araçlar vermektedir." (Armstrong, 1998: 8-9)

Bu bağlamda, örneğin, Durkheim sosyolojisi dini yapı, meşruiyet çerçevesi ve rehberliğinin gerilediği Fransa'da üçüncü cumhuriyetin ihtiyaç hissettiği hem entelektüel hem de ahlaki söylem ve mantığı sağlama amacıyla ilkokul öğretmenlerinin eğitimi seviyesine varıncaya kadar işlevselleştirilen bir role sahiptir. Fransız sosyolojisinin bu özelliği nispeten iyi bilinirken, Amerikan sosyolojisinin gelişim tarihinde din için bir alternatif olma rolü ya da sekülerleşmiş bir din (Wagner ve Wittrock, 1991: 340) olarak ele alınması son dönemlere has bir okuma biçimidir. Ancak bu dinin bağlamının sadece kurumsal olarak değil aynı zamanda epistemolojik olarak da değiştiğini göstermesi noktasında önemli bir husustur. Dolayısıyla sadece

hayatın, ölümün ve anlamın bilimsel dünya görüşü olarak adlandırabileceğimiz bir bilimcilik ideolojisi Bourdieu'nun kavramıyla ifade edilecek olursa sorgulanmayan, apaçık kabul edilen sağduyusal gerçeklik olarak *doxa* haline gelmiştir. Dolayısıyla bilimcilik ideolojisi günümüz toplumlarında ana söylem olmuş biçimi dikkate alındığında bile sadece dinsel pratiklerin değil bundan daha önemlisi bizzat iman ya da inancın toplumsal alandaki meşruiyeti tartışmalı hale gelmiştir ve gelmektedir.

Bauman'ın da belirttiği gibi geçicilik, kırılganlık ve sabitelere karşı tahammülsüz oluşu itibarıyla içinde yaşadığımız çağ "İlahi takdire, İlahi Varlık Zincirine ya da dünyevi ütopyalara ve mükemmel topluma yönelik seküler ya da kutsal herhangi türden iman için oldukça elverişsizdir" (Bauman, 2001: 163)**.** Bilimsel açıdan Popper'in yanlışlanabilirlik teorisi oldukça yararlı sonuçlar doğurabilir ancak bunun gündelik hayata ithal edilmesi ve insanın var oluşunun tüm katmanlarında geçerli ölçü olarak açık veya örtük bir biçimde kabul edilmesi dinin taşıyıcısı olan kurumlara süreklilik sağlamaları beklenen özneleri düşündüğümüzde oldukça ölümcül sonuçlar doğurmaktadır. Bu çerçevede henüz tarihsiz olan bu açıdan da zaafları ve açmazları söz konusu olmayan ya da öyle kabul edilen modernliğin teorisyenleri/düşünürleri kendilerini Manheimci anlamda ütopik geleceğin habercisi olarak konumlandırırken dinle özdeşleştirdikleri geçmişin ölümünü ilan etmişlerdi:

> "On dokuzuncu yüzyılın başlarında, ateizm kesin olarak gündemdeydi. Bilim ve teknolojideki ilerlemeler, kimilerini Tanrı'dan bağımsız olduklarını bildirmeye yönelten yeni bir özerklik ve bağımsızlık ruhu yaratmıştı. Bu, Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Charles Darwin, Friedrich Nietzsche ve Sigmund Freud'un, içinde Tanrının olmadığı gerçekliğin felsefi ve bilimsel yorumlarını geliştirdikleri yüzyıldı. Gerçekten, yüzyılın sonunda, çok sayıda insan, Tanrı henüz ölmediyse, akılcı ve özgür insanların görevinin onu öldürmek olduğunu hissetmeye başlamışlardı… Tanrı düşüncesini reddeden ideolojilerin çoğu akla yakın geliyordu" (Armstrong, 1998: 432).

Armstrong'un yukarıdaki cümlelerindeki en önemli boyut seküler ideolojilerin "akla yatkınlığı" ile ilgili tespitidir. Bu tespit yüzyıllar içerisinde aklın tanım, kapsam ve değerinin değiştiğini göstermektedir. Teolojik dünya görüşünde akli olanla dini olan bir ve aynı şey olarak kavranır. Aklın inançtan ayrılması ancak ve ancak uzun bir tarihsel süreçte ortaya çıkabilecek bir sonuca işaret etmektedir. Aklın inanç ötesi bir meşruiyet kaynağı olarak kabul edilmesi ve dinin gittikçe artan bir biçimde duygusal

alana hapsedilmesi sadece geleneksel teolojileri gerek konu gerekse dil olarak etkilemekle kalmamıştır. Bu durum aynı zamanda Derrida'nın tespitiyle seküler bir teoloji olarak sosyal bilimlerin öne çıkmasına da sebep olmuştur. Bu seküler teolojinin toplumsal yaşantıyla ilgili temel kabullerini "sosyal," "sınıf," "ulus," veya "ekonomi" gibi kavramlar oluşturmaktadır (Scott, 2005: 78).

Robert Bellah'ın 1970'te yayınladığı kitabında sekülerleşme teorisiyle ilgili yaptığı tespit genel olarak sosyal bilim düşüncesine de uygundur. Bellah'a göre sekülerleşme teorisi gerçekliğin rasyonel olarak tutarlı bir resmini inşa etmekten ziyade gerçekliğin duygusal olarak tutarlı bir resmini inşa etmeye yönelmiştir. Bu açıdan da söz konusu teori tam anlamıyla bilimsel değil daha çok dinsel bir karakter taşımaktadır ve bu açıdan da bilimin ya da bilimsel düşüncenin insanlığın tüm sorunları çözeceğine inanan Aydınlanma döneminin mirasçısı konumundadır (Bellah, 1970: 237). Bu açıdan da dinin başta siyaset olmak üzere toplumsal yaşantının farklı alanlarından ayrılması gerektiği kabulü belli bir tarih felsefesi ve anlatısı üzerinden ampirik olarak temellendirilmeye çalışılsa da baştan sona kadar Derrida'nın kavramsallaştırmasıyla "teolojik-politik" (Derrida, 1998: 6) bir kabule yaslanır.

Sosyal bilimler bu bağlamda bir kurtuluş mitosu işlevi görmektedir. Bu teolojik-politik kabulün günümüzde modernliğin yaygınlaşmasından dolayı belli ölçülerde tarihsizleştiği ya da normalleştiği kabul edilebilir olmakla birlikte bu kabul onun tarihsiz olduğu anlamına gelmez. Kriz anlarında ortaya çıktığı vaki olan bu tarihsel arka plan dinsel olarak büyük ölçüde Hıristiyan tarihsel ve teolojik birikimin meşrulaştırdığı bir kavramsal ikiliye ya da ayrıma yaslanmaktadır. Hıristiyanlığın tarihsel ve teolojik repertuarından devşirilen ve yeniden yorumlanan seküler-dinsel ya da kutsal-profan düalizmi söz konusu teolojik-politik kabulün ve kurtuluş mitosunun temel kavramsal şemasını oluşturmaktadır. Örneğin, Paul Ricoeur'un Hannah Arendt'e atıfla cehennemin siyasal bir kategori olarak dinsel olanla siyasal olanın insanları yönetmek için üretilmiş ve gerçekliği olmayan bir korkutma aracı olduğunu savunmaktadır. Ricoeur'un bu kabulü ilginç bir cümleyle devam etmektedir: "Cehennem hakkında verilen vaazların aşağı yukarı ortadan kalkmış olmasından mutluluk duyuyorum; bu belki de cehennemi kendi aramıza yerleştirmemizden böyle olmuştur" (Ricoeur, 2010: 211). Ricoeur'un ortalamanın üstünde bir entelektüel ve filozof olarak öğrencilerin ve entelektüellerin üzerindeki etkisi düşünüldüğünde

burada hem cehennem korkusu üzerinden gerçekleştiğini iddia ettiği teopolitik söylemin farklı bir çeşidi hem de bunun okuyuculara yayılarak sağduyusallaştırılmasının bir örneğini görülmektedir. Şikâyet ettiği geleneksel dini vaazlardan farklı olarak o öte dünyadaki cehennemin varlığı üzerinden değil yokluğu üzerinden farklı bir teoloji geliştirmekte ve böylece siyasallığı da bu kapsamda inşaya tabi kılmaktadır. Kurtuluş öte dünyada aranmak yerine burada aranmalıdır ve cehennem de buradadır.

Bu noktada sosyal bilimler dışında Hıristiyan teolojisinin de belli düzeylerde sekülerleşmeyi ortaya çıkardığı ile ilgili Weberci teorilerin dışında teolojiyi dikkate alan yorumlarda mevcuttur. John Milbank Hıristiyan teoloji içinde periferide kalan veya geleneksel teolojinin sınırlarını zorlayan bir ontoloji ve epistemolojinin zihinsel düzeyde yarattığı gerilim sonucu olarak ortaya çıkan entelektüel bir krize cevap mahiyetindeki deist ve ateist tavırlar olarak okumayı önermektedir. Milbank'ın okumasının kök biçimini tarihsel sürecin başlangıç noktasına siyasal ontoloji ya da varlık hakkında ortaya çıkan dönüşümün yerleştirilmesi oluşturmaktadır. Bununla ilgili tartışmaları bu çalışmanın sınırlarını aşacağı için paranteze alarak bu okumanın sekülerleşmeyi meşruiyet arayışındaki dönüşümün sonucu olarak kavradığını belirtebiliriz. Milbank belli türde teolojilerin sekülerleşmeyi dinin hâkim referans çerçevesi olduğu bir süreçte meşrulaştırıp tarihsel süreç içinde agnostisizm, ateizm ve nihilizmin ortaya çıkmasına sebep olabileceğini savunurken (Milbank, 2014: 3) konumuz açısından daha önemli bir tespitte de bulunmaktadır. Milbank'a göre siyasi ontolojinin rasyonelleşmesi ve sekülerleşmesi on ikinci yüzyıldan başlamak üzere dört temel boyutta gerçekleşmiştir. Bu dört temel boyut insan yaşamının akıldan ayrılması, insan doğasının toplumdan ayrılması, insan doğasının kültürden ayrılması ve nihayetinde insan doğasının ilahi koruyuculuk ya da yönlendiricilikten ayrılmasıdır ki bunların sonucunda **natura pura** ya da saf doğa düşüncesi ortaya çıkacaktır (Milbank, 2014: 5). Milbank'ın buradaki vurgusu ilahi âlem tasavvurunun materyalist bir ontolojik kabulle reddini önceleyen uzun bir tarihsel süreçte ve temelde de siyasi ontoloji alanından başlamak üzere kapalı bir sistem olarak insanlık dünyası ve doğanın yeniden kavranışında ortaya çıkan değişimlerin sekülerleşmeyi tetikleyen zihinsel koşulları sağladığıdır. Sekülerleşme bu açıdan dini dünya içinde başlamıştır da diyebiliriz. Sekülerleşmeyi bu eksende politik ve entelektüel bir potansiyelin

toplumsal alanı kurması olarak kabul edebiliriz. Ancak burada eksik olan husus ister teolojik ister entelektüel isterse de politik alanda başlamış olsun bu olgunun sıradan insana nasıl ulaştığı ve genel hayat algımızı nasıl inşa ettiğidir.

Burada şu iddiada bulunabiliriz: Yaşanan sürecin entelektüel düzeyde ifadesinin araçlarının ve üst sınıfların dünya algısının sekülerleşmesi kapitalizm eksenli gündelik hayatın sekülerleşmesini kavramsal düzeyde meşrulaştıran bir işleve sahiptir. Bunun gündelik hayatı kurması ise zorunlu eğitim ekseninde dünyayı belli bir biçimde görme ve okuma ameliyesinin merkezindeki bu üst entelektüel anlatıların daha basit ancak anlaşılabilir bir forma bürünerek toplumsallaşması ile mümkün olmaktadır. Bunu mümkün kılan durum ise ulus devlet ve kapitalizmin ortaklaştığı noktada ortaya çıkan bilimcilik ideolojisi ve teknolojinin mümkün hale getirdiği modern kent mekânındaki toplumsal ilişkilerdir. Diğer yandan Aydınlanmanın inşa ettiği dünyaya modernlik içinden yükselecek romantik itiraz ise Tanrının varlığını merkeze alan bir karşı söylem içinde gerçekleşmeyecektir. Modernliğin farklı bir durağı olan romantizm ve onun mirasçılarından biri olan postmodernizmin Aydınlanma kabullerine karşı çıkışı modern durumu aşma girişimi olarak değil, onun revizyonunu ve daha realist tarzda konumlanışı olarak okunmalıdır. Bu realist okumanın merkezinde itirazların insan merkezli ve daha kuşatıcı bir çerçeve bulunmaktadır. Romantik hareketle ilgili olarak şunları kaydetmektedir:

> "Ayrıca akıl kültüne karşı da tepki vardı. Romantik hareketin şairleri, yazarları ve filozofları her şeyi kapsayan bir akılcılığın indirgemeci olduğunu belirtiler, çünkü böylesi insan ruhunun yaratıcı ve sezgisel işlerini dışarıda bırakıyordu. Hıristiyanlığın kimi dogmaları ve gizemleri laik bir biçimde yeniden yorumlanmıştı. Bu yeniden düzenlenen teolojide, cennet ve cehennem, yeniden doğuş ve kuruluş gibi eski temalar, 'dışarıda uzakta' bulunan doğaüstü bir Gerçeklikle ilişikleri kopartılıp, entelektüel olarak Aydınlanma sonrasında kabul edilebilir bir tarzda dönüştürüldüler." (Armstrong, 1998: 432-433)

Bu eksende baktığımız zaman tüm renkleriyle modern çağların siyasi, ekonomik ve toplumsal alanlarda hem bir bilgi sistemi olarak teolojiyi hem de teolojinin yaslandığı varlık anlayışını ya reddettiğini ya da insan yaşamı açısından ilgisiz hale getirdiğini belirtmeliyiz. Bauman'ın Nietzsche ile ilgili okuması (Bauman, 2001: 244-245) tam da bu ilgisizlik durumuna tekabül etmektedir. Bauman'a göre Nietzsche:

> ‘Tanrı öldü’ diğer yandan da modern insanları aslında cinayetle suçlamaktadır. Bu suçlamanın gerçek bir cinayet davasında olduğu gibi maktulü ortada değildir ancak tüm işaretleri belirgin bir halde ortada durmaktadır. İnsanoğlu Tanrıyı onun varlığı ya da yokluğunu modern zamanları işleyiş mekaniği açısından ilgisiz hale getirerek öldürmüştür. Modern bilgi sisteminin pozitivist doğası Tanrı’nın sözleri ile birlikte onun hakkında konuşulanları da sessizliğe mahkûm etmiştir. Bauman’ın Wittgenstein’dan aktardığı yargı tam da bu anlama gelir: “Hakkında konuşamayacağın şeyin hakkında susmalısın” (Bauman, 2001: 245).

Peki binlerce yıl boyunca insanın varlığını anlamlandırdığı ana çerçeve geride bırakılırken ortaya çıkan büyük boşluk nasıl doldurulacaktır? İşte bu tam da modern insanın açmazına işaret ederken aynı zamanda modern bilimlerin özellikle de sosyal bilimlerin kısmen doldurmaya kısmen tasviye etmeye kısmen de inşa etmeye talip oldukları alanı göstermektedir. Bu noktada Peter Berger’in (Berger, 1969) dinleri teodise olarak işlevselleştirdiğini ve bu şekilde anlamayı önerdiğini hatırladığımızda karşımıza yeni dönemlerde bu teodisenin yerini neyin alacağı sorusu çıkmaktadır. Teodise basit bir biçimde ifade edecek olursak insanın bireysel boyutta ya da toplumsal boyutta karşılaştığı krizler, acılar ve açmazların üst bir anlam katmanında anlamlı hale getirilmesini sağlayan ve bu açıdan da sağaltıcı ve teskin edici bir etkiye sahip olan söylemlerin bütünüdür. Gerçekte dinleri teodise olarak ele almak onu oldukça bilişsel ve psikolojik bir olguya indirgemek anlamına gelmektedir. Ancak belli bir ihtiyat payı bırakarak teodise olarak din tanımlamasını kabul ettiğimizde karşımıza modern dönemlerle ilgili önemli bir soru çıkmaktadır. Din geleneksel formuyla ve bu geleneksel formadan devşirilen aşkınlık ve kutsallık gibi evrensel yapısal özelikleri geri çekildiyse insanoğlu kendi hayatını nasıl anlamlandıracak?

Bu noktada sosyal bilimler bağlamında sosyolojinin sadece bir bilimsel bir bilgi türü olarak ele alınamayacağı ve dahası onun yeni bir din olarak August Comte’un oldukça garip pozitivist ilmihali ve insanlık dini üzerinden kurgulanmadığı gerçeği bizi karşılamaktadır. Teodisenin karşısında sosyoloji sosyodiseyi[25] inşa eder.

[25] Her ne kadar sosyodise kavramsallaştırması sosyal bilimler içinde geç bir döneme tekabül etse de bu kavramsallaştırmanın işaret ettiği anlam sosyolojinin çıkış koşullarından ve kaygılarından devşirilmiştir. Pierre Bourdieu ve ondan önce de Gringon ve Passeron çalışmalarında sosyodise kavramını sosyal yapıdaki statü ve konumların toplumsal anlatı içinde adalet ve hak ediş kavramları aracılığıyla açıklanabilmesi olarak tanımlamışlardır (Calhoun ve Sennett, 2008: 189). Sosyodise bu bağlamda sosyal tabakalaşmanın ve buna dayalı acıların ya da kazançların haklılaştırılması amacı güden ideolojik haklılaştırmaların bütünüdür de diyebiliriz.

Tanrının ve geleneksel din adamlarının karşısına toplum ve o toplumu en iyi anlayan, açıklayanlar olarak sosyal bilimciler çıkar. Sosyodise hem kötülüğün anlam ve kapsamını yeniden inşa eder ve tanımlar hem de bunu aşkın bir anlamdan soyutlayarak toplumsal bir sorun olarak kurgular. Bu noktada sosyodisenin sadece kötülüğü meşrulaştırma değil aynı zamanda onunla baş etme yolunu gösterdiğini de belirtmeliyiz. Bu anlamda çatışmacı kuramlar genel sosyolojik teori altında sosyodiseyi iktidar ilişkilerini sorunsallaştırarak inşa ederken kötülüğün çözümünü şimdi ve buradaki eyleme dönüştürerek farklı bir bağlamda seküler dünyayı meşrulaştıran bir işlev görürler. Dinlerin Tanrı'nın mutlak ve her şeyi kuşatan ilmi karşısında insanın kısmi ve yanlışlanabilir bilgisine dayalı olarak açıkladıkları kötülük problemi farklı renkleri ve katmanlarıyla sosyal bilim literatürü içinde insanın merkezde olduğu bir söylem dâhilinde inşa edilir. Böylece toplum hem iyiliğin hem de kötülüğün kaynağı olarak tanımlanırken cennet ve cehennem imgeleri de bu dünyada ve bu dünya için olmak üzere sekülerleştirilmiş bir anlam çerçevesinde ele alınmaya başlanır. Bu söylemi destekleyen kurumsallaşma biçimleriyle birlikte düşündüğümüzde kötülük, iyilik, acı ve mutluluğun anlamının daraltılarak yeniden inşa edildiği belirtilmelidir. Manuel Castells'in modern siyaset teorisi tartışmalarında komünitaryanizm için sarf ettiği cümle, ufak bir yeniden-okumayla veya revizyonla, sekülerleşme, Tanrı ve din ilişkisi için kullanılabilir. "İnsanlar kendilerini dünyayı kontrol edemeyecek bir noktada bulduklarında, dünyayı kendi cemaatlerinin büyüklüğüne indirgerler*"* (Castells, 1983: 331). Sekülerleşmenin boyutlarından biri yeni bir kozmoloji ve buna dayalı evren algısının ortaya çıkması ise ve bu yeni durumun hem varlık algısı hem de bilgi sistemi eski döneme göre daha dar ve dışlayıcı sınırların çizilmesi ise o halde bunun boyutlarından biri de dünyanın toplumun sınırlarına çekilmesi olmuştur. Bunun en açık biçimi toplumun ulus formunda ortaya çıkışında gözlemlenir.

Toplumun ulus formunda ortaya çıkışının dünyayı daralması sonucunu doğurması öncelikli olarak ahlaki kodların bir yandan evrenselleşirken bir yandan da ulus devletin inşa ettiği vatandaşlık düşüncesi sonucunda sadece politik sadakatin merkezinin değişmesi sonucunu doğurmaz bir yandan da ahlakın kapsama alanını vatandaşlara doğru daraltır. Dolayısıyla bu husus birçok boyutta gözlemlenebilir. Ahlakın bu yeniden organizasyonunun politik alanda başlayan hikayesi tüketim

toplumunda daha farklı bir forma bürünecektir ki bu hususu ileriki bölümlerde sorunsallaştırdık.

Yukarıda vurgulanan boyutun dışında sekülerleşmenin kurucu bir hikâye olarak kabulü kendisinden sonraki süreçte toplumsallığın inşasında, devamında ve yeniden üretilmesinde öngörülemeyen handikaplara da sebep olmuştur. Tanrının sahnenin dışına itilmesi dünyanın da belirsizliğe açılmasına sebep olur. Baudrillard'ın (2012: 10) yazdığı gibi "doğrulanması imkânsız olduğuna göre, dünya da temel bir yanılsamadır" çünkü "yerel olarak kendini doğrulasa da bütünlüğü içinde dünyanın belirsiz olduğu kesindir."

> "İnsanlığın kendisi için merkezî ve hususî bir rol belirleyebileceği metafizik bir çerçeve olmadan hümanizm mümkün değildir. Öte yandan, Heidegger'in metafizik tarihini yeniden inşa etmek için harcadığı daimî çabanın gösterdiği gibi, metafizik, ancak 'hümanistik' mahiyetini (her şeyi beşerî özneye indirgeme anlamında) gizlediği ölçüde var olabilir. Metafiziğin indirgemeci mahiyeti kendini aşikâr kıldığı zaman... Metafizik düşüşe geçmiş ve onunla beraber hümanizm de inişe geçmiştir. Bu sebepten dolayı, metafiziğin sonu ve neticesi olan Tanrı'nın ölümü de hümanizmin bunalımıdır." (Vattimo, 1999: 86)

Bu noktada tüketim toplumunun mitsel yapısı daha anlamlı bir hale gelir. Burada sistemin tasarlayarak insanları ikna ettiği bir komplo veya iktidar ilişkisini aşan bir durum mevcuttur. Tüketim toplumu büyüsünü yitirmiş dünyayı yeniden büyülemenin bir yolu olarak aslında mekanikleşmiş evrenin veya daha doğru bir ifadeyle insan dünyasının yaşanabilir bir sembolik evrene dönüştürülmesine hizmet eder.

Bulumenberg'in Hıristiyan teolojisinin en önemli başlangıç noktalarından biri olan "asli günah" ve ona bağlı olarak insanlığın kurtuluşunun imkânı ile ilgili okumasından (Blumenberg, 2006: 54-56) ilham alarak belirtecek olursak modern bilim anlayışının ideolojik ifadesi olan bilimcilik aynı zamanda seküler zihniyetin ortaya çıkışının tarihselliğini açık etmektedir. Hıristiyanlık içi bir tartışma olarak asli günah ile birlikte onun gerek teolojik gerekse politik açılardan din-siyaset ilişkisini belirleyen farklı tarihsel tecrübelerini tartışma dışı bırakarak belirtecek olursak günahın tarih üstü karakteri aynı zamanda Tanrı'nın ana özne olarak tarihe gerek yatay doğrultuda gerekse dikey doğrultuda müdahalesi ile aşılabilecek bir durumun varlığına işaret eder. Modern bilim düşüncesi ve ona eşlik eden ilerleme miti ise asli günahı aklı

kullanmama olarak dünyevileştirirken aynı zamanda kurtuluşu da burada ve şimdide mümkün olan bir olgu olarak insanoğlunun gerçekleştirebileceğini varsayar. Bu durum bilişsel sekülerleşmenin ana noktasını oluşturur. Bundan daha önemli olan durum ise tarihselliği ve teolojik kökeni itibarıyla Hıristiyan arka plandan beslenen bu dönüşümün sonucu itibarıyla modernleşme süreci sonunda farklı biçim ve yoğunluklarda ancak temel çerçevesi itibarıyla benzer bir biçimde Batı dışı toplumlara yayılmasıdır. Bilimle ilgili iddia ve ümitlerin 19. Yüzyılda aldığı biçimle birlikte dinin kaderci bir olgu olarak tarih sahnesinden çekilmesi gerektiği yönündeki beklentinin iki biçimde işlediğini savunabiliriz. İlki katı bir sekülerizmden beslenen ve dini kamusal ve bireysel yaşantının tamamen dışına atılması gereken bir kötülük kaynağı olarak gören bir okuma biçiminden kaynaklanmaktadır. İkincisi ise dinin kamusal etkisinin minimize edilmesi ve mümkünse paranteze alınmasını savunan ancak onu bireysel noktada daha çok psikolojik destek mekanizması olarak konumlandıran nispeten ılımlı bir duruşa tekabül etmektedir. Bunlardan ilki için özelikle Fransa'da uygulanan katı laisizm (Kuru, 2011) ikincisi için ise küre sathında yayılanlaşmaya başlayan yeniçağcı ruhsalcılık akımları ve onların senkretik teolojileri (Heelas, 2008) örnek olarak verilebilir. Bu eksende dinin gerek dışlayıcı gerekse çoğulcu bir biçimde modern toplumlarda varlığını sürdürmesi önemli bir nokta olmakla birlikte sosyal bilimlerin dinle ilgili olarak en önemli katkısının işlevselci okuma olduğunu belirtmeliyiz. Bu zihniyet toplumsallaşarak dini bilinç ve pratiğin modern toplumlardaki genel görüntüsünün mahiyetini belirlemektedir.

Genel olarak sosyal bilimler dini işlevsel boyutuyla ele alma eğilimindedirler (Çiftçi, 2009: 9). Genel insan ve toplum kabulüne göre işlevsellik farklı biçimlerde ele alınmaktadır. Örneğin, Marx için din sosyo-politik düzlemde ikili bir işleve sahiptir. İlk olarak din kitlelerin yeryüzünde maruz kaldıkları acıya katlanmalarını sağlayacak bir tanrısal teselli olarak afyon işleviyle, ikinci sırada ise egemenlerin kendi çıkarlarına uygun ekonomik düzeni devam ettirmek üzere seferber ettikleri bir yanılsama veya ideoloji olarak ele alınmaktadır. Marx'ın açıklaması dinin ontolojik iddia ve kabullerini ise Feurbach'tan aldığı yansıtma teorisine uygun biçimde yorumlar. Tanrı düşüncesi insanın kendi koşullarına yabancılaştığı ve böylece kendisini aşmak istediği bir bağlamda insani özelliklerin gökyüzüne yansıtılmasıyla ortaya çıkmıştır. Tanrının insan zihni dışında bir varlığı yoktur. Dolayısıyla din işlevlerinden hareketle ve ona

indirgenerek tanımlanabilir öncülü Marksist açıklamanın alt metnini oluşturmaktadır. İlk iki açıklama daha çok dinin toplumsal anlamda bireysel psikolojiyi kuran ve insanlar arası ilişkileri düzenleyen boyutuna göndermede bulunurken, son kısım dinin ontolojik kabullerinin yanılsama olduğu kabulünden hareket etmektedir.

Nietzsche'de benzer bir biçimde Tanrı'nın varlığını insanlar arası ilişkilere ve dünyaya olduğu gibi katlanamayan zayıf insanların psikolojik ve zihni üretimlerine bağlamaktadır. Bu liste uzatılabilir. Bu tür açıklamalardaki ortak nokta epistemolojiyi merkeze alarak ontolojik olanın açıklanmasıdır. Geleneksel anlamıyla dinler ontolojik olanın epistemolojik ve işlevsel olana önceliğini kabul etmektedirler. Bu nokta sekülerizmin bir ideoloji olarak temel kabullerinden birini anlamamızı sağlayacak bir anahtar olarak okunabilir. Nitekim ontolojik iddiaları paranteze alınmış bir din kabulü dini Marksist anlamda bir ideoloji olarak tanımlamayıp ona olumlu bir işlev atfetse de kök-biçim olarak onu evrensel insan doğasının bir ihtiyacı olduğundan hareketle indirgemeci bir tarzda okumaktan kurtulamaz. Örneğin, dini, Berger'in yaptığı gibi insanın "anlam arayışı" çerçevesinde ele almak da bu indirgemeci biçime bir örnektir.

Ancak burada Tanrı'nın kutsallık düşüncesiyle özdeş bir varlık olmaktan çıkarıldığı ve Talal Asad'ın tespit ettiği gibi seküler ile dinsel arasındaki sınırı çizenin din olmaktan çıkıp seküler kurumlar olmasının (Asad, 2007a) Aydınlanma ideallerinin zıddına yeni türden bir kutsallık yarattığını da vurgulamak gerekmektedir. Norra, bunu Fransa bağlamında ulusun inşası noktasında ortaya çıkan bir durum olarak ifade etmektedir.

> "Cumhuriyetçi mi yoksa ulusal hafıza mı demeli? Cumhuriyetin acemilik donemi, mekân, düşünce ve zamanın bir noktada toplanıp hızla ele alınmasıyla ifadesini bulur; "manevi bir cumhuriyet" kurma, yapıcı ilkeleri etrafındaki hareketle hegemonyasını teyit etme kapasitesiyle; Pantheon, kurban listesi, ermişlerin yaşam öyküleriyle dolu gerçek sivil bir dinle ifadesini bulur; bu yolla canlıları ve ölüleri bir araya getiren bir kutsallaştırma sağlanır; orada hafıza yoluyla kendini oluşturma ölü seviciliğine meyleder. Kalabalık, çok sesli, her yerde var olan bir dinsellik; kendi mitlerini, ayinlerini icat eden, kendi sunaklarını kuran, kendi tapınaklarını ve araçlarını-heykel, fresk, sokak levhaları, okul kitaplarını icat eden ve bunları sürekli bir eğitsel gösteriye dönüştüren bir dinsellik" (Nora, 2006: 39).

Sosyal bilimlerin ontolojik iddialarını paranteze aldığı dinin, temel bir tecrübe olarak işlevselsel boyutuyla tanımlaması aslında modern düşüncenin kendisi

aracılığıyla kurulduğu bu bilgi tarzının ortaya çıkardığı bir dindir. Bu noktada geleneksel dine karşı savaş veren modern zihniyetin kurucusu olan ve onun yarattığı imkânlar dahilinde büyüyüp serpilen ideolojiler de paradoksal bir biçimde din olarak tasnif edilmeye başlanacaktır. Dinin bu tanımsal muğlaklığı ve birçok olguyu içinde barındıracak biçimde dağılması bir açıdan geleneksel dinlerin hakikat iddialarının paranteze alınmalarından ve dinin insan merkezli olarak yeniden tanımlanışından kaynaklanmaktadır. Bunun en temel örneklerinden bini Durkheim'in sivil din kavramsallaştırmasında bulmanın mümkün olduğunu belirterek bunun ayrıntılı okumasını başka bir çalışmaya bırakmamız uygun olacaktır. Ancak işaret ettiğimiz bu hususun destekleyen bir analiz ve yorum biçimi olarak Vilfredo Pareto'nun şu cümlelerini alıntılamak uygun olacaktır:

> "En yüzeysel çalışma bile son yıllarda uygar uluslar içerisinde dinî duyguların arttığını ve hâlâ yükselmekte olduğunu göstermektedir. Bu sadece Hıristiyan mezhepleri şeklindeki dinî formlara yarar getirmedi, ayrıca kendini sosyalizmde gösteren dinî duygulara, yeni bir düzene enerji verdi. Sosyalistler arasındaki birçok değerli düşünür, karşıtları gibi sosyalizmin artık bir din olduğunu onaylamaktadır. Tarih öğrencileri bu dinî fenomenin, bugüne kadar görülmüşlerin en önemlileri arasında doğru yeri aldığının ve sadece Budizm, Hıristiyanlık, İslâm, Protestan Reform ve Fransız Devrimi'yle karşılaştırılacağının farkına varmalıdırlar. Üstelik Almanya'da yetkin bir eleştiri yazısında "Alman tanrısı" olarak bahsedilme noktasına kadar götürülen yurtseverlik, İngiltere'de emperyalizm aracılığıyla, Fransa'da milliyetçilik ve ABD'de şovenlik vasıtasıyla en yüksek noktalara tırmanmış ve dinî bir şekil almıştır." (Pareto, 2005: 40)

Geleneksel dinlerin yok olma sürecinde olan dünyası her ne kadar coşku, kaygı ve imkân olarak üçlü bir çerçevede ele alınabilecek entelektüel ve duygusal boyutları ile karşılanmış da olsa bilime dayalı dünya görüşünün sürdürülebilir ve zengin bir anlam dünyası sunmadığı da görülmektedir. Bu nokta tezimiz açısından önemlidir zira bilimin sağlayamadığı rahatlama ve unutma biçimleri tüketim toplun ortaya çıkması ile birlikte Aydınlanma öncesi bir akıl biçimi olan öyküsel aklın reklamlar, moda dergileri ve her türlü medya aracılığı ile yeni ve nispeten zengin bir sembolik evren inşa ettiğini ve böylece modernliğin yıkıcı etkileri ile baş etmenin piyasa ile eklemlenmiş bir tarzda ortaya çıktığını savunabiliriz. Piyasayı yeni anlam üretim yatağı olarak ele aldığımızda vurgulamamız gereken bir diğer nokta milliyetçiliğin teodiseyi açıklama ve kurma çerçevesinde, bilimsel dünya görüşü ve tüketim toplumu

ile birlikte modern toplumu entelektüel ve duygusal olarak kuran ve tahkim eden bir noktada bulunduğudur. Bu noktada teodisenin zamansız ve mekânsız bir tecrübe olarak ele alınamayacağını vurgulayarak onun ne olduğu ile ilgili kısa bir tanım gerekmektedir. Teodise insanın yaşadığı dünyada gerek bireysel gerekse toplumsal olarak yaşadığı ya da şahit olduğu ve onun iyi-kötü kabullerinde ahlaki, bilişsel ve psikolojik açmazlar yaratan ya da yaratma potansiyeli olan soyut veya somut olguların belli bir teolojik zeminde anlamlı bir biçimde açıklanmasını esas alır.

Bu noktada son olarak belirtilmesi gereken husus sosyal bilimlerin toplumsal dünyayı yeniden inşa etmedeki rolleri kök biçimiyle hem derin bir belirsizlik hem de bu belirsizlikten beslenen bir iktidar arzusunu yansıtırlar. Edward Said (2008: 209) modern bilimin erken tarihiyle ilgili oldukça önemli olan şu tespiti yapar: "Vico ise açık bir şekilde, insan bilgisinin insanın yaptığı bir şeyden ibaret olduğunu, o yüzden dış gerçekliğin "insan zihninin biçimlendirmeleri"nden başka bir şey olmadığını söyler. Uzak ve yabancı olana dair nesnel bilgi edinme beklentileri Nietzsche'den sonra daha da azalmıştır." Bu nokta bilginin salt bir biçimde insan merkezli olarak kabul edilmesiyle birlikte dini bilgilerin tamamen seküler bir alan dâhilinde ele alınmaya başlandığı ve bu çerçevede de bilginin bir iktidar ilişkisi olarak inşa sürecine girildiğini göstermesi açısından önemlidir. Diğer yandan sosyal bilimler Poidevin'in kastettiği anlamda dinin dıştan sorgulanabileceği veya eleştiriye tabi tutulabileceği meta çerçeveyi inşa etmişlerdir. Poidven'in (2003: 15) ifade ettiği gibi:

> "Dinsel öğretilerin doğrulanmasıyla ilgili olarak içsel, yani söz konusu dinin çerçevesi içinden sorular sorulabilir. Aynı şekilde dışsal, yani çerçevenin dışından sorular da sorulabilir. Örneğin Anselm, Tanrı inancının doğru olduğunu baştan kabul ederek, Tanrı'nın inkârının fiilen idrak edilip edilemeyeceğini sormuştur. Bu nedenle getirdiği ontolojik kanıt hâlihazırda sağlam olan inanç için yeni dayanaklar sağlayacak bir şey olarak sunulur. Ama çağdaş Batılı din felsefesi çoğu kez tarafsız bir noktadan hareket eder. Soru şudur: Dinsel (ya da daha dar anlamda Tanrısal) bir çerçeveyi kabul etmeli miyiz? Bu, bilinemezci tarafından sorulabilecek dışsal bir sorudur."

Bu dinin kendisinden daha üst ve dışsal bir ölçüt tarafından sınırlandırılabileceği ile ilgili radikal bir dönüşüme işaret etmektedir. Ancak bu zihinsel dönüşümü mümkün kılan değişimler entelektüel hayattan ziyade siyaset ve iktisat alanında ortaya çıkan dönüşümlerle mümkün hale gelmiştir. Burada Marksist

bir perspektiften alt yapı ve onun yansıması olarak üst yapı okuması yapılmaktan ziyade potansiyel bir imkân olarak seküler bilincin ve din dışığın geleneksel toplumlarda da var olduğu ancak bunun hem görünür olması hem yaygınlaşması hem de belli bir toplumsallığın bilişsel üst dili haline gelmesinin ancak kurumsal koşulların değişimiyle mümkün hale geldiği vurgulanmaya çalışılmaktadır. Bu zihinsel dönüşüm geleneksel dinin hem kurumsal olarak hem de pratik ekseninde rakip kurumlar olan ulus devlet ve piyasa tarafından geriletilmesi ve sınırlandırılmasıyla mümkün hale gelmiştir.

1.4. Post-Seküler Dönemde Din

> "Bireysel olarak Tanrı'ya inanabiliriz ama artık diğerleriyle sosyal olarak inanç birliği içinde olmak zorunda değiliz… Birkaç yıl önce Michel Serres'i "religion" (din) sözcüğünün etimolojisini yaparken dinledim. Michel Senes, kökenbilimciler tarafından en sık benimsenen etimolojiyi savunuyordu. Buna göre, "religion" sözcüğünün kökeninde bulunan Latincedeki religio sözcüğü "birbirine bağlamak" anlamına gelen religare fiilinden geliyor. "Buna göre," diyordu Michel Serres, kendisinden önce de bahsedildiği gibi, "din insanları birbirine bağlayan şeydir". Yani din insanları topluca Tanrı'ya bağlayarak birbirlerine bağlayan şeydir. Michel Senes'in getirdiği eleştiride yenilik şu: Eğer din bağlayıcı ise dinin karşıtı, çoğu kez düşünüldüğü gibi, dinsizlik değil bağsızlıktır… Bu eleştiriden yola çıkarak, bugün bizi tehdit edenin genelleşen bir bağsızlık çağı, yani bütün basitliğiyle tam bir sosyal bağların çözülmesi durumu olduğunu kolaylıkla söyleyebilirim" (Comte-Sponville, 2012: 31-32).

Bir teorinin belli bir bilimsel/toplumsal alanda paradigma oluşu belli birtakım kabullerin doğallaştırılması ve dolayısıyla düşüncenin konusu olmaktan çıkartılarak düşünce yerine ikame edilen kabulleri inşada gösterdiği başarıda saklıdır. Greeley'in sosyal bilimlerde dinin tanımlanma girişimleriyle ilgili yaptığı tespit hem bir eleştiri hem de dinle ilgili sosyal bilimsel tavrın paradigmatik rolüne işaret eder. Greeley ironik bir üslupla sosyal bilimlerde hâkim olan dinle ilgili tanımlamaların ve kabullerin lisans eğitimi ve sosyal bilimcilerin yemekli sohbetlerinde işe yarayabileceğini ancak gerçek hayatla ilgili dinamikleri anlama ve analizde düşünmenin ifadesi olmaktan çok düşünce yerine ikame edilen kalıplar olarak aslında düşünmemeye mazeret teşkil ettiklerini belirtmektedir (Greeley, 2003: X). Bu tespitin eleştirisini paranteze alarak belirtecek olursak bu durum tam da dinle ilgili modern kabullerin onu hayat dışı kabul

etmelerinden kaynaklandığı gibi dinin artık paradigmatik hüviyete sahip olmamasından da kaynaklanmaktadır. Bunun temel nedeni ise modernliğin kendisinden önceki dönemden sadece farklı değil aynı zamanda üstün olduğu kabulünün hem hegemonik bir söylem oluşu hem de modernliğin geniş halk kitlelerince yeterince bilindiği sanısıdır (Berger, Berger ve Kellner, 2000: 13). Bu sanıyı besleyen ise aslında çok da rasyonel olmayan süreçler içinde üretilen hazır kalıp düşünceler ve pratiklerin ya da "*modernlik paketlerinin ve taşıyıcılarının*" (a.e.: 110 vd.) toplumsal alanı inşa etmede kurumsal, kuramsal ve duygusal alanlarda süreç içerisinde elde ettikleri üstünlüğün genel bir bilinç durumu oluşturacak biçimde hayatı inşasıdır.

Diğer yandan bu süreçte açık olan bir diğer husus şudur kurumsal altyapısı ve yeni öznellik tipine uygun olarak bilim adamları ve bilim söylemi din-metafizik ve din adamlarının yol gösterici vasıflarını üstlenerek inancın yeni odağını oluştururlar. Nasıl ki bir dinin inananından dinle ilgili teorik ve pratik boyutları bu dinin âlimi kadar bilmesinden ziyade âlimlerine güven duyması beklenir, bilimsel dünya görüşü de benzer bir biçimde işler. Bunun için bilim adamlarının belli rasyonaliteler inşa ederek toplumsal tahayyül dünyasını meşrulaştırılmaları gerekmektedir. Tıp, sinema ve medya aracılığıyla dini karikatürleştirilmesi ile birlikte dinin sosyal bilimler aracılığı ile açıklayan olmaktan çıkarak açıklanan bir olgu olması süreci tamamlanır. Yine benzer bir biçimde dinin siyasal sistemdeki rolü de anlam üretim veya taleplerin kendisi aracılığı ile ifade edilmesi veya ifade edilememesi üzerinde belirlenir.

> "Dünyanın tüm bölgelerinde uygarlığa geçiş, iş bölümünün, kast sistemlerinin ve toplumsal eşitsizliğin belirmesiyle eşanlı olarak gerçekleşti. Mısır'daki piramitlerin ya da Çin Seddi'nin inşa edilmesi için kölelerin çalıştırılması zorunluydu. Şiddet, uygarlığın ayrılmaz bir parçası olageldi. Bilim, şiddetin gerekmediği bir uygarlık ütopyasını, eşitsizliğin toplumsal bir zorunluluk olmadığı bir dünya ütopyasını, yaşatmamızı sağlamaktadır." (Mayor ve Forti, 1997: V)

Mayor ve Forti'nin modern bilim anlayışının modern toplumlara vaat ettiği ütopyanın ne olduğuyla ilgili tespitleri tam da dinlerin hem bir teodise olarak kötülüğün doğası ve telafisi noktasında savundukları hem de dünyanın ötesine yerleştirilen kurtuluş vaadinin tersine çevrilerek burada ve şimdide aranmasını nasıl

imkân dahiline soktuğunu göstermektedir. Bu vaat siyasal, toplumsal ve iktisadi kurtuluş ve refahın inşasında bilimin kendi sınırları dışına çıkarak bilimsel dünya görüşünün gündelik hayata ve modern toplumsal tahayyüle sirayet etmesiyle mümkün hale gelmiştir. Dolayısıyla hem din dışı bir dünya görüşü hem de dinin kendisini uydurması beklenen yeni bir dilin ve toplumsal gerçekliğin ortaya çıkışı bu dönüşümün temelini oluşturmaktadır. Din bu noktada geleneksel kurumsal boyutu ve doktrinel yönüyle süreç içinde büyük bir çöküşün içine girerken farklı bağlamlarda yeni dinsellikler de üretilecektir. Bu çöküşün Batılı olmayan toplumlardaki mekanizması farklı işlemekte ve içinde kolonyalizme direncin de dahil olduğu yeni Batıcı ve seküler elit sınıfın oluşumunu barındırmaktadır. Bunu psikolojik boyutunu Benslama Tunus tecrübesi bağlımda, ancak oraya has olmayan sekülerizmden yana olanların genel psikolojik ve sosyolojik tutum olarak, şu şekilde ifade eder:

> "İşgalciye karşı ayaklanmada bir seferberlik öğesi olsa da, bize göre din, dünyamızın yüzyıllar boyunca içine sürüklendiği ve işgalci Avrupa ordularının gürültü patırtısıyla uyandığımız karanlığın sorumlusuydu. "Ey halkım, küçücük bir çocuksun sen aslında / karanlıkta kumla oynayan / çok eski zamanlardan beri zincire vurduğu bir güçsün sen karanlıkların," diyen şairin haykırışı bu felaketlerin nedenini bize kesin olarak öğretmemiş miydi? Karanlıkların zincire vurmasının, yalnızca mezarların dilini bildiğinden canlıların çağrısına sağır bir yazgının baskıcı bekçisi olan dinselliğin zincire vurması anlamına geldiğini ise Şabbi'den (1909-1934) öğrendik." (Benslama, 2005: 19)

Din pratik alanlarda ortaya çıkan dönüşüm kadar ve aynı zamanda rakip ve sembolik olarak güçlü bir dilin ortaya çıkması ile de gerilemiştir. Bunun farklı tarihsel bağlamlar ve coğrafyalarda farklı biçimleri söz konusudur. Bu eksende McLeod sanayi devrimi sonrası İngiltere'deki geniş toplumsal kesimler için yıkıcı bir süreç olarak yaşanan büyük dönüşümlerin basit biçimde dinin gerilemesine sebep olmadığını dinin gerilemesinin ancak sosyalizm ve ulusalcılık gibi dine "dinsel olmayan inanç sistemlerinin" (McLeod, 2000: 15) ortaya çıkması ve yayılmasıyla mümkün hale geldiğini belirtmektedir. Castoriadis bilimsel açıdan ele alındığında sabit etkenlerin değişken ve farklı sonuçlar doğurabileceğini belirtmektedir (Castoriadis, 2011: 253). Castoriadis'in bu tespiti sosyal bilimler alanındaki en önemli tartışma boyutlarından birini teşkil etmektedir. Bu tespiti sekülerleşme bağlamında ele aldığımızda iki önemli sonuca ulaşmamız mümkündür. İlki sekülerleşmeyi yarattığı iddia edilen ulus devlet,

piyasa ilişkileri, teknoloji toplumu ve bireysellik gibi olguların günümüzde farklı bir bağlamda ve belli biçimlerde dinselliği de üreten kurumlar olarak yeniden kavranabilmesi mümkündür. İkincisi on dokuzuncu yüz yıl Batılı entelektüellerin dinin artan modernlikle birlikte bitmeye yüz tutacağı öngörüsü o dönemin koşullarında toplumsallığın genel işleyişi itibarıyla geleceğe yönelik bir projeksiyonla temellendirilebilecek bir okuma biçimiyken günümüzde sekülerleşmenin gerek genel anlamıyla dinsel bilincin gerekse de geleneksel dinin tamamen tasfiyesi olarak kavranamayacağına da işaret etmek gerekmektedir. Geçmişte sekülerleşme teorisini imkân dâhiline sokan en temel süreç bilimci ideolojinin teknoloji ve bilim ikilisinin gündelik hayatta karşılaşılan sorunların ötesinde insanın daha büyük var oluşsal sorularına ve sorunlarına cevap üreteceği ve yeryüzünde bir cennet yaratabileceği ile ilgili bir beklentidir. Bu birazda modernliğin o dönemde daha çok Manheim'in kavramsallaştırdığı biçimiyle ütopik bir biçimde kendisini var etmesi ya da tarihsizliğinden kaynaklanmaktadır. Modernlik günümüzde ütopyacı boyutlarını tamamen kaybetmemiş olsa bile hâkim bir süreç olarak özellikle Batı dışı toplumlar için büyük bir sömürü ve katliam hikayesi Batılı toplumlar için ise iki büyük dünya savaşı, ekonomik krizler, büyük toplumsal patlamalar üzerinden okunabilecek bir tarihe sahiptir. Dolayısıyla ütopik modernlik anlatısının ideolojik ve reel modernlik tarafından olumsuzlanması söz konusudur. Bu eksende günümüz dünyasının din merkezde olmak üzere nasıl betimlenebileceği ile ilgili hem modernliği ve onun inşa ettiği dünyayı hem de gerek özcü dolayısıyla tarihsiz boyutu ile kutsalla ilgili inançlar ve pratikler olarak din gerekse de yaşanan tarihsel süreçte geleneksel dinlerin hem modernliğe adaptasyonu hem de oraya asimile edilmesi de dikkate alınmalıdır. Bu paralelde, post-seküler toplum kavramsallaştırması James Beckford'un farklı bir bağlamda işaret ettiği bir soruyla daha anlamlı hale gelecektir (Beckford, 1989: 110): "Toplumsal kontrol ve meşrulaştırma araçlarından ayrılması dinin zorunlu olarak öneminin azalması anlamına gelmekte midir?"

Beckford'un sorusu dinin toplumsal farklılaşma ile birlikte alanının değişmesinin ve daralmasının zorunlu olarak onun öneminin tamamen yitirmesi anlamına gelmediği şeklinde cevaplanabilir. Dinin kurumsal olarak farklılaşmaya dayalı olarak toplumsal alandaki sınırının değişmesi ve daralması ancak ve buna rağmen belli alanlarda etkileşim içinde veya kendi sınırlı alanında öneminin

yitirilmediğini tespit etmek salt bir teorik okuma olarak kavranamaz. Bu genel modernlik projesinin aşınması ve kendinden önceki geleneksel dönemin mirasıyla hem bilinç düzeyinde hem de yaşanan gerçeklik kapsamında uzlaşmak zorunda kalışıyla alakalı bir durumdur. Örneğin, İsmail Kara'nın özelde Türk modernleşmesi genelde ise İslam dünyasındaki modernleşme tecrübeleri ile ilgili yaptığı yorum sadece modernliğin değil modernleşme tecrübelerinin de dini alanla kurdukları ilişki biçimini göstermesi bakımından önemlidir. Kara'ya göre (Kara, 2003: 29):

> "İslam dünyasındaki modernleşme hareketleri dünyevileşme hattını tahkim ettiği kadar dini hareketler olarak da ortaya çıkmış ve öyle devam etmiş, bir başka deyişle modernleşme teşebbüsleri dinin ve dini yorumlama çabalarının bir parçası olmuştur."

Bu çerçevede sekülerleşmeyi yeninden tanımlama girişimleri kurumsal farklılaşma ve yaşam dünyalarının çoğullaşması vurguları üzerinden inşa edilmektedir. Siyasetin dinden ayrılması ile ilgili tartışmalar hem sekülerleşme teorilerini savunanlarca hem de ona karşı çıkan ya da revizyona tabi tutmak isteyenlerce ele alınan konuların başında gelmektedir. Bu konudaki temel tartışma noktalarına işaret etmeden önce şunu vurgulamak gerekir, bu konuyla alakalı olarak yapılacak analizlerde tarihsel perspektif eksikliği ve buna dayalı değişimleri göremeyen özcü açıklamalar konunun anlaşılması ve tartışılmasının önündeki en büyük engelleri oluşturmaktadır.

Bryan S. Turner siyaset ve din arasındaki ilişkileri modernlik ekseninde ele alırken geleneksel açıdan ele alındığında oldukça garip kaçacak bir tespitte bulunur. Turner'a göre siyaset geçici olanın, gündelik olanın ve çıkara dair olanın alanıyken din aşkın olanın, gündeliği aşanın ve daimî olanın alanıyla ilgilidir (Turner, 2011: 1). Bu cümledeki yargının kendisi aslında geleneksel siyasetle modern siyaset algısı ve onlara biçilen rolü göstermesi açısından önemli olduğu gibi dinin bu biçimdeki ele alınışı onun da modern dönemlerdeki yeniden konumlanışına işaret eder. Bu okuma biçimi ancak ve ancak dinin gündelik hayattan ve onu mümkün kılan siyasal, ahlaki ve pratik sorumluluktan arındırılmasıyla mümkün hale gelir. Dolayısıyla burada hem dinin aşırı bir yüceltilmesi söz konusudur hem de siyasetin değerden arındırılarak araçsal rasyonalitenin uzantısı olarak inşasına işaret edilmektedir. Geleneksel biçimiyle

siyaset hem hayatın merkezinde yer alır hem de çıkarın alanı olmaktan ziyade değer üretim ve koruma alanı olarak kavrandığı ölçüde dinin uzantısı olarak varlığını devam ettirir. Dolayısıyla mevzu tarihte birlikte olmuş kurumların ayrışması süreci değil modernliğin kendisine has kurumları inşa etme sürecidir. Yani kurumsal ayrışma olarak sekülerleşme okumaları bu teorinin altın çağ kabulüne yöneltilen haklı ampirik ve tarihsel eleştirilerin aynısıyla karşı karşıyadır. Ancak bu meydan okuma sekülerleşmenin olmadığıyla alakalı bir okuma biçimi ortaya çıkartmaz aksine sekülerleşmeyi daha sağlıklı bir zeminde okumak gerektiğinin zorunluluğuna işaret eder.

Kurumsal farklılaşma dediğimiz husus; bu kurumların ne zaman kök-biçimleriyle oluştukları kendi içinde tartışmayı hak eden bir boyuta sahip olsa da aslında kurumların ortaya çıkış ve toplumsalı inşa biçimlerinden başka bir şey değildir. Bu noktada Foucault'un delilik, hapishaneler ve cinsellikle ilgili yaptığı tartışmalar ve bunların tarihsel olarak belli birtakım dönemlerde belli epistemeler ve pratiklerle aslında performatif olarak inşa edildiğini göstermektedir. Yani, delilikle ilgili episteme delilik olgusundan önce ortaya çıkmaktadır. Bu paralelde, örneğin, Türkiye'de de kurumsal farklılaşma dediğimiz şey aslında sürmekte olan düzenin radikal bir biçimde kesintiye uğratılması ve yeniden yapılandırılması sonucu İsmail Kara'nın belirttiği gibi dinin yeniden konumlanması (Kara, 2009) ve buna bağlı olarak da eski siyasi kurumların hem meşrulaştırıcı diğer kurum ve pratiklerle hem de zihniyet olarak radikal olarak farklı bir siyasetle (Berkes, 2002) ikame edilmesiyle mümkün hale gelmiştir.

Günümüzde sosyoloji, dini genel boyutu itibarıyla kurumsal ve bireysel olmak üzere iki boyutlu bir olgu olarak kavramsallaştırmaktadır (Besecke, 2005: 179-180). Besecke'nin belirttiği gibi bu kavramsal dikotomi dinin kurumsal olmayan ancak kolektif, kamusal ve kültürel boyutunu görmezden gelmektedir. Bu görmezden gelme hususu din ve modernlik arasındaki ilişkinin ya da sekülerleşme okumalarının kurumsal olmayan dini iletişim ve zihniyet biçimlerinin gücünü ve varlığını değerlendirmede hatalı bir perspektiften konuya yaklaşmasına sebep olmaktadır. Dolayısıyla dini tanımlamaktan daha önemli olan husus onu kültürel ve iletişimsel boyutları içinde kamusal boyutu ile değerlendirmektir. Diğer yandan dini salt bir biçimde bilgi üretim süreci olarak kavramak aynı zamanda onu pozitivist bir şema

içinde bilimsel bilgi ile karşı karşıya getirmek ve karşılaşmadan yenik ayrılacağı beklentisine girmek anlamına gelecektir. Bu konuyu tartışmak konumuz açısından çok da verimli olmayan ve konuyu aşan bir biçimde bilim-din ilişkisini ele almayı gerektirmektedir. Bu boyutu paranteze alacak olursak sosyolojik boyutuyla dinlerin neden modern dünyada hala ve bazı durumlarda gittikçe artan oranda etkin oldukları konusu insan ve dünya arasındaki ilişkiyi bilimselcilik düşüncesi dışına kavramayı gerektirmektedir. Bu ilişkilerden ilki kötülük sorunuyla yakından alakalıdır: Dünyada neden acı var ve başıma gelen kötülükleri nasıl açıklarım? Bu husus dinler açısından teodise olarak kavramsallaştırılan felsefi ve kelamî bir sorudur ve mutlak iyi Tanrı ile acı-kötülük olguları arasındaki ilişkiyi sorunsallaştırır. Modern dünyada dinlerin varlıklarını devam ettirmesi, teodise bağlamında, bu açıdan genel boyutuyla sekülerleşme teorisini savunanlar açısından özelde ise sekülerizm bağlıları açısından ironik bir durum arz etmektedir. Dinlerin geride kalacağı öngörüsü kötülüğü bir bilgi problemi olarak inşa eden pozitivist anlayışta en açık biçimiyle bulunabilir. Eliade (1994: 100) bu hususla ilgili olarak modern öncesi toplumların hiçbirinde acı ve kötülük olgusunun kör ve anlamsız olgular olarak kavranmadığını belirterek kötülüğü rastlantısal bir sorun olarak inşa eden pozitivist anlayışın açmazına işaret etmektedir.

Geldiğimiz noktada tezin farklı noktalarında vurgulandığı gibi ne teknik ne de bilimsel ilerlemeler tür olarak açık olduğumuz kötülükleri; örneğin hastalıklar, ne de insanlar arası ilişkilerde ortaya çıkan kötülükleri, örneğin savaşlar, ne de dünyada acı yaşatan olguları, örneğin depremler, son bulmasını sağladı. Dolayısıyla, teodisenin yerini alan sosyodise ya da kötülükleri akli ve bilimsel temelde toplumsal boyutuyla açıklama girişimleri ve aklı tüm sorunların çözüm kaynağı olarak işaret etme modern insanı sadece deneyim noktasında değil, maruz kalınan acı ve kötülüğün anlamı noktasında da tatmin etmemektedir (Morgan ve Wilkinson, 2001: 202-203). Sosyodise bu noktada "modernliğin ürettiği beklentiler ve yaşanan gerçeklik" (Pickering ve Rosati, 2012: 174) arasındaki yarığın meşrulaştırma biçimi olarak düşünülmelidir. Modern toplumlarda görülen teodise veya sosyodise örneğin ve özellikle bedensel acıların ve hastalıkların doğallaştırılarak çeşitli boyutları ile "tıbbileştirilmesi" (Turner, 1996: 101-102) ve böylece anlamın boşaltılması veya sosyolojik açıklamalar yoluyla bireyin yaşayacağı gerilimin sorumluluk transferi yoluyla çözüme

kavuşturulması ya da psikolojik bir açıklama çerçevesi içinde bireyselleştirilmesi (Bradby, 2012: 112-113) olarak okunabilir.

Kötülüğün ve acının genel bir çerçeve dâhilinde anlamlandırılamamasından kaynaklı olarak bir tatminsizlik ve anlam arayışı sekülerleşme teorisinin öngörülerinin gerçekleşmesi önündeki en önemli sorunlardan biri olarak işaret edilebilir. Ancak burada sorunun iki boyutu bulunmaktadır. Acı ve kötülük 19. yüzyılda bilimsel akla ve teknolojiye olan güven ekseninde arızi bir durum olarak mı kavranacak yoksa insanlık durumunun ayrılmaz ve evrensel bir koşulu olarak mı kavranacak. Bu sorulardan ilki insanın rasyonelleştikçe toplumsal ilişkilerde gözlemlenen kötülüğün, bilimsel bilgi arttıkça veya doğa tahakküm altına alınarak da doğal acı ve kötülüklerin son bulacağı inancına işaret etmektedir. Ancak sorun tam da budur: bu görüş ampirik olarak temellendirilebilecek bir husus değil bir inançtır ve üstelik de 19. Yüzyıldan farklı olarak iki büyük dünya savaşı, atom bombası, soykırım vb. tarihsel örnekler üzerinden bu inancın çok da makul olmadığı gösterilebilir. Diğer yandan modern dönemdeki kötülüklerin yeterince modern olmamaktan mı yoksa kâfi miktarda modern olmaktan mı kaynaklandığı konusu tartışmaya açıktır. Geçtiğimiz birkaç on yılın en önemli sosyal teorisyenlerinden ve ahlak konusunu yaşanan gerçeklik temelinde derinlemesine ele alan isimlerden biri olan Bauman şahit olunan ya da maruz kalınan kötülüklerin modernliğin arızi unsuru olarak değil tam da onun kurucu unsuru olan düzen arayışı ve araçsal aklın egemenliğinden kaynaklandığını belirtmektedir (Bauman, 2003). O halde kötülük sorununu hem tarihsel hem de ampirik boyutuyla insan var oluşunun zorunlu bir unsuru olarak ele aldığımızda dinlerin bu noktadaki işlevinden hareketle sekülerleşmenin sınırlarına işaret etme şansımız da bulunmaktadır. Ancak sınırlarına işaret edilecek bu sekülerlik tecrübesi geleneksel dinlerle ilgili olarak değil tam da Simmel'in dini duygu olarak kavramsallaştırdığı ve kurumsallaştığı biçimiyle gözlemlenebilir olan ancak geleneksel dini yapıları aşan evrensel bir dinsel duygulanıma (**affectivity**) işaret etmektedir (Laermans, 2006: 482). Bu durum geleneksel dinlerin modern toplumlarda dönüşmeden devam ettiklerine işaret etmeyeceği gibi sekülerleşmenin sınırlarına da işaret etmektedir.

Din insanlık tarihi boyunca neden varlığını devam ettirmektedir? Riesebrodt, tüm dinlerin talihsizliği telafi etmek, bağlılarının karşılaştıkları krizleri yönetmesine yardımcı olmak hem dünyevi hem de sonsuz lütuf ve kurtuluş vaat ettiğine işaret

etmekte ve dinlerin kalıcılığını bu eksende açıklamaktadır. (Riesebrodt, 2012: 89-90) Ancak ve buna rağmen günümüz dünyasının işleyiş ve zihniyet açısından geleneksel anlamıyla dinsel bir dünya olduğunu savunmak çok da kolay değildir. Post-seküler kavramsallaştırması bu noktada hem yaşanan gerçekliği açıklamada kullanılabilecek analitik bir araç hem de sekülerliğin belli oranlarda gerçekleştiğini savunmaya imkân tanıyan bir çağın kavramsallaştırması olarak okunabilir. Günümüz toplumlarını betimlemekte kullanılan post-seküler kavramı bu açıdan çok anlamlı ve katmanlı bir mahiyete sahiptir. David Lyon bu doğrultuda (Lyon, 2010: 648) "post" ekini almış tüm kavramların sosyal bilimler açısından bir belirsizlik durumunu ifade ettiğini belirtmektedir. Bu açıdan baktığımızda modernlikle sekülerleşme arasında sekülerleşme teorilerinde öngörüldüğü gibi doğrusal bir bağlantı olduğunu savunamasak da bunun tam tersi bir tespit olarak dünyamızın geleneksel form ve içerikleri ile dinlerin egemen olduğu bir dünya olduğunu savunmak da ampirik veriler ışığında olası değildir. Bu ampirik verileri yorumlayan üst entelektüel rasyonalite ya da entelektüel alanın kendisini kurduğu dil evrenine baktığımızda daha açık bir görünüm kazanmaktadır. Modern toplumların kendilerini anlamlandırdıkları araçlar ve entelektüel çerçeve belli açılardan ve özellikle Durkheimci çerçevede dinsel bir mahiyet taşımalarına rağmen geleneksel anlamıyla dinin hegemonyasını yansıtmayı bırakalım onun da alt bir küme olarak bu modern epistemik çerçeve dâhilinde kavrandığını belirtmeliyiz. Dolayısıyla içinde yaşadığımız dünyanın temel karakteristiğinin *hibrid* veya *melez gerçeklikler* olduğunu belirtmekte bir mahzur bulunmamaktadır. Göle'nin ifadesiyle "sekülerin gücünün azalması, dinsel ile olan eski hiyerarşik sınırların bozulduğunu ve daha geçirgen hale geldiğini göstermektedir" (Göle, 2012: 14).

Beckford post-seküler kavramsallaştırması ile ilgili altı farklı yaklaşımın söz konusu olduğunu belirtmektedir (Beckford, 2012). Beckford'un ayrıntılı biçimde tartışlığı bu yaklaşımlar burada ele alınmayacaktır ancak onun işaret ettiği ve tezi daha çok ilgilendiren üç temel boyut ya da yaklaşıma işaret etmekte fayda vardır. Sievernich'in tasviriyle modernlik "dinsellik üreten yeni türden riskler ve korkular üretmiştir" ve bu açıdan da post-seküler kavramsallaştırması yeni dinsellik formlarının türemesine sebep olan tarihsel bir döneme işaret etmektedir (Sievernich, 2003: 26). Yine benzer bir biçimde Morales dinin "yirminci yüzyıl materyalizminin tahrip edici

yenilgisinin ortaya çıkardığı vakumu doldurduğunu" dolayısıyla "sekülerizmin tartışmasız bir biçimde küresel düzlemde gözlemlenen dinsel rönesansın" sorumlusu olduğunu savunmaktadır (Beckford, 2012: 3). Sievernich'in ve Morales'in söz konusu yorumları kabul edildiğinde geleneksel dinlerin kendilerine has bir özden dolayı varlıklarını devam ettirmelerinden ziyade modernliğin belli alanlardaki başarısızlığından dolayı hem geleneksel dinlerin yok olmadıkları hem de yeni dinselliklerin ortaya çıktığını da kabul etmek gerekmektedir. Bu okuma biçiminin kendisi tezin farklı yerlerinde ve farklı bağlamlarda işaret edilen dini insanlığın evrensel koşulu olarak okuyan teorik yaklaşımdan ayrılmaktadır.

Knott ise sekülerlik ve dinin bir kayıp kazanç hikâyesinin ötesinde diyalektik olarak inşa ettikleri dünyaya atıfta bulunmak için post-seküler kavramsallaştırmasını kullanmaktadır. Knott bu bağlamda seküler düşüncenin merkezinde yer alan bireycilik ve buna bağlı çoğulculuk, seçim hakkı vb. olguların dinleri de kapsayacak bir menzilde diyalektik bir biçimde inşa edildiklerini dolayısıyla post-sekülerliğin bu durumu betimlediğini savunmaktadır (Beckford, 2012: 3). Knott'un örneklediği bu okuma biçimi daha çok entelektüel ve bilişsel bir biçimde mevcut gerçekliğin tasvirine dayalıdır ve bu açıdan da gerek din gerekse modernlikle ilgili yeni ve diyalektik bir kavrayışa işaret etmektedir. Bu iki yaklaşımın yanı sıra kültürün yeniden-büyülenmesi biçiminde Beckford'un kavramsallaştırdığı üçüncü yaklaşım ise bize göre daha çok Weberci bir telmihe sahiptir ve büyüden arındırılan doğal dünyanın karşısında büyünün kültürel alanda iş başında olduğuna vurgu yapmaktadır. Bunun yeni dinsel hareketler olarak mı cereyan ettiği yoksa geleneksel dini kurum ve pratiklerin kapitalizmin eksende olduğu bir kurumsal bağlamda araçsallaştırılma yolu ile mi tasvir edileceği veya kültürel alanın bireyci bir atmosferde dinselleştirilmesi ile mi olduğu sorularının tamamı kültürel alandaki bir dinselleşme ve yeniden-büyülenmeye atıfla ele alınabilecek alt başlıklar konumundadır. Bu bağlamda post-seküler kavramsallaştırması Göle'nin betimlemesi yardımıyla din ve seküler arasındaki sınırların muğlaklaştığı ve sınırların sürekli olarak yeniden çizildiği (Göle, 2012) ve aşıldığı bir dünyaya işaret etmektedir.

Bu durum modern dünyada Taylor'un da ifade ettiği gibi özel olarak Tanrı'ya inancın genel olarak da dinlere bağlılığın "aksiyomatik" olmaktan çıkarak bireysel çerçevede "seçime bağlı ilave" (**optional extra**) haline geldiği (Taylor, 2014: 2, 6)

ancak yok olmadığı, diğer yandan da dinlerin etkisini sadece bireysel değil kamusal alanda da (Casanova, 2014) hissettirdiği bir dünyadır.[26] Ancak bu kamusallık geleneksel dönemden farklı olarak dini söylem ve aktörlerin görünür olmak için seküler meta-çerçeve ve duyarlılıklara, örneğin birey merkezli liberal dünya görüşüne, uygun olarak ortaya çıkmalarını da beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla bu olgu sekülerizm taraftarları tarafından dinin geri dönüşü olarak okunabilecekken, geleneksel dini düşünce açısından sekülerleşme olarak ele alınması önünde hiçbir engel bulunmamaktadır.

Söz konusu tartışmada ilk dönem istisnai bir model olarak modernleşmesine rağmen dindarlığın kaybolmadığı bir ülke olarak şimdilerde ise istisna değil normallik üzerinden ele alınan Amerika Birleşik Devletleri'nin konumu sadece ampirik veriler eşliğinde incelenen bir durum olmaktan çıkarak bu ülkedeki canlılığı açıklayan bir teorinin ortaya çıkmasına da sebep olmuştur. Turner'ın belirttiğine göre bir dönem sosyal teoride oldukça etkili bir isim olan Talcott Parsons'un sekülerleşme teorisine asla iltifat etmemesi hatta tam aksine Amerikan liberal demokrasisini Protestanlığın bireycilik ve cemaatçilik ideallerini gerçekleştiren bir durum olarak görmesi bu noktada önemli bir örnek teşkil etmektedir. Yine Turner'ın belirttiği gibi Parsons'un Protestan dindarlığından ve bireyselliğinden kaynaklandığını düşündüğü

[26]Burada esas olan durum ateistlerin veya geçmişte heteredoks olarak kabul edilen dini düşüncelerin özellikle sosyal medya ve görece bağımsızlığı ve anonimliğin sağlandığı kentlerde kendilerini ifade etmeleri ve görünür hale gelmeleridir. Bu görünürlük sosyal bilimlerde meta çerçeve dâhilinde büyük anlatıların çöküşü olarak ifade edilen postmodern teori üzerinden okunabilecek bir hakikat yokluğu sürecine de tekabül etmektedir. Burada hakikat yokluğu herhangi bir düşüncenin doğruluk ölçütünün bireyin arzusu olması ve benzer bir biçimde görecelilği teorik düzlemde olduğundan daha çok pratik düzlemde dayatan çoğulcu toplumsal yapılar için anlamında kullanılmıştır. Charles Taylor'un Benliğin Kaynakları adlı kitabında kullandığı tarzda militan hümanizm perspektifinden bakıldığında ise geleneksel dinler sadece modernlik öncesi değil modern dönemlerde de hâkim fenomenler olarak ele almayı hak etmektedirler. Eller'in bu konuda yapılan bir araştırmaya referansla verdiği rakamlar bu noktada ufuk açıcı bir veri sunmaktadır. Dünyada 1.1 milyar insan seküler, ateist, agnostik, dindar-olmayan olarak kodlanabilecekken, Hırsitiyanların sayısı 2.1 milyar ve Müslümanların sayısı ise 1.3 milyar olarak kaydedilmiştir (Eller, 2007: 247). Bu yönüyle bakıldığında militan hümanizmin öngörüsü belli ölçülerde gerçekleşmiş görülmektedir. Dinin hayatında etkisi olmadığı insan sayısı dünyanın en büyük ikinci "inanç" grubunu oluştur. Ancak burada önemli olan boyut bu din dışı olma durumunun tarih boyunca var olan ve fakat ancak modern zamanlarda hem ölçeği genişleyen hem de kendisini açık biçimde ifade eden bir olgu mu olduğu yoksa bunun modern bilimcilik ve bağlı söylemelere dayalı bilinçli bir tercih mi olduğu sorunudur. Bu noktada bu soru veya sorunu paranteze alarak modern dünyada dini bilincin ne türden bir anlam, yapı ve tahayyül dünyasıyla tasavvur edilmesi gerektiğidir. Bu noktadan hem radikal sekürlizmin ve sekülerleşme teroilerinin hem de "*Tanrı'nın intikamı ya da Tanrı'nın geri dönüşü*" (Kepel, 1992) söylemlerinin ikisinin de sorunlu olduğu görülecektir (Milbank, 2006; Taylor, 2014; Casanova, 2014).

"dışavurumculuk devrimi" olarak kavramsallaştırdığı durum modern dinsel gerçekliği açıklamada belli ülkeler için oldukça işlevsel bir kavrama tekabül etmektedir (Turner, 2011: 71). Ancak konunun bir diğer boyutu da tüketicilik ideolojisi ve tüketim toplumu bağlamında ahlakın ve dini yaşantının gerek geleneksel gerekse toplumsal bağlamlardan koparak tamamen bireyin arzu ve isteklerine dolayısıyla bu arzu ve istekleri çeşitli düzeylerde var kılan piyasa ilişkilerine dayandığı unutulmamalıdır. Bu durum Alasdair MacIntyre'ın da vurguladığı gibi ahlakın "duyguculuk" bağlamında tamamen kendini ifade etme biçiminde kodlanan ve bu açıdan da aslında ahlaktan çok beğeni olarak ele almamız gereken bir duygusal alana hapsedilmesi sonucunu doğuracaktır (MacIntyre, 2001a: 28-29). MacIntyre'ın ahlakla ilgili yaptığı tespiti genelleştirerek din ve ahlak alanının ortak sorunu olarak kavrayabiliriz. Ahlakla birlikte dinin de sistemin genel işleyişinin dışına itilmesi onları toplumsal pratikler olarak öznenin otoritesi lehine zayıflatırken aynı zamanda "bir pratiğe katılma nosyonunun kapladığı merkezi yeri, şimdi, en azından büyük ölçüde, estetik tüketim işgal etmektedir" (MacIntyre, 2001a: 336). Bu açıdan bakıldığında geleneksel anlamıyla mı dinin yoksa modern bir kurgu olan evrensel bir kategori olarak kutsal düşüncesine dayalı olarak mı dinin ele alındığına bağlı olarak modern dünyada dinin varlığını ne ölçüde devam ettirtip ettiremediğine bir sorun olarak işaret etmemiz gerekmektedir.

Diğer yandan ve bu eksende özellikle Amerikan tecrübesini anlamlandırmaya çalışan sosyologların modern dünyada din, siyaset ve toplum ilişkisini sorunsallaştırırken başvurdukları bir sosyolojik teori olarak rasyonel seçim teorisi öne çıkmaktadır. Bu teorinin ana noktasını din ve siyaset arasındaki ilişki merkezde olmak üzere beli bir toplumda herhangi bir dinin ya da mezhebin tekel konumunda olup olmadığı oluşturmaktadır. Bu ana noktanın merkezi bağlamı ise Batı toplumlarının modern toplumlar olarak yaşam tarzları, ahlaki yargılar/pratikler ve anlamı mümkün kılan meta dil noktasında gerek din dışı gerekse din ötesi olarak kavramsallaştırabileceğimiz modernlik tecrübesine sahip oluşlarıdır. Dolayısıyla her ne kadar özellikle ulus devlet ve vatandaş ilişkisi ile birlikte piyasalar ve tüketici ilişkisi bağlamında modern otonom birey idealinin tarihsel, teorik ve pratik noktalardaki gerçekliği sorgulanabilse de bu idealin ana noktasını bireyin tercih hakkına sahip olması oluşturmaktadır. Tercihin merkeziliği, tercihin gerçekte nasıl

işlediğinden bağımsızdır. Bu eksende belli bir toplumda belli bir dini yorum hegemonik bir pozisyonda ise ve diğer dini yorumlara yaşama imkânı tanımayacak denli katı bir tarihsel, teolojik arka plana sahipse bu toplumlarda dinin alternatifi din dışı olabilmektedir.

Diğer yandan belli bir toplumda gerek tarihsel gerekse teolojik olarak herhangi bir dini yorumun tekel rolünü üstlenmemesi bireysel tercih noktasında çoğul dini yorumların mümkün oluşu o toplumda dini hayatın daha canlı olmasını dağlayabilmektedir. Rasyonel seçim teorisi bu bağlamda bireyin kendisi için alternatifler arasında tıpkı ekonomi alanında olduğu gibi maksimum kar sağlayacak bir dini yorumu minimum çabayla elde etmeyi hedeflediğini savunan bir teoridir. Yukarda yazdığımız teorik altyapının ekonomi modeliyle birleştirilmiş bir diğer ifade biçimi bu teorinin basit ama işlevsel kavramsallaştırmasını anlamamızı sağlar: Arz ne kadar çoksa talep de o kadar fazladır. Greeley'in de belirttiği gibi rasyonel seçim teorisinin öngörüsü dinin serbest piyasa koşullarında mücadele etmek zorunda olduğu koşullarda dini yaşantının canlı olacağını kabul eder (Greeley, 2003: X). Dikkat edilmesi gereken husus bu teorinin dinle ilgili diğer tüm teoriler gibi metodolojik açıdan dinlerin hakikat iddiasını ve temel ontolojik kabullerini paranteze alarak işlediği ve din söz konusu olduğunda insan doğasını da bu noktada **tabula rasa** olarak kabul ettiğidir.

Bu teorik kabulleri tartışmayı paranteze alarak belirtecek olursak rasyonel seçim teorisinin din sosyolojisi noktasındaki katkısı modernleşme ve sekülerleşme noktasında tarih üstü olduğu kabul edilen doğrusal korelasyonu yıkmasıdır. Bu teori modernleşme ve sekülerleşme arasında Batı Avrupa'da görülen paralelliği tarihsel bir noktadan ele almakta dolayısıyla bu doğrusallığın zorunlu olmadığını savunmaktadır. Teorinin önde gelen savunucularından Stark ve Innaccone yüklü bir bagaja sahip olan sekülerleşme teriminin sosyal teoriden büsbütün çıkartılması gerektiğini savunmaktadırlar (Stark ve Innaccone, 1994: 231). Ancak yukarıda yazılan gerekçelerden ve tez boyunca tartışıldığı gibi klasik sekülerleşme teorisinin katı ve dışlamacı din okumasını geleneksel dinlerin etkisini yitirdiği, piyasa koşullarına ve ulus devlet taleplerine adapte olduğu ve daha evrensel bir boyutta, kutsal tecrübesi bağlamında farklı dinselliklerin de bu bağlamda ortaya çıktığı biçiminde revize ettiğimizde sekülerleşme teorisinin Casanova ve Gorski'nin işaret ettiği gibi kök

biçimi olan kurumsal farklılaşma ekseninde açıklayıcı bir teori olduğunu savunmamız önünde hiçbir engel bulunmamaktadır. Flanagan ve Jupp'un da modern toplumlarda maneviyat olgusunun yeni türden bir dinsellik biçimi olarak hem yeni dinsel akımlara sebep olduğu hem de geleneksel dinlerin kurumsallaşma biçimleri ve doktrinlerine ciddi bir meydan okumayı barındırdığını belirtmeliyiz (Flanagan ve Jupp, 2007: 2-5). Maneviyatçılık bu eksende bir yandan tüketim toplumu içinde dinin yeniden konumlanması ve üretilmesi diğer yandan da birey, cinsiyet, kimlik politikaları, eğitim ve kültürel sermayenin daha dinsel bir aura/hale dahilinde düşünülmesi gerektiğini göstermektedir. Tayfun Amman'ın örtük sekülerleşme olarak kavramsallaştırdığı olgu post-seküler toplumlardaki dini yaşantıyı anlama noktasında önemli bir açılım sağlamaktadır. "Açık sekülerleşme" olarak kavramsallaştırdığı dinden uzaklaşma ve kayıtsızlaşma durumunun karşısında, Amman, "örtük sekülerleşmeyi" "inanç, ibadet ve sembol boyutlarıyla dinî hassasiyetleri daha fazla olan toplum kesimlerinin gündelik hayatlarında görülen" tutum ile davranış arasındaki uyumsuzluktan beslenen bir modernleşme türü olarak kavramsallaştırmaktadır (Amman, 2010: 43). Bu doğrultuda ele aldığımızda post-seküler kavramı geleneksel dinlerin söylem düzeyinde varlıklarını devam ettirdikleri ancak inananlarının tutum ve davranışlarında açığa çıkan uyumsuzlukla betimlenebilecek bir görünürlülük kazandıkları dinsel yaşantı biçimine tekabül etmektedir.

1.4.1. Dini Hayatın Ekonomik Modelle Açıklanması: Tüketim Nesnesi Olarak Din

Sekülerleşme teorisinin ve hatta sekülerleşme kavramının sosyal bilimler literatüründen tamamen tasfiye edilmesi gerektiğini savunan *yeni teorik model* bireyin rasyonel etkinliğine dayalı işlediği varsayılan pazarın arz-talep dengesini ve kurumsallaşma biçimlerini model alan Rasyonel Seçim Teorisi ekseninde şekillenmektedir (Stark ve Innaccone, 1994). Bu modelin karşısında ise klasik sekülerleşme teorisini belli ölçülerde batının kendi tarihsel gelişiminde bir evre olarak okuyan böylece onu tarihselleştiren bir isim olarak Steve Bruce'un en bilinen ismi olduğu teori bulunmaktadır. Bruce'a göre Rasyonel Seçim Teorisinin ortaya koyduğu

model fazlasıyla Amerika Birleşik Devletleri'ndeki dini yaşantıyı esas almaktadır ve ikinci bir husus olarak da bu teori dini fazlasıyla bireysel bir olgu olarak kavrayıp onun toplumsal boyutunu ihmal etmektedir (Bruce, 2011). İkinci husus Rasyonel Seçim Teorisini benimseyenler açısından paradoksal bir duruma işaret etmektedir. Zira klasik sekülerleşme teorisinin çekirdek biçimi rasyonelleşme genel başlığı altında bilim, teknoloji, piyasa, siyaset ekseninde tam da dinin toplumsal etkisinin yitireceğini öngörmektedir (Bull, 1990: 250). Sekülerleşme teorisi için asıl meydan okuma batıda dinle ilgili yapılan araştırmalarda hala çeşitli seviyelerde Tanrı inancının korunduğu, kiliseye katılım oranlarında bir düşüş yaşansa da sonuçta kilisenin varlığını devam ettirdiği noktasında gelmektedir. Bu durum çeşitli biçimlerde açıklanmaya çalışılmaktadır. Örneğin, Grace Davie'nin İngiltere'deki dinsel yaşam için: "ait olmadan inanma" tespiti Eva Hammberg İskandinav ülkeleri için "inanmadan ait olma" olarak kaydetmektedir (Hervieu-Léger, 2004: 56).

Daha önce işaret ettiğimiz gibi rasyonel seçim kuramı, gerek tek bir din içindeki farklı yorumların gerekse de farklı dinlerin arzındaki çeşitliliğin talepte bir artış getireceğini öngörmektedir. Sosyal bilimlerin bu noktada sık sık belirttiğimiz gibi temel yaklaşımını metodolojik bir ateizm belirlemektedir. Bu dini yorumların veya farklı dinlerin varlık, ahlak ve bilgi hakkındaki iddia ve kabullerini sorgulamayı ya da bunları kıyaslamayı paranteze alma anlamına geldiği gibi aynı zamanda piyasa ilişkilerinde geçerli olan bir mit olan tüketicinin mutlak hâkimiyeti ve tercihinin rasyonelliği anlatısını da merkeze almaktadır. Sekülerleşmeyi modernliğin doğal bir sonucu olarak kabul edenlerin ampirik olarak bu teoriye karşı çıkması söz konusu olduğu kadar sekülerleşme teorisine ya da paradigmasına sadece sosyal teori ve modern toplumsallığın oluş biçimi olarak değil insanlığın bilişsel kapasitesinin artışı ve evreni daha iyi kavraması olarak yaklaşanlar tarafından da eleştiriye tabi tutulan bu yaklaşım sosyal teori içinde yeni bir okuma biçiminin imkânına işaret ettiği gibi sosyal teorinin temel kabullerinin ya da dogmalarının yeni bir dille ifadesinden başka bir anlama gelmemektedir. Bu husus dolayısıyla sosyal teori içindeki bir tartışmayı aşacak biçimde hem dinin modern toplumlardaki var oluş biçimine hem de bu var oluş koşullarının olumlanması ve dinin bu eksende yeniden konumlandırılmasına doğrudan katkı olarak okunmalıdır.

Luc Ferry bunu "tanrısallığın insanlaşması" ve buna bağlı olarak da "insanlığın tanrısallaşması" olarak ikili bir süreç olarak yorumlamayı önermektedir (Ferry ve Gauchet, 2005: 3). Ferry'nin bu kavramsallaştırma ile murat ettiği anlamı ve olumlayarak işaret ettiği yeni dinsel bilinç, pratik ve var oluş biçimini paranteze alarak kavramsallaştırmasını kendi çerçevemiz içinde kullanacak olursak insanı bu süreçteki merkeziliği sırasıyla entelektüel, siyasi ve iktisadi kurumların vekâletini üstlendikleri bir kurgu dahilinde mümkün olmuştur. Bu üç süreç hem tarihsel olarak Aydınlanma, Ulus Devlet ve Kapitalizmin merkeziliğine işaret ederken aynı zamanda insanın hümanist felsefe, vatandaş kategorisi ve ikili bir süreç olarak üretici sonrasında tüketici bir varlık olarak tanımlanmasına tekabül etmektedir. Bu süreç kurumsal olarak dinin ve onun ritüele dayalı var oluş biçiminin hem gerilmesi hem de toplumun çeşitli alanlarına dağılarak yeniden üretilmesi anlamına gelmektedir. Bu süreci Ferry ve Gauchet "dinden sonra dinsellik" olarak tasvir etmektedirler (Ferry ve Gauchet, 2005). Günümüzde dini yaşantının hem geleneksel dinlerin var oluş koşulları itibarıyla hem de yeni dinsellikler noktasında tüketici imgesi ve tüketim nesnesi olarak dinin yeniden konumlandırılması ve bu eksende üretilmesi ile sağlandığını belirtmeliyiz. Bu tam da bu tezin temel iddiasıdır. Genel var oluş biçimimiz dini anlayış ve pratiğimizi hem form düzeyinde ve içerik düzeyinde hem de ilişkisel ya da toplumsal düzeyde etkiler.

Larry Witham'ın da belirttiği gibi pazar yerinde müşterisini bekleyen din imgesi sosyal bilimlerde "ekonomiye dayalı hayat görüşüne" dayalı yeni bir okuma biçiminin ortaya çıkmasıyla mümkün hale gelmiştir (Witham, 2010: VII). Witham Pazar metaforu ya da iktisadi bir değiş tokuş faaliyeti olarak dini hayatın açıklanmasının her ne kadar Hıristiyan kutsal metinlerinde yer alsa da günümüzde sosyolojik bir teori olarak insanların dinle kurdukları ilişkinin evrensel bir biçimi olarak ve herhangi bir dini geleneği merkeze almadan dolayısıyla dinlerin varlık ve değer kabullerinin kapsam dışı bırakılmasıyla ortaya çıktığını belirtmektedir (Witham, 2010: VII). Benzer bir biçimde Kur'an'da da ekonomik bir antlaşma olarak dinden bahseder ancak buradaki dil hem metaforiktir hem de şimdiyi aşan ancak somut sonuçları olan bir antlaşma olarak Allah-insan ilişkisinin gerçekliğine göndermede bulunur. Geleneksel dini metinlerde iktisadi bir ilişki olarak dinin ele alınması dinin aksiyolojik, epistemolojik ve ontolojik kabullerinin paranteze alınması anlamına gelmediği gibi dinin iktisat diline tercümesinden ziyade iktisadın dini dile tercümesi

amacı güttüğünü belirtmemiz gerekmektedir. Izutsu, Kur'an'ın İslam çağrısının ilk döneminde Arap dilinden yansıyan temel dünya görüşünü yadsımadan onu kendi bağlamı içinde yeniden ürettiğini ve sonuçta tüm Arap dilinin Kur'an vokabülarisini etkisi altına girdiğini savunmaktadır (Izutsu, 1975: 39). Izutsu'nun vokabüleri ile kast ettiği bir dildeki tüm kelimeleri içeren yazılı ya da hafızaya dayalı sözlükten ziyade bir toplumdaki temel dünya görüşünü yansıtan merkez kelime ve kavramların oluşturduğu öbektir. Izutsu Kur'an'ın bu eksende Mekke'de bulunan ticaret eksenli hayatın kavramlarını kullandığını (Izutsu, 1975: 39) ancak bunları kendi kavramsal şemasında yeniden konumlandırıp, ürettiğini belirtmektedir.

Rasyonel seçim teorisi ekseninde bunun tam tersi bir sürecin işlediği belirtmemiz gerekmektedir. Bu tersine döndürme işlevi bu kez dini kavram ve pratikleri modern hayatın ana oluşturucusu olan kapitalist üretim biçiminin ihtiyaçları ve dünya görüşü içinde yeniden konumlandırılması ve üretilmesi ile sağlanmaktadır. Rasyonel seçim kuramı dinle ilgili boyutuyla hem bir okuma önerisi hem de tüketimin ana bağlam konumuna yükseldiği günümüz modern toplumlarının zihniyetini/ideolojisini yansıtan bir teori olarak anlaşılmalıdır (McKinnon, 2013: 530-531). Onun sosyolojik olarak yaşadığımız gerçekliği açıklama gücü sadece toplumsal ilişkilerimizi dışarıdan bir teori olarak okuma gücünden değil aynı zamanda tüketim eksenli oluşan toplumsal ilişkilerin yansıması olmasından kaynaklanmaktadır.

Bu teorinin en önemli ön kabulü dinin psikolojik bir rahatlama aracı sağlayan bir olgu olarak asgari maliyet azami faydayı sağlaması gerektiği ve bu açıdan da liberal piyasaya uygun bir biçimde rekabete uygun koşullarda canlılığını muhafaza ederken tekelci dini kurum ve yorumun olduğu bağlamlarda canlılığını yitireceğidir (Stark ve Finke, 2000). Rasyonel seçim teorisinin dini salt bir biçimde psikolojik rehabilitasyon kaynağı olarak algılamadığını da belirtmeliyiz. Bu eksende rasyonel seçim teorisi klasik sekülerleşme teorisinde olduğu gibi dini "yanlış ve zararlı" olarak algılamamakla kalmaz aynı zamanda dinin "fiziksel, zihinsel ve toplumsal" olarak faydalı olduğunu savunur (Stark ve Finke, 2000: 28, 32). Bu eksende sekülerleşme teorisinde modernlikle din arasında kurulan negatif ilişki tersine çevrilerek dinin modernlik içinde serpildiği de vurgulanır. Bu teorinin en önemli ve Amerikan gerçekliğinden kaynaklanan okuma biçimi ise modern dünyada görülen dinsel çoğulluğun iddia edilenin aksine dinsel tekelciliğin hâkim olduğu bağlamlardan daha

fazla dinsel canlılığı sağladığı ve sürdürdüğü iddiasıdır (Stark ve Finke, 2000: 34). Alles'in altını çizdiği gibi bu teori dinin klasik sekülerleşme teorisinde gerek olumlu gerekse olumsuz bir biçimde irrasyonel ya da rasyonel-olmayan olarak kavranmasının karşısına dinin rasyonelliğin sonucu olduğunu yerleştirir. Bu rasyonelliğin ise insan doğasının gerek yapısal gerekse tarihsel sınırlılığı dâhilinde erişimine açık olan bilgi ve anlam dünyası çerçevesinde insanın tercihleri ve beğenileri rehberliğinde inşa edildiğini savunmaktadır (Alles, 2009: 85).

Rodney Stark ve Roger Finke, bu teoriyi inşa eden ve savunan isimler arasında önemleri tartışılmaz düşünürler olarak, onu daha çok Amerikan siyasal ve toplumsal yapısını dikkate alarak inşa etmiştir diyebiliriz. Bu boyutuyla rasyonel seçim teorisinin tarihsel arka planında Harvey Cox gibi isimlerin Protestanlık ve modernlik ya da sekülerlik arasında Amerikan tecrübesine dayalı olarak bir düşmanlık ilişkisinden ziyade bir selef-halef ilişkisi olduğu yönündeki neredeyse teolojik bir boyuta sahip okumaları da bulunmaktadır (Cox, 2013). Ancak bu teori aynı zamanda Amerika Birleşik Devletleri'nde gözlemlenen dini canlılığın karşısında Kıta Avrupa'sında gözlemlenen dinin geri çekilişini de açıklama iddiasındadır. Bu tartışmaları paranteze alarak teorinin diğer önemli boyutunun tıpkı piyasa kavramına içkin olan bir biçimde devlet, toplum (tarih-kültür-zihniyet) ve birey ekseninde dini aktör ve grupları bir şirket biçiminde ele alarak onların tüketicilerle kurdukları ilişkiyi sorunsallaştırdığını belirtmeliyiz. Bu bağlamda da klasik sosyal teoride ve onun mirasçısı konumunda olan din sosyolojisinde de sorun olarak görülen modern kent ve din ilişkisinin bu teoriyle birlikte terse çevrildiğini belirtmekte fayda bulunmaktadır. Durkheim'in anominin temel sebebi olarak gördüğü çatışan ve çoğul ahlaki çerçevelerin yarattığı kaotik durumun benzer bir okumasını farklı bir dille yapan Berger "kutsal kubbe" (Berger, 2011) olarak tasvir ettiği kurumsal dini hegemonyanın ya da tekelin çöküşünün dini yaşantı üzerinde negatif bir etkiye sahip olduğunu belirtmektedir. Stark ve Finke gerek Durkheim'ın gerekse Berger'in işaret ettiği hem hayat tarzlarının çoğulculaşması hem de meta çerçevelerin çoğullaşması ve bunun dini kurum ve doktrinler açısından yaratabileceği krizleri kabul etmekle birlikte bunun her krizde olduğu gibi dini canlılığı arttırabilecek unsurları da içinde taşıdığını belirterek bu karamsar okuma biçiminden ayrışmaktadırlar (Finke ve Stark, 1988: 41-42).

Bu teorinin en önemli boyutu dinin tüketim toplumunda aldığı yeni biçimleri açıklayabilme gücünden kaynaklandığını belirtmeliyiz. Bu sahada düşünen ve araştırma yapan birçok önemli ismin de belirttiği gibi günümüz toplumlarında din kurumsal olarak zayıfladığı ölçüde merkezinde birey ve onun ihtiyaçlarının aldığı bir çevre ve çerçevede oldukça akışkan ve senkretik biçimlerde yeniden üretilmektedir (Berzano, 2010; Heelas, 2008; Ferry ve Gauchet, 2005). Dobbelaere dinin nesnellik, sorumluluk, zorunluluk, kontrol gibi temel özelliklerin öne çıktığı kamusal alandan öznellik, özerklik, özgürlük özellikleriyle tanımlanan özel alana doğru geri çekilmesinin dinin sadece kurumsal olarak değil aynı zamanda bilişsel ve pratik olarak da mahiyetini değiştirdiğini belirtmektedir (Dobbelaere, 2002: 34). Günümüzde sadece özel alanın değil aynı zamanda kamusal alanın da tüketim olgusuna göre düzenlendiği düşünüldüğünde dinin bu yeniden inşası oldukça ilginç bir hal almaktadır. Bu kamusal alanının şirketlerin ihtiyaçlarına göre yeniden belirlenmesi sonucunu doğurduğu gibi ve aynı zamanda özel alanında aynı çerçevede tahakküm altına alınması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, günümüzde öznelliğin temel yapısı ve pratiği tüketimin esas olduğu bir zeminde cereyan etmektedir. Sosyal biyografinin bu anlamda yeniden ele alınması gerektiğine inanmakla birlikte Dobbelaere'nin Lucmann'dan yaptığı alıntı konunun tam da özüne göndermede bulunmaktadır. Özel alan tüketicinin merkeziliğinde oluşmaktadır ve din söz konusu olduğunda özerk olduğu varsayılan birey "yalnızca kendi sosyal biyografisi tarafından belirlenen tercihler" (Luckmann, 1967: 99) uyarınca uygun gördüğü şekliyle oldukça çeşitli olan ancak hiçbiri resmi olarak dayatılamayacak ve aynı şekilde rutin bir biçimde içselleştirilme imkânından mahrum olan nihai anlamlar arasından istediği gibi tercihte bulunabilir (Dobbelaere, 2002: 34). Dinin ekonomik modelle anlaşılmasının kamusal ve özel alan arasındaki bu ayrımın belli ölçülerde muğlaklaştırdığını belirtmeliyiz. Modern kamusal alanın temel karakteristiklerinden biri onun rasyonelliğidir. Özel alan ise belli ölçülerde rasyonel ötesi ve duygusal bir alan olarak kavranmaktadır. Bu noktada dinin ekonomik modelle anlaşılması bireylerin dini tercihlerinde hem farklı dinsel gelenekler ve pratiklerin bir arada tercih edilebildiği senkretik bir duruma (Witham, 2010: 4) hem de bireyin hem şimdiki zaman hem de gelecek zaman açısından dine yaptıkları yatırımın azami derecede karlılığını merkeze alan bir rasyonel ya da hesapçı tavra sahip olduklarını varsaymaktadır (Witham, 2010: 12-14).

Dine ekonomik yaklaşımın bu noktası modernist veya Batıcı akımların kurdukları ve propagandasını yaptıkları inançsızlığın rasyonel olduğu ile ilgili yargıyı yıkar ancak buradaki rasyonellik inancın kendisinden ziyade nesnesiyle ilgili tercihte temellendirildiği ölçüde de dinin özüyle ilgili tartışmaları sahne dışında bırakır.

Her iki kabul varacakları nokta ve dine biçtikleri rolde farklılaşmalarına rağmen özellikle piyasa ilişkileri içinde neredeyse matematiksel bir formül etrafında algılanan bir insan doğası okuması etrafında şekillenir (Witham, 2010: 18). Bu kabulün erken dönemlerdeki eleştirisi iktisat alanında Veblen, psikoloji alanında ise Freud tarafından yapılmıştır. Ancak gerek tüketim toplumu analizleri gerek modern psikoloji gerekse dinle ilgili analizlerde sosyal bilimlerin doğasından kaynaklı bir biçimde hala ve hâkim bir eğilim olarak rasyonel özne kabulü iş başındadır. Duygular bastırılacak ve aşılacak bir irrasyonel durum olarak kabul edilirken; Veblen'in insanların modern zamanlarda ilişkilerini nefret ve kıskançlık temelinde şekillenen bir rekabet duygusu ile inşa ettikleri ya da Freud'un yaşam üzerinde yıkıcı etkilere sahip olduğunu savunduğu bastırılmış cinsellikle ilgili analizleri çoğu kez görmezden gelinmektedir (Witham, 2010: 19). Mestrovic bu durumun hem Batı'nın ben algısıyla hem de kendi tarihini inşa ederken; örneğin Faşizmi istisnai bir durum kabul etmesi gibi, Aydınlanma'nın ideallerine uygun bir hikâye yazma arzusundan kaynaklandığını belirtmektedir (Mestrovic, 2004).

Burada başka bir boyut da dinle ilgili klasik sekülerleşme teorisinin revize edilmiş halleri de dahil olmak üzere temel kabulün modernleştirici süreçlerin en temel biçimleri olan kapitalizmi bilimsel düşünce ve çoğulculuğu-anonimliği imkân dahiline sokan modern kentlerin ortaya çıkışı sonucu daha rasyonel öznelerin ortaya çıkacağı ve böylece dini görünürlülük ve yaşayışın gerileyeceği öngörüsü ile oluşan tezattır. Eğer Veblen ve Freud belli ölçülerde haklıysa o zaman dini irrasyonel kabul edecek olsak bile insanın hem modernlikle birlikte oluşan ilişkiselliğin doğasından hem de kendi yapısal özelliklerinden kaynaklı bir biçimde dini geride bıraksa bile farklı türden irrasyonelliklerle yoluna devam edeceği gerçeği ortaya çıkmaktadır. Günümüz dünyasında gerek tezin konusu olan tüketim kültürü gerekse siyaset ve çatışma alanlarına bakıldığında aslında hem geleneksel dinlerin yeni yorumları hem modern dini hareketler, yeniçağcı senkretik mezheplerin/dinlerin ve kültlerin inşası (Heelas, 2008) hem de klasik modern okumanın din dışı kabul ettiği alanların dinsel bir biçimde

inşa edildiklerini görmek zor olmasa gerektir. O halde sekülerleşme rasyonelleşme temelli açıklanabilecek bir durumu aşan bir mahiyete sahiptir. Ya da sekülerleştirici kurumlar insan bilincini ve toplumsallaşmasını daha rasyonel hale getirememektedir. Çünkü tam da Durkheim'in altını çizdiği gibi din toplumsal bir olgu olduğu gibi toplum da dinsel bir varlıktır. Peki, asıl husus ne?

İKİNCİ BÖLÜM:
MODERNİTE, BİLİMSEL DÜNYA GÖRÜŞÜ ve TEOLOJİNİN DÜŞÜŞÜ

2.1. Dünya Görüşü ve İdeoloji olarak Kapitalizm

İnsan zorunlu olarak bir dünyada eylemek durumundadır. Bu durumda insanın eylemi nasıl bir mahiyete sahiptir? Klasik sekülerleşme paradigmasını savunanlara göre insanın eylemi seküler bir mahiyete sahiptir. Bu noktada bazı hatırlatmalarda bulunmak gerekmektedir. Sosyolojinin meta-anlatı olma niteliği büyük ölçüde ideolojiktir. Bu ideoloji dinlere aslında ne olduklarını hatırlatma gibi bir işlevi de üstlenmiştir. Örneğin Daniel L. Pals'ın (2006) dinlerin mahiyeti ve toplumsal işlevi hakkındaki sosyal bilimlerdeki sekiz teoriyi ele aldığı çalışmasında din en temelde sosyo-psikolojik ya da toplumsal düzenin tesisi ve anlam üretme kapasiteleri boyutuyla *bilişsel-kurgusal olgular* olarak ele alınmaktadır. Sosyal bilimler dinlerin temel soru ve önerilerinin kaynağı durumundaki *varlık kabulünün* karşısına rakip olarak konumlanan materyalist dünya görüşüyle ortaya çıkmalarına rağmen kendi *varlık kabulünün* tartışmasını içermezler. Bu durum daha çok spekülatif bir alan olarak kabul edilen felsefeye devredilmiştir. Dolaysıyla, sosyal bilimlerin dinle ilgili temel kabulleri doğallaştırılmış bir biçimde verili kabul edilmektedirler. Modernliğin bilişsel tavrı olarak sosyal bilimler kendisini dinsel dünyanın karşısında ya da inancın karşısında bilginin kaynağı olarak inşa etmişlerdir. Bu inşada temel husus inanç ile bilgi arasındaki ayrım olduğu gibi geleneksel toplumsal yapılarda insanın kurutuluşu ile ilgili pratik ve düşüncelerin mitoloji olarak öksüzleştirilmesi ve aynı şekilde nihai kurtuluşun sekülerleştirilerek Weber'in tabiriyle dünyanın büyüsünden arındırılması sürecidir.[27] Bu açıdan da sosyal bilimler modernliğin dünya görüşünün hem kurucuları

[27] Bu durum aslında dil felsefesi ile ilgili oldukça girift bazı soruları cevaplamayı da gerektirmektedir. Felsefeyi salt bir biçimde olması gerekenle ilgili, filozoflar tarafından oluşturulan kapalı devre bir faaliyet olarak kabul etmenin ötesinde kendi çağının hem yansıtıcı hem de kurucusu boyutuyla ele aldığımızda sosyolojik bir incelemenin felsefe ile olan ilişkisini görmezden gelemeyeceğimiz aşikardır. Bu noktada genellemeye dayalı bir tespit yapılacak olursa: geleneksel toplumlarda felsefe ağırlıklı olarak teoloji ya da kelam forumunda varlığını devam ettirmiştir modern toplumlarda ise sosyal bilimlerin çeşitli disiplinlerinde devam ettirlmektedir. Dolayısıyla sosyoloji modern toplumların

arasındadır hem de kurumsal olarak bu dünya görüşünün üretimini ve sürekliliğini sağlayan eğitim kurumları aracılığıyla buralardan mezun olan öğrenciler üzerinden içinde yaşadığımız dünyayı hala kurmaktadırlar. Üniversiteler ve diğer eğitim kurumlarının toplumsal alanda sadece bilgi ve teknoloji üretme kapasiteleri ile değil aynı zamanda kendileriyle ilgili olumlu bir imge ile kuşatıldıkları düşünüldüğünde hem sosyal bilimler hem de onların kurumsal bağlamları tüketim dünyasına dahil olgular olarak kavranmalıdır. Sosyal bilimlerin gölge fenomen olarak geride kalması gereken bir olgu olarak inşa ettiği ve bastırdığı din tüketim dünyasının hem mümkün olmasını sağlamıştır. Bu mümkün kılma iki boyuta sahiptir. İlki tüketim sistemi ve dünyasının ihtiyaç duyduğu özne tipini mümkün kılan bilişsel kategori daha önce vurgulandığı gibi ya geleneğin aşılması ya da tüketim dünyasında metalaşması ile mümkündür. Diğer boyut ise bu alan boşaltmanın ortaya çıkardığı bir imkânla tüketim üzerinden dünyanın yeniden büyülenmesidir.

Charles Taylor gündelik hayatın benimsenmesini bireyin otonom ve buna dayalı bir kendilik düşüncesi içinde inşa edilmesi bağlamında "içedönüklük" ve buna bağlı olarak da ahlakın kaynağı olarak bu birey idealine dayalı "dışavurumculuk" ile birlikte modern benliğin inşasının üç temel saç ayağından biri olduğunu savunmaktadır (Taylor, 2012: 12). Gündelik hayat pratiklerinin *iyi yaşam nedir* sorusunun muhtemel cevaplarını belirlemeye başlaması dini veya teolojik aşkınlık düşüncesi ve pratiklerinin gözden düşmesi veya pratik hayatın gereklilikleri ekseninde yeniden tanımlanmasını beraberinde getirmiştir. Taylor'un belirttiği gibi dini veya aristokratik kurumların gerilemeye başlaması aynı zamanda onlar aracılığıyla inşa edilen *yüce* eylemlerin de şiddetli bir eleştiriye maruz kalmasını beraberinde getirmiştir (Taylor, 2012: 320). Böylece hayatın bedensel gerekliliklerinin kendileri aracılığıyla anlamlandırılıp, sınırlandırılıp, meşruiyetlerinin inşa edildikleri dinsel aşkın referans çerçeveleri inşa edilen yeni gerçeklik kapsamında hayata karşı "küstahlık" ve "anlamsızlık" üreten sahtelikler olarak gözden düşürüldü (Taylor, 2012: 321). Gündelik hayat ritminin ve anlamının belirlenmesi ise modernlik öncesi dönemde temel olarak geleneksel dinler tarafından sağlanmıştır. Günümüzde ise

felsefesi olarak dünyayı anlamanın ve açıklamanın ötesinde inşa edilmesinin ve anlamlarındırılmasının yollarından birini teşkil etmektedir.

gündelik hayatın ritmi ve anlamıyla birlikte bu hayat içinde öngörülebilir bir biçimde davranmamızı sağlayan pratikler bütünü ve ahlaki kodlar seküler bir bağlamda belirlenmektedir. Sıradanlık ve ufku bireyin öznel yaşamını aşmayan "içsel-yaşam" aşkınlığın gözden düşmesini de beraberinde getirdiği ölçüde modern kültür "anti-eskatolojik devrim" (Bauman, 1997: 173) olarak yaşam ve ölümle ilgili kadim soruları faydasızlaştırıp değersizleştirdi ya da hayatın tıbbileştirilmesi ve bilimselleştirilmesi ekseninde görünmez kıldı. Modernlik çıkışı ve modernliği söylemsel düzeyde inşa eden felsefi-bilimsel dili açısından "anti-eskatolojik" bir devrim olarak algılanabilir. Diğer yandan "*anti-eskatolojik*" bir devrim olarak modernlik anlatısından hareketle belirtecek olursak sekülerleşme basit bir biçimde modernlik ve din ilişkisiyle ilgili sosyal bir teori olmanın ötesindedir. Gordon Garaham'ın da belirttiği gibi sekülerleşme sadece olanla ilgili bir teori olmanın ötesinde modernliğin tarih algısı ve anlatısının dolayısıyla kendisini inşa etmesini mümkün kılan bilincin sosyal teoride dile getirilmiş biçimidir (Graham, 1992: 183-184).

Modernliğin pratik alanda kendi eskatolojik dilini dolayısıyla metafiziğini seküler bir düzlemde de olsa inşa ettiğini de dikkate almak gerekmektedir. Adorno ve Horkheimer'ın işaret ettiği gibi kapitalizmin kurumsal, pratik ve söylemsel düzlemde "toplumsal bütünün içinde metafiziğe dönüşmesi" söz konusudur ve bu durum içinde yaşadığımız gerçekliğin gayr-ı insani doğasını gizleyen "ideolojik bir perde" işlevi görmektedir (Adorno ve Horkheimer, 2010: 15). Diğer yandan modernliğin merkezinde kendisine yer bulan bireycilik ideolojisi klasik sosyal teorinin de ilgilendiği merkezi öğelerden birini oluşturmaktadır. Durkheim'ın "birey kültü" biçiminde kavramsallaştırdığı durum örneğin "modern politeizmin kütlük biçimi" olarak putperestlikten ziyade "bireysel narsisizmi" (Casanova, 2014: 71) ön plana çıkartır. Carr, bireycilik kültünün kökeninde Rönesans dönemindeki dönüşümler olduğunu belirttikten sonra bu olgunun oldukça sosyolojik bir yorumunu geliştirmektedir. Carr'a göre her toplumsal devrim aynı zamanda yeni toplumsal grupların hâkimiyetini de beraberinde getirmektedir. Bu çerçevede "kapitalizmin ilk aşamalarında üretim ve dağıtım birimleri geniş ölçüde tek tek bireylerin elinde olduğundan yeni toplumun ideolojisi" toplumsal düzen ve ilerleme için "bireysel girişkenliğin vazgeçilmezliği" fikri üzerinden inşa edilmiştir (Carr, 2002: 39-40).

Kapitalist iktisadi alan dinin de dahil olduğu geleneksel yapıları tarih boyunca sahip oldukları yerlerinden edip, onları kendisini tahkim edecek şekilde işlevselleştirip yeniden inşa sürecine tabi tutarak araçsallaştırmıştır. Bu eksende sekülerleşme teorisinin tarihsel arka planı ile piyasanın hâkimiyeti altındaki günümüz dünyası arasında bir bağ kurmamız gerekmektedir. Piyasanın hâkimiyetine giden yolun başında piyasanın geleneksel yapıların çözüldüğü erken modern çağda yeni düzenleyici olgu olarak ideal bir biçimde algılanması yatmaktadır. Kökleri Adam Smith'e giden bu anlayışta piyasa eşitlikçi, zora dayalı olmayan, farklı aktörlerin katılımına açık dolayısıyla kendiliğinden düzeni temin edebilecek bir olgu olarak kavranır. Slater'ın tespitiyle piyasa bu çerçevede ne toplumsal bir otorite olmayı bırakın toplumsal bir kurum olarak dahi kavranmaz. Piyasanın düzenleyici etkisi "farklı ve hatta çatışabilen arzulara sahip olan bireylerin ortak payda haline gelen fiyata bağlı olarak kendilerini rasyonel olarak konumlandırmalarından" kaynaklanacaktır (Slater, 1997: 42). Bu açıdan da piyasa "tikelcilik, irrasyonel değerler ve metafiziğin karşısında otonom, rasyonel ve biçimsel" (Gauthier, Woodhead ve Martikainen, 2013: 6) bir olgu olarak kutsanır. Diğer yandan sekülerleşmenin tutarlı olarak savunulması ancak ve ancak geleneksel dinler kıyas noktası kabul edildiğinde söz konusu olabilir. Genel bir kategori olarak din ve dinsellik üzerinden düşünüldüğünde sekülerleşmenin ortaya çıktığını savunmak oldukça zor ve imkânsıza yakındır. Özellikle de Durkheimci tarzda işlevselci ve kuşatıcı bir din tanımından hareketle din ve modernlik ilişkisi ele alındığında ulusalcılık, takım holiganlığı vb. din olarak ortaya çıkabilir.

Piyasaların kendilerine has bir kültür yarattığı da belirtilmelidir. Üretim ve tüketim boyutlarını içinde taşıyan piyasa bir yandan üretim süreçlerinin "verimli, hesaplanabilir, öngörülebilir ve denetlenebilir" (Ritzer, 2011: 34-37) hale getirirken diğer yandan da tüketim boyutuyla temelinde reklamcılık mantığının olduğu bir kültürü sadece kendi içinden çıkarmakla kalmamış bunu günümüz toplumlarının temel var oluş biçimi haline getirmiştir. Wernick tüketim ekseninde ortaya çıkan bu durumu "promosyon kültürü" (Wernick, 1996) olarak adlandırmaktadır. Wernick'in promosyonu "en geniş ve temel anlamıyla reklamcılık ve onunla ilgili uygulamalar için" kullanmakta ve reklamın sadece ürünlerin satılması için başvurulan görsel, yazılı veya pratiğe dayalı bir iletişim biçimi olmanın ötesinde tüketim toplumundaki

kültürün hem "sembolik ve ideolojik içeriğini" hem de bu çağın kendine özgü zihniyetini şekillendirdiğini belirtmektedir (Wernick, 1996: 7). Promosyon kültürü aynı zamanda tüketiciliğin temel öznellik biçimi olması anlamına da gelmektedir. Bu noktada tartışmanın ana bağlamıyla ilgili bir adım daha atılması gerekmektedir. İnsanın gerçeği kavrayışı ve anlam arayışı içinde yaşadığı toplumsallıktan bağımsız olamaz. Sibel Irzık'ın, Mikhail Bakhtin'in kitabının tercümesinin önsözünde yazdığı gibi kişi "ancak bir başkası yoluyla kendini bir bütün olarak ortaya" koyabilir ve yine ancak "öteki tarafından görülebileceğini bilmenin benliği tanımladığı, öznenin ancak özneler arası bir ilişki biçiminde" var olabildiğini (Bakhtin, 2001: 8) kabul etmemiz gerekmektedir.

İnanç sistemleri ve sembolik pratikler repertuarına sahip olan *dünya görüşü*, kozmoloji veya genel hayat algısı olarak tarif edilebilir. *İdeoloji* ise belli bir politik ve ekonomik ajandası olan daha sınırlı bir praksistir. Dünya görüşü bil-kuvvedir, ideoloji bil-fiildir. Bu bağlamda farklı dünya görüşlerinden neşet eden değişik ideolojilerden; aynı dünya görüşünden ortaya çıkan çatışan ideolojilerden de bahsedilebilir. *İdeolojiyi* bu doğrultuda bir ve aynı şeyin ya da benzer dünya görüşünün farklı pencerelerden görülmesi olarak ele almak gerekmektedir.[28] Buna en iyi örnek Susan Buck-Morss'un (2004) Sovyet deneyimi ile kapitalizm arasındaki hem işleyiş hem de söylem noktasında işaret ettiği benzerliklerdir. O halde sorulması gereken soru şudur: Farklı dünya görüşleri aynı ideolojik eksende buluşabilir mi? Bu sorunun cevabı, felsefi veya mantıkî dedüksiyon yöntemi yerine tarihsel olana ve insan tecrübesine bakılarak verilebilir. Tüketim toplumunun anlaşılabilmesi ise salt bir entelektüel ve rasyonel alan sınırlaması ve bunlara dayalı kurgusal insan algısının ötesine geçmeyi (Mestrovic, 2004) ya da rasyonalitenin doğası ile ilgili daha kuşatıcı ve sosyo-tarihsel bir bakış açısını gerektirir.

Habermas, Weber'in farklı rasyonalite biçimleri arasında yaptığı ayrıma benzer bir ayrımla bir dönem veya kültürü değerlendirmemize imkân tanıyacak üç boyutlu bir rasyonellik tasnifi önermektedir. Bu bağlamda Habermas'ın (2001) üçlü rasyonalite

[28]Wallerstein, Bildiğimiz Dünyanın Sonu: Yirmi Birinci Yüzyıl İçin Sosyal Bilim, (2000) adlı kitabında liberalizm, muhafazakarlık ve sosyalizm bağlamında hem yaşadığımız hem de inşa ettiğimiz bir dünya olarak aşina olduğumuz dolayısıyla "bildiğimiz dünyanın" oluşumunun ve sona ermesinin genel analizini yaparken yukarda işaret edilen çerçeve dahilinde düşünmektedir.

ayrımı işlevsel bir boyuta gönderme yapmaktadır: *(1)* Bilişsel, *(2)* etik ve *(3)* estetik rasyonalite. İlk rasyonalite biçimi, dinin kuramsal boyutuyla ilgilenen din adamları ya da entelektüeller vasıtasıyla *var olmayana* gönderme yapan bir toplumsallık şeklinde ve daha çok sözlük çalışması mahiyetinde varlığını devam ettirmektedir. İkinci ve üçüncü rasyonalite biçimleri ekonomi merkezde olmak üzere *çalışma* ve *tüketim* ekseninde şekillenmesinden dolayı bilişsel rasyonaliteden daha fazla pratikle, gündelik hayatla ilgilidir. Dolayısıyla dinin filizlendiği ve gelenek oluşturarak varlığını devam ettirdiği alanlar, daha çok *teori ve pratik öncesi* bir durum olarak *estetik rasyonalite* ve pratik ya da somut bir durum olarak *etik rasyonalite* alanıdır. Sosyalleşmenin temel boyutunun entelektüel ilgi ve yorumlardan ziyade *ahlaki* ve *estetik* alanlarda gerçekleştiği düşünüldüğünde dinin modern toplumların gerek iktisadi gerekse siyasi alanlarında geri çekilmesinin onların varlığını yok etmese bile çoğu kez araçsallaştırdığı ya da işlevsizleştirdiği anlamına gelmektedir. Bu noktada *dünya görüşü* ve *ideoloji* arasındaki bağ bir sorunsal olarak ortaya çıkmaktadır. Modernliğin çoğu kez *Tanrı-merkezli dünya görüşü* ve buna bağlı pratiklere karşı en azından bir kayıtsızlık durumu olarak yorumlanabileceği düşünüldüğünde dinin farklı tarihselliklerde değişik *dünya görüşü* ve *ideolojik* biçimlerinin olabileceği ileri sürülebilir.

Dünya görüşü veya kozmolojik inanç sistemi yorum çerçevesi sağlama, bilişsel oryantasyon sağlama ve bütünleştirici bir paradigma olarak insanların dünyayı algılama ve birbirileriyle etkileşime girme biçimlerini kuşatır (El-Aswad, 2012 , s. 2). Bu boyutuyla da dünya görüşü hem üst teorik ve entelektüel bir bilişsel durum olarak hem de gündelik hayatı ve sıradan insanın var oluşunu mümkün kılan bir anlam çerçevesi ya da Taylor'un tabiriyle "toplumsal tahayyül" (Taylor C. , 2006) olarak anlaşılmalıdır. Charles Taylor aksiyal dönem (M.Ö. 600) ve din ilişkisini ele aldığı yazısında günümüze dek varlıklarını devam ettiren ve bu dönemde ortaya çıkan geleneksel dinlerin iki açıdan aşkınlık algısını dönüştürdüğünü belirtmektedir. Taylor'a göre bu dönemde ortaya çıkan dinler aşkın olan ile sıradan olan arasındaki ilişkiyi dönüştürerek yeni bir aşkınlık kavrayışının ortaya çıkmasına sebep olmuşlardır (Taylor, 2012: 30-31). Aşkınlık bu noktada insan dünyası ve evreni aşan bir ilahi âlem tasavvuru ve bundaki dönüşümler olarak kavranabileceği gibi ikinci olarak da verili olan düzen ve toplumsal yapının sınırlarının tartışılabileceği ve eleştirilebileceği ahlaki

bir bakış açısı olarak da kavranabilir. Bu aşkınlık tasavvuru toplumsal temelden yoksun bir biçimde ortaya çıkmadığı gibi varlığını da devam ettiremez. Dolayısıyla, toplumun kendisini inşa etmesini ve sürdürmesini imkân dahiline sokan meslekler, aktörler ve ilişkiler ağının dönüşmesi aşkınlık tasavvuru ve buna dayalı ahlakiliğin de dönüşmesi anlamına gelmektedir.

Yukarıdaki çerçeve dahilinde aşağıdaki bölümlerde modernliği mümkün kılan dünya görüşü ve temel ideoloji biçimleri iktisadi düzen, mekân, zaman ve ahlak bağlamında ele alınmaktadır. Kapitalizm bu çerçevede hem var oluşun temel anlamını inşa eden bir dünya görüşü hem de bu dünya görüşü altında çatışan ideolojilere ev sahipliği yapan temel dünya düzenine işaret eden bir kavramdır.

2.1.1. Çilecilik ve Hazcılık Arasında Dünyayı Olumlama

> "Bence kapitalizm, ekonomik altyapı gibi bir şey değildir. İnsanlığı, onun niyet ve maksatlarını hiç hesaba katmadan düzenleyen, onları birbirinden ayırıp yeniden birleştiren bir güç, dinsel-türeyimsel (religion-generic) bir oluşumdur." (Karatani, 2008: 29)

Kapitalizm üzerine kapsamlı bir analiz tezin öncelikli amacı değildir. Ancak kapitalizmin kendisinden önceki ekonomik modellerle olan ilişkisi ve farklılığı kavranmadan modern tüketim kültürü ve toplumu ekseninde dinin ne türden bir ortamda varlığını inşa ettiği ve muhatap olduğunu; öznenin ne türden bir zihniyet kalıbıyla inşa edildiğini tespit etmek imkânsızdır. Kapitalizm birden fazla okumaya tabi tutulabilir ve bunların hiç birisi de konuyu tüketemez. Bu durum onun geçmişte kalan bir hikâye olmaktan ziyade canlı olan ve halen canlılığını muhafaza eden bir olgu olmasından kaynaklanır. Dolayısıyla, sadece teorik olarak değil aynı zamanda güncelde de kendini var etme biçimlerine bağlı olarak da geçmişi biteviye yeniden ve yeniden yazılan bir sistemdir. Tam da bu sebepten ötürü onun en temel özelliği nedir ve daha da önemlisi tezimiz açısından ne türden bir öneme sahiptir sorularını belli ölçülerde cevaplamamız gerekmektedir.

Kapitalizmin dini açıdan en belirgin özelliklerinden biri Charles Taylor'un belirttiği gibi şimdiyi ve buradayı ya da gündelik hayatı olumlaması ve bedeni gölge

fenomen olmaktan çıkartarak asıl haline getirmesidir. Taylor'un (2012: 323) cümleleriyle:

> "Bu "burjuva" etiğinin sosyal tabakalar arasında gözle görülür eşitleyici etkisi olmuştur. Aslında onun modern liberal toplumun oluşumundaki olağanüstü etkisi herkesçe bilinir. Nitekim eşitlik, evrensel haklar anlayışı, iş ahlakı idealleri ile cinsel aşkı ve aileyi yücelten anlayışları öne çıkaran modern liberal toplum on sekizinci asır ve sonrasındaki kurucu devrimlerle oluşmuştur. Gündelik yaşamın benimsenmesi olarak adlandırageldiğim şey modern kimliğin bir başka temel niteliğidir. Söz konusu devrimsel düşüncenin ana kolları, aynı zamanda en yüce saygınlığı çalışmada ve tabiatı yaşamın hizmetçisine dönüştürmede bulan üretici bir insanı modelini yüceltir; bahsettiğimiz "burjuva" etiği bunun örneklerinden biridir. Marksist teori bunun en iyi bilinen örneğidir; ancak bu anlayışın başka örnekleri de vardır."

Ancak bu noktada burjuvazinin reddi mirasta bulunarak ahlakının içinden çıktığı Kalvinist dini etiğe karşıt bir boyutta kendi etik ve estetik değerlerini hem inşa ettiği hem de gündelik hayatı sahip olduğu olanaklarla yeniden kurduğunu hatırlatmak gerekmektedir. Kapitalizm gündelik hayatı dönüştürme olanağına sadece piyasa ilişkileri çerçevesinde kavuşmuş değildir. Karl Polanyi'nin belirttiği gibi ulus devlet ve pazar ekonomisi ayrı bir biçimde ele alınabilecek olgular olmaktan ziyade piyasa toplumunun iki farklı boyutunu oluşturmaktadır (Polanyi, 2010). Dolayısıyla kapitalizm kendiliğinden ortaya çıkan doğal bir sistem değildir. Polanyi'nin ifadesiyle kapitalizmin slogan haline gelmiş ilkelerinden biri olan *laissez-faire* ile ilgili olarak belirttiği gibi "işler oluruna bırakılmış olsa, serbest piyasalar hiçbir zaman ortaya çıkamazlardı… laissez-faire'in kendisi de devlet tarafından uygulanmıştı" (Polanyi, 2010: 201). Kapitalizm hem ulus devlet idaresinde ortaya çıkan hem de ulus devleti mümkün kılan bir olgu olarak kavranmalıdır. Dolayısıyla kapitalizm hem piyasa ilişkilerini hem de siyasi alanı kapsayan bir olgu olarak bu iki alanın denetiminde gündelik yaşamın, MacIntyre'ın (2001a) pratik kavramını kullandığı biçimiyle, zihniyet ve eylemi bir arada bulunduran pratiğini inşa eder.

Kapitalizm, tarihsel kökeni bakımından dinsel bir mahiyete sahip olan katı bir çalışma disiplinini barındırır. Ancak Daniel Bell'in bu bağlamda kültürel bir çelişki (Bell, 1976: XXV-XXVI) olarak işaret ettiği gibi özellikle 20. yüzyıldaki türeviyle birlikte sınırsız bir eğlencenin kapılarını aralar. Calinescu'nun "pop-hedonizm" (Calinescu, 2010: 14) dediği bir olgu olarak anlık haz, sorumsuzluk ve eğlencenin

neredeyse hayatın nihai amacı olarak kurulmasına işaret etmektedir. Dolayısıyla kapitalizm kurumsal düzeyde hem rasyonel olarak araçsal-aklın egemenliğinde ortaya çıkan mekanik ve dakik bir işleyişe hem de iş dışı zamanın irrasyonel ya da bastırılmış olan duyguların sınırsız bir biçimde kışkırtılması sayesinde var olabilmektedir. Ekonomi eksenli olarak kurulan bu hayat biçimi geleneksel toplumlardaki gibi ekonomik alanı ahlakın ya da dinin bir uzantısı olarak kavramaz; durum daha çok tersidir. Bu noktada Buğra'nın piyasa toplumları veya kapitalist toplumlarla ilgili yaptığı şu tespit konunun temelini göstermesi açısından oldukça önemlidir:

> "Yani ekonomi, insanların maddi ihtiyaçlarını karşılamak üzere kurdukları üretim, dağıtım ve tüketim düzenine verilen addır. Piyasa toplumları dışındaki bütün toplumlarda, bu düzen toplumun içine yerleşmiştir (embedded) , ekonomi dışı amaçlar ve değerlere uyum sağlama durumundadır. Yalnızca çok özgün bir toplumsal örgütleniş oluşturan piyasa toplumlarında, ekonomi toplumun bütününden ayrışmış, özerklik kazanmış olarak karşımıza çıkar." (Buğra, 1995: 48-49)

Benzer bir biçimde modern ahlaki anlayışı sorguladığı kitabında Ross Poole (1993: 16-17) piyasa toplumlarının üç temel karakteristiğe sahip olduklarını vurgulamaktadır:

> "i. toplumsal işbölümü. İnsan isteklerinin karşılandığı çeşitli üretim faaliyetleri ayrı bireyler ya da birey grupları arasında bölünür (böylece bazıları buğday yetiştirir, bazıları ekmek yapar, bazıları bira imal eder vb.).
> ii. Özel mülkiyet ve sözleşmeye dair bir yasal çerçeve. Bu çerçeve içinde bireylerin sahip oldukları nesneler üzerinde tartışmasız haklan olduğu gibi, bu haklan başkalarına devretme hakkı da vardır.
> iii. Özçıkara dayalı davranışa yönelik bireysel bir eğilim."

Din ve ekonomi arasında kurulacak bir ilişki temelde iki makro çerçeve dâhilinde ele alınabilir. Bunlardan ilki makro düzeyde piyasa ilişkilerinin yapısal mahiyetini sorunsallaştırır. İkincisi ise mikro düzeyde gündelik hayatın işleyiş biçimine odaklanır. Bu çalışma açısından önemli olan husus mikro düzeydeki ilişki biçimi olduğu halde makro düzlemle alakalı olarak da temel bir hususun altını çizmek gerekmektedir. Bu durum makro ve mikro düzlemler arasında yapılan ayrımın hem geniş ölçüde analitik bir ayrım olmasından kaynaklanmaktadır hem de mikro düzlemde gerçekleşen ilişki biçimlerinin mahiyetinin ve alacağı doğrultunun büyük

ölçüde bu makro yapılar tarafından sınırı çizilen bir bağlam dâhilinde gerçekleşmesinden kaynaklanmaktadır.

Buğra ve Macpherson (1962) gibi iktisatçıların altını çizdiği gibi iktisadın insanı temel de varsayımsal bir insandır. Yani gerçekte karşılaşabileceğimiz türde bir varlık olmanın çok ötesinden rasyonelleştirilmiş ve bu bağlamda da neredeyse sadece mülkiyet eksenli olarak tanımlanan bir varlık konumundadır.

> "Piyasa ekonomisi ise, piyasa toplumuna özgü bir şeydir… Toplumsal amaçlar ve ilkeler, kültürel normlar, siyasal kaygılar, kimin ne üretip ne tüketeceğini, malların hangi koşullarda satılacağını belirlemekte etkisizleşiyorlar. Biz bu soruya cevap vermeye çalışırken, Adam Smith'in çalışmalarını büyük ölçüde etkilediklerini düşündüğümüz iki amaçtan yola çıkıyoruz. Bu amaçlardan birine, Smith'in "bilimsel" amacı, diğerine "siyasal-ahlaki" amacı adını verebileceğimizi düşündük. Siyasal-ahlaki amaç ise, piyasa ilişkilerinin özelliklerini yansıtan bir toplum idealine bağlı olarak tanımlanabiliyor." (Buğra, 1995: 16-17)

Burada dikkat edilmesi gereken husus iktisadın gerçek insanın dünyasını anlamak yerine onu kurduğunu ve hatta piyasaların bu gerçek dünyanın bir kopyası olarak işlev gördükleridir. Yani bir dünyayı anlamak ve kendi temellerini gözden geçirmek yerine bu dünyanın inşası ve onun yerine geçme daha önemli bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Kapitalizm ya da modern iktisadi düzen hem teori öncesi tahayyül dünyasının inşasında hem de teorik düzlemde inancın bağlamını değiştiren en önemli olgulardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kapitalizm basit bir biçimde ekonomik bir faaliyet türü olarak ele alınmaz. Walter Benjamin'in de savunduğu gibi o daha çok bir dinin özelliklerini sergiler ya da onun ifadesiyle "kapitalizm bir dindir" (Benjamin, 1996). Onun din oluşu hem söylemsel düzeyde hem de pratik düzlemde toplumların ve bireylerin zaman-mekân algılarını inşa etmede ve hayatın anlamıyla ilgili sorulara sadece teorik düzlemde değil aynı zamanda ve daha çok pratik alanda cevaplar üretmesinde aranmalıdır. Bu paralelde Hobbsbawm'ın da belirttiği gibi modern dönemlerde ekonomi her ne kadar mantık ve tutarlılık kurallarına tabi olma noktasında rasyonellik talebiyle yeniden inşa edildiyse bile o özellikle Batı dünyasında seküler teoloji olarak adlandırılabilecek bir teolojik dünya görüşünden hayat bulmuştur (Hobsbawm, 1995: 547-548). Kapitalizmin birkaç yüzyıla yayılan süreç içinde ortaya çıkan bir tarihsel olgu olarak kendi içinde safhaları olduğu bilinen bir gerçekliktir. Ancak gerek üretim merkezli on dokuzuncu yüzyıl

haliyle gerekse tüketim merkezli yirminci yüzyılın ikinci yarısındaki hali ve devamında ortaya çıkan tüketim toplumunda değişmeyen bir boyutu da bulunmaktadır. Onun kendi içinde dinsel bir haleye sahip oluşu dışında geleneksel dinlerin teolojilerini de değiştirdiğini belirtmemiz gerekmektedir. O bunu her zaman ve doğrudan Tanrı inancına yönelik müdahaleleri ile gerçekleştirmez. Kapitalizmin bu noktada ortaya çıkardığı temel yenilik ya da dönüşümün başladığı temel nokta bizlerin kendimiz ve yaşadığımız dünya hakkındaki kabullerimizi ve düşüncelerimizi dönüştürmesinde aranmalıdır. Bu eksende Britton ve Sedgwick ekonominin teolojik anlamı olduğunu savunurken bunun nedeninin onun "insanın varoluşunun anlamı, amacı ve algılanması ile ilgili hâkim çerçeveyi inşa etmesi" olduğunu belirtmektedirler (Britton ve Sedgwick, 2003: 9). Bu eksende kapitalizmin konumuz açısından en önemli boyutu onun kendisine has bir evreni sadece entelektüel ve ekonomik düzlemlerde değil insanoğlunun var oluşunu kuşatacak bir biçimde inşa etmesidir. Weber'in tabiriyle:

> "Bugünkü kapitalist ekonomik düzen bireylerin içine doğdukları ve teklere, en azından birey olarak, içinde yaşamaları gereken ve değişmez bir barınak sağlayan uçsuz bucaksız bir evrendir. Tekler alış veriş ilişkileri içinde oldukları sürece, onları ticari ilişkilerin kurallarına uymaya zorlar. Kendini bu kurallara uyduramayan ya da uydurmak istemeyen işçi nasıl sokağa atılırsa, bu kurallara karşı eylemde bulunan fabrika sahibi de ekonomik yaşamın dışına itilir" (Weber, 1999: 47).

Protestanlık en önemli katkısını yükselen burjuvazinin ihtiyaç duyduğu ahlaki meşruiyeti sağlayarak yapmıştır: Dünyevi işleri yapmak aynı zamanda Tanrı'ya hizmet etmektir (Frankl, 2003: 161). Dünyanın dinsel olana radikal bağlanışı sonarsında radikal bir kopuş sürecine girecektir ancak özelde Kalvinizm burjuvaziye kendi değerlerini kurmak için gerekli olan süreyi ve meşruiyeti sağlamıştır.

Diğer yandan söylemsel düzeyde kapitalizm kendisini maksimum fayda ve mutluluğu üretecek yegâne ekonomik ve toplumsal model olarak sunmaktadır. Bu durum reklamlardan, gündelik hayatın merkez odakları haline gelen tüketim mekânlarına kadar hem metaları hem de mekânı örgütlemesinde kapitalizmin temel meşruiyet söylemidir. Ancak Poole'un belirttiği gibi sistemin sürekli üretiminin temel hedefi tüketimdir ve bu da ancak mutluluğun ötelenmesi ile mümkün hale gelmektedir.

Kapitalizm bu noktada kendisi açısından sağlanması hem yıkım olacak hem de o var olduğu sürece gerçekleşmesi imkânsız bir teklifle kendisini sürekli hal getirmektedir.

Bunu Manheim'in (2002) kavramlarını kullanarak belirtecek olursak kapitalizmin farklı toplumsal kesimler veya zamanlarda hem toplumsal hem de psikolojik boyutlarıyla ideoloji ve ütopya rolünü aynı anda üstlenmesinden kaynaklanır. Böylece o imkânsız vaatlerine rağmen ütopik olma karakterini ya da kurtarıcılık iddiasını sürdürerek varlığını devam ettirir.

> "Eğer isteğin tatmini mutluluk sayılırsa, o vakit kapitalizm mutlulukta bir artış vaat ediyor gibidir. Birinci bölümde ele alınan basit piyasa ekonomisinde olduğu gibi bir tür yararcılık kapitalist üretime bir gerekçe isnat eder. Ama bu isnat bir kez daha yüzeyseldir. Eğer bireyin sabit miktarda istekleri olaydı ve bu istekler kapitalist üretim tarafından giderek artan oranlarda tatmin ediciydi, kapitalizmin mutlulukta bir artış sağladığını savunmak makul olabilirdi" (Poole, 1993: 53).

Kapitalizm, Deleuze ve Guitarri ikilisinin kavramsallaştırmasıyla, bir arzu makinesidir. Ancak ve aynı zamanda bu başka alanlara karşı bir arzusuzluk da doğurur. "...Makineleşmiş, düzenlenmiş, düzenlenmekte olan arzu vardır" ve kapitalizmin inşa ettiği toplumsallığın temel karakteristikleri olan "usçuluk, verimlilik gibi düzenleme kavramları" (Deleuze ve Guattari, 1990: 118) tutku ve arzu biçimleri ve nesnelerini de inşa ederek var olurlar. Kapitalizm daha önce de vurgulandığı gibi bu açıdan çelişkiler ve paradokslar sistemidir. Bu çelişki ve paradoksları entelektüel zeminde ve tarihin doğal akışı içinde taşınamaz görenler kapitalizmin sonunu öngörürler hâlbuki sistem tam da bu çelişkiler üzerinden kendisini var eden özneler aracılığıyla sürekliliğini sağlamaktadır.

2.1.2. Kapitalizm ve Din: Kapitalin ve Bireyin Merkeziliği

> "Kapitalizm… artık tüm yaşamın asıl hedeflerden yoksun örgütleneceğinin ilanıdır. Bu tür etkinliklerde önemli olan sanki keyif almaktan çok keyfin telaşlı hareketliliği, örgütlenmesidir… Yerleşik burjuva düzeni aklı bütünüyle işlevselleştirmiştir. Akıl amaçsız bir amaçsallığa dönüşmüş ve tam da bu yüzden her türden amaca hazır hale gelmiştir." (Adorno ve Horkheimer, 2010: 124)

Modern düzen iki boyut üzerinden kendisini kuran bir süreç olarak okunmalıdır. Bunlardan ilki bireyin ya da otonom öznenin ortaya çıkışıdır. Diğeri buna paralel olarak veya bunu mümkün kılan toplum fikrinin ortaya çıkmasıdır. Bunlardan biri "bağsızlığı" (Taylor, 2012) merkeze aldığı oranda bireyi toplumun önüne çıkartılması anlamına gelirken diğeri de bu bireylerin varlık sahnesinde görünür olmasını temin eden bir baskı aracı olarak yorumlanabilecek bir özne üretim mekanizması olarak toplumun ortaya çıkmasıdır. Modern bireyciliğin kökeninde bireyin otonomiye sahip bölünemez bir bütünlüğe sahip, kendi içinde kapalı ve bu açıdan da diğer bireylerden farklı olan bir *öz* olarak kabul edilmesi düşüncesi yatmaktadır (Elias, 2001: 156). Otonomi ve farklılık modern bireycilik düşüncesini tahayyül boyutuyla mümkün kılan idealler ya da sağduyulaştırılmış ideolojiler olarak okunmalıdır. Gündelik yaşantı ve kamusal düşüncede sağduyulaştırılmış bu kabuller reel boyutta ulus devlet ve piyasanın ürettiği söylem düzlemleri ve buna dayalı pratikler ekseninde modern bireycilik düşüncesi çelişik bir boyuta sahiptir. Bu çelişki durum modern toplumların rasyonelleştirilmiş düzenlerinden ve bunu bireye dayatan kurumsal yapılarından kaynaklanmaktadır. Tanrısal düzenin yerini seküler düzen almıştır; kul kelimesi yerine özne kelimesi kullanılmaktadır ancak sorun hâlâ ve yine de bireyin kaderini kime teslim edeceği ya da hayatını hangi temel ölçütlere göre düzenleyeceği sorunudur. Ritzer bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

> "Biçimsel akılcılık nedir? Weber'e göre biçimsel akılcılık, insanların belirli bir amaç için optimum araç arayışının kurallar, yönetmelikler ve daha büyük toplumsal yapılar tarafından biçimlenmesidir. Verili bir hedefe ulaşmada en iyi aracın seçilmesi için bireyler kendi araçlarıyla baş başa bırakılmaz… Bunun sonucunda artık bir amaç için optimum araçları kendi başlarına keşfetmek zorunda değillerdi; tam tersine optimum araçlar zaten keşfedilmiş ve kurallar, yönetmelikler ve yapılarda kurumsallaştırılmıştı. İnsanların bunlara uyması yeterliydi. Öyleyse, rasyonelliğin önemli bir boyutu da bireylere, amaçlara yönelik araç seçiminde çok az olanak tanımasıdır" (Ritzer, 2011: 48-49).

Bu eksende hem bir ideal hem de bir söylem olarak toplumun karşısında konumlanan otonom birey düşüncesi gerek olgusal ve siyasal gerekse felsefi ve ahlaki açılardan farklı ülkelerde farklı izleklerle inşa edilmiştir. Ancak bu ideali mümkün kılan sürecin başında kapitalizmi de doğuran süreçler bulunmaktadır. Macfarlane'nin altını çizdiği gibi bireyciliği mümkün kılan koşullar aynı zamanda büyük bir zihinsel

dönüşümün yaşandığı bir sürece göndermede bulunur. Bu zihinsel dönüşümün ise 16. ve 19. yüzyıllar arası dönemde batıda özellikle de İngiltere'de ortaya çıktığı ve bu gelişme sonucunda gerek kan gerekse inanç bağına dayalı cemaatlerin egemen olduğu kapalı sistemlerin yerine modern kapitalist sistemin geçtiği kabul edilmektedir (Macfarlane, 1993: 155). Bu süreç aynı zamanda rasyonelleşme ya da sosyal bilimler literatüründe çokça kullanıldığı gibi araçsal aklın egemenliğiyle mümkün hâle gelmiştir. Modernliğin rasyonelliği ve araçsal aklın egemenliği bürokrasi ve piyasa ilişkileri çerçevesinde bireyi ikame edilebilir bir unsur olarak konumlarken aynı zamanda siyasal söylem ve toplumsal tahayyül noktasında bireysel otonomi ve bireyin biricikliliğini vurgulamaktadır (Asad, 2013: 24-25). Bu çelişki modernliğin karakteristik yönlerinden biridir.

Harvey'in modern mimari ve mülkiyet ilişkisiyle ilgili verdiği bir örnek, modern toplumlarda rasyonelliğin mi mülkiyet ilişkilerini mi önce geldiğini sorunsallaştırılması gerektiğini ima etmektedir:

> "...Yüksek modernizmin asıl ters yüzü, insanlığın bütün özlemlerini cisimleştirmeye yeterli bir efsane olarak etkin makineye tapınmanın yeniden su üstüne çıkması biçimi altında, tekelci bürokratik iktidar ve rasyonalitenin gizliden gizliye kutsanmasında yatıyordu. Mimarlıkta ve planlamada bu, süsten ve kişiselleşmiş tasarımdan kaçınma biçiminde ortaya çıkıyordu. Bu, öyle noktalara varıyordu ki, toplu konutlarda kiracıların kişisel ihtiyaçlarını karşılamak üzere çevreyi değiştirmelerine izin verilmiyordu; Le Corbusier'in yaptığı Pavillon Suisse adlı öğrenci yurdunda, mimar estetik nedenlerle perde takılmasına izin vermediği için öğrenciler, yazları pişiyorlardı." (Harvey, 1997: 51)

Bireysel mülkiyet düşüncesi ve onu mümkün kılan toplumsal yapılar aynı zamanda günümüzde anladığımız anlamda modernliğin rasyonalitesini kuran yapılardır. Dolayısıyla ikisi arasında öncelik ve sonralık ilişkisinden ziyade bir aradalık ilişkisi mevcuttur. Ancak bu durum her zaman için tartışmasız bir biçimde kabul edilen bir hakikat değildir. [29] Bu noktada en açık örneklerden biri Auguste Comte'un teknokratlar yönetimini (Wernick, 2003: 11) savunmasıdır. Bu bireysel

[29] Bu noktada en açık örneklerden biri Auguste Comte'un teknokratlar yönetimini (Wernick, 2003: 11) savunmasıdır. Bu bireysel mülkiyeti toplumsal ilişkilerin merkezine yerleştiren kapitalizmin zıddına soyut entelektüel aklın merkeziliğini savunan bir düşüncedir. Yine benzer bir biçimde Marksizm de bu noktada farklı bir arayışın ifadesi olarak bireysel mülkiyeti yabancılaşmanın en temel sebeplerinden biri kabul eder ve onu temelde ahlaki bir sorun (Karatani, 2008: 158) olarak aşmanın gerekliliğine işaret eder.

mülkiyeti toplumsal ilişkilerin merkezine yerleştiren kapitalizmin zıddına soyut entelektüel aklın merkeziliğini savunan bir düşüncedir. Yine benzer bir biçimde Marksizm de bu noktada farklı bir arayışın ifadesi olarak bireysel mülkiyeti yabancılaşmanın en temel sebeplerinden biri kabul eder ve onu temelde ahlaki bir sorun (Karatani, 2008: 158) olarak aşmanın gerekliliğine işaret eder. Modernlik bu açıdan hem bir takım zihinsel ve kurumsal değişimlerin hem de çeşitli düzeylerdeki çatışmaların sonucunda ortaya çıkan bir süreç olarak kavranmalıdır. Ze'evi'nin tespitiyle, modernitenin en temel ve tartışmasız özellikleri aşağıdaki gibi sıralanabilir.

> "Birincisi kurumsal boyuttur: Moderniteye geçiş, devlet, ordu, eğitim sistemi, hukuk-yargı sistemi ve aile gibi kurumların başlıca kümelenmelerinin karakterinde görünür ve kritik bir değişime neden olmuştur. Bu değişiklik, her kurumda ayrı ayrı gerçekleşmemiştir. Bir kümedeki değişiklikler diğerlerini de etkilemiş ve kurumlar-arası etkileşim yollarını değişimin kendisi kadar önemli hale getirmiştir. Bu nedenle, devlet ile aile arasındaki veya ordu ile birey arasındaki ilişkilerin değişmesi kritik dönüşüm noktalarıdır. Nadiren tartışılan ve birinci temel özellik ile ayrılmaz olan modernliğin diğer yönü, epistemolojideki değişim ya da insanların dünyayı ve içindeki şeyleri algılama biçimidir. Açıkçası bu değişimin yönü ve yoğunluğu doğrusal ya da basit değildir ve homojen olmaktan uzak biçimde çok yönlüdür. Bu değişim moderniteye geçiş yolunda - gelişmiş ve gelişmemiş- tüm toplumların alamet-i farikasıdır." (Ze'evi, 2004: 76)

Modernlik dolayısıyla kurumsal ve epistemolojik değişimlerin birbirini kurduğu ve sürdürdüğü büyük bir akıntıdır. Bu akıntının ana yatağı ise geçmiş veya gelenekle mücadele sonucu inşa edilen farklı yoğunluklar ve ivmelerle de olsa ana istikamet olarak hümanist dünya görüşünden beslenen bir mahiyete sahiptir. Yeğenoğlu da benzer bir noktayı sömürgeciliği farklı bir bağlamda şu şekilde ifade etmektedir:

> "Modem özne düşüncesi… en incelikli ifadesini Descartes'in iyi bilinen şu cümlesinde bulur: "Düşünüyorum, o halde varım." Epistemolojik olarak özne, bilen özne olarak, bilinecek ve kontrol edilecek bir nesneye karşıt olarak veya bir nesne karşısında kurulur. Özne aynı zamanda nedensel veya sorumlu ajan olarak, "ego" veya "ben" olarak dünyanın ve kendi eylemlerinin merkezi veya kaynağı olarak düşünülür… "İnsan" felsefi kategorisinin toplumsal referansı hümanist Aydınlanmam söylem tarafından hegemonik olarak kurulan Avrupalı beyaz erkek… ve burjuva[dır]… Bu tarihsel Özneyi "hükümran" ve "evrensel" olarak kuran soyut süreçleri dikkatimizden kaçırmamalıyız. Farklı bir öznelik anlayışı, özellikle etik bir konumun gerektirdiği eyleyici nosyonu açısından

> düşünüldüğünde, ancak ötekiliğin kuruculuğunu dikkate aldığımızda geliştirilebilir" (Yeğenoğlu, 2003: 13-14).

Dolayısıyla modern düzlemde ortaya çıkan otonom birey ideli ve bireyi kuran/aşan/yapılandıran toplumsallık fikri arasında yüzeysel bakıldığında çelişki gibi görünen şey aslında modernin tarihsel doğasından kaynaklanır. Bu durum bir yandan modern toplumun ortaya çıkmasını ve devam etmesini temin eden temel diyalektiği sağlamaktadır. Ya da diğer bir ifadeyle atomik birey idealiyle ayakta kalabilecek bir toplum modelinin bulunması imkânsızdır. Diğer yandan otonom birey ideali temel olarak teolojik dünya görüşünün kulluk eksenli tanımlanan özne görüşünün karşısında konumlanan ve bunu aşmayı talep eden bir hümanizme yaslanır. Yani bu özne ideali aktüel bir durumun ifadesi olmaktan ziyade dinsel dünya görüşün karşısında konumlanan yeni dönemin kendisini inşa edeceği bir başlangıç noktasıdır. Bishop'un kendisini bir kopuş ve sürekli yenilenme olarak inşa eden modern bilinç ve toplumsal düzenle ilgili olarak aşağıda yaptığı tespitler tezimiz açısından modernliğin tüketim toplumu çerçevesinde gündelik hayatı ve tahayyül dünyasını statikleştiren boyutunu görmemizi temin etmektedir. Bu durumu, Riyan Bishop, Baudrillard üzerinden aşağıdaki paragraftaki gibi betimlemektedir.

> "Kavranması zor ve anlamı değişken bir terim olarak Modernlik… birkaç büyük eğilimi ifade eder: Bunlar, ekonomide görülen feodalizmden merkantilizme oradan kapitalizme geçiş süreçleri, öznenin ve insanın merkezi siyasi ve tarihi kategoriler olarak ortaya çıkışı, Batıda giderek artan oranda toplumun sekülerleşmesi, bilimin doğayı pasif şekilde betimlemekten onu insanın yararına inşa etmesi (ki bu teknolojinin öne çıkmasını da içerir), kentleşme ve endüstriyel üretimin artışı, tüketim kültürü, farklı iletişim araçlarının ortaya çıkışı, inovasyon ve ilerlemenin yüceltilmesi ve toplumsal tabakalaşma ve siyasi sistemlerde görülen toptan değişimler gibi pek çok avantajı vardır. Devrimler, Modernitenin tarihsel çağına işaret etmektedir. Düşünce, temsil, işaretler, imgeler ve nesnelerin devrimi olarak adlandırabileceğimiz bir süreç bu... Bununla birlikte, modernitenin nimetleri her zaman karışıktı. Modernlik kendinde öz-düşünümsellik ve eleştiri ruhunu içermektedir. Başka bir deyişle, beklenen her devrim, yerini alacağı şey kadar sabit ve saçma olabilir. Devrimin ilk amacı başka herhangi bir devrimci fikir ya da imkânın durdurulmasını sağlamaktır. Devrimci ruhun sembolü olan modernite, ironik bir şekilde, üniter vizyonunu dünyaya dayatmayı ve onu kendi yansıması olarak kurmayı hedeflemektedir. Baudrillard, 'Modernlik, tam olarak ne sosyolojik ne siyasi ne de tarihi bir kavram değildir' diye yazmakta ve şöyle devam etmektedir: 'Bu, kendisini geleneğe karşı konumlayan bir medeniyetin karakteristik bir özelliğidir'" (Bishop, 2010: 132).

Modernliğin temel karakteristiği verili olanın ya da tevarüs edilenin radikal eleştirisi ve yeniden inşasına dayalı olarak ortaya çıkan Devrimci ruhta aranmalıdır. Bishop'un işaret ettiği husus budur. Modernite devrimci özelliğini salt biçimde siyasal, düşünsel ve ahlaki temeller üzerine inşa etmemektedir. Onun devrimci özelliğini sağlayan husus Kapitalist toplumsal ve iktisadi yapının ortaya çıkmasıdır. Dolayısıyla dinle kurulan ilişkiyi gerek pratik gerekse bilişsel düzlemde kapitalizm üzerine analiz yapmadan anlamak olası değildir. Diğer bir ifadeyle, kapitalizm tanımlamasından bağımsız bir din-sekülerleşme okuması yapmak mümkün değildir. Üç anlamda, a) ideoloji olarak gördüğü işlev, b) kapitalizmin doğasına içkin olan epistemik süreçler sonucu öneminin azalması, c) gelecekteki sosyalist düzende kapitalist çelişkilerin aşılması sonucu toplumsal zemin ve epistemik süreçlerde yok olması. Diğer yandan kurumsal farklılaşmanın sonucunda dinin toplumsal yeniden üretim noktasında, ahlaki düzen, ekonomik düzen, cinsel ahlak vb. hususlarda devre dışı kalması sekülerleşmenin en temel sebeplerinden birini oluşturmaktadır.

Bu noktada geleneksel olarak miras alınmış değerler veya güçlü ahlaki kodlar, fakirlere yardım etmek gibi, yeni bir rasyonellik dalgası altında a-moral sahaya itilerek insanlar arası ilişkinin gerek pratik gerekse bilşsel doğasında radikal bir dönüşümün temeli atılmış olur. Yani doğrudan ahlak dışına itilmezler, daha çok ahlakın konusu olmaktan çıkarılırlar. Başörtüsü, insan hakları ve kadının ezilmesi olarak okunduğunda ahlak dışına itilmiş olmaktaydı. Bu ise tepki uyandıran ve karşı performatif eylemleri tetikleyen bir boyuta sahipti. Başörtülü olmak ve ahlaki örnek olmak üzerinden kurulan ilki gibi. Bu noktada başörtüsünün bir simge olarak ifade ettiği anlam onu hem seküler siyasetler için hem de piyasa ilişkileri çerçevesinde tüketim nesnesi olma noktasında sıkıntılı bir dünyanın temsilcisi olarak konumlamaya yetmektedir. Bu açıdan hem siyaset hem de piyasalar ilk elde başörtüsü ve diğer dini olguları ilk elden dışlama siyaseti ve pratiği. Çerçevesinde görünmez kılarlarken; piyasadan başlamak üzere bu olguların ve görünürlüklülerin ehlileştirilmesi sonrası belli ölçülerde siyasi alanda da görünür olmayı başarmışlardır. Yani mekanizma dini olgu ve görünürlülüklerin yeni baştan ve geleneksel anlam sahalarından yalıtılarak gündelik hayatta inşa edilmesi sonrası normalleştirilerek ya da seküler zihniyet açısından doğallaştırılarak kamusal alana dahil edilmesi üzerinden dönmektedir. Göle'nin Fransa'daki başörtüsü yasakları ve bununla ilgili tartışmalar hakkındaki satırlarında

başörtüsünün neden bu kadar büyük bir sorun teşkil ettiğiyle ilgili şu tespiti tam da belirttiğimiz bu hususu örneklemektedir. Göle'ye göre genel olarak modern toplumlarda özelde ise katı seküler bir politikanın hüküm sürdüğü Fransa'da "başörtüsünün böyle güçlü bir gösterge haline gelmesinin sebebi, toplumsal cinsiyet, mekân ve kültürlerarası meseleler (daha doğrusu, kültürel farklılığın Batı'nın Aydınlanma modeline dışsal olması anlamında medeniyet meseleleri) etrafında süren çok katmanlı çatışma alanının tek bir simgede toplanmış olmasıydı. Bu simge İslam dininin güçlü bir görsel veçhesine, İslam'ın bir yandan özneye ilişkin mana bütünlüğüne, öte yandan kamusal alandaki algısına dikkatleri çekmektedir" (Göle, 2012: 53).

Ancak normalleşme ya da sisteme dahil olma süreciyle birlikte, tüketim sistemi etrafında bu mevzu farklı bir biçimde bireyi esas alan liberal bir zeminde ilk elde din ötesi bir kişisel tercih sonrasında ise yaşam tarzı olarak aşkın anlamlarından soyutlanarak ya da modalaştırılarak meydan okuyucu ve sistem dışı durumundan çıkartılmıştır. Moda, ahlakilikten sıyrılmış ve kendini ifade etmenin yapılandırılmış biçimi olarak simgesel ve sembolik bir düzen inşa etmektedir. Sürecin sonunda ahlaki ve siyasi taleplerinden soyutlanmış ve bireysel inancın nesnesi haline gelmiş bir dini algı ortaya çıkmaktadır. Böylece din Tanrı ekseninde özne pozisyonundan, inanan merkezde olmak üzere nesne düzeyine inmiş olmaktadır. Bireyin merkezde olduğu bu yapı cemaatin merkezde olduğu eski toplumsal yapı, gelenek ve kurumsallaşmaların altını oyan, bu boyuttaki simgesel evreni tek boynuzlu at gibi sadece etiket düzeyinde ve zihni dünyada yaşatan bir mahiyette din veya dindarlık biçimleri ortaya çıkmaktadır.

Bu noktada Walter Benjamin'in kapitalizm ve din arasında kurduğu ilişkinin dönemi itibarıyla ayrıksı olan mahiyetinin altı çizilmelidir. Benjamin'e göre Kapitalizm Weber'in savunduğu gibi dünyayı mitsel veya büyüsel olandan arındırmadan öte inşa ettiği yenidünyayı farklı bir biçimde de olsa yeniden büyülemiştir. Bu boyutuyla da Kapitalizm Weber'in savunduğu gibi sadece dinsel bir kökene sahip olan ancak onu geride bırakan total bir örgütlenme biçimi değil bizzat geride bıraktığı dinin yerini alan yeni bir dinsellik biçimidir. Benjamin (1996: 288-289) kapitalizmin bir din olarak üç temel vasfı olduğunu savunmaktadır. Bunlardan ilki kapitalizmin bir kült olarak salt bir biçimde kapitale olan tapınma olgusundan neşet

eden ve faydacı etiğin temel teoloji sayılabileceği bir dindir. Kapitalizm bu noktada yerini aldığı Hıristiyanlıktan ziyade pagan kültlerine daha çok benzemektedir. Bu benzerlik onun ilahi bir doktrine ve amaca sahip olmaması ve kapitalist üretim, tüketim, yatırım ve kâr pratiklerinin amacının aşkın referanslardan yalıtık bir biçimde kendi içlerinde olmasından kaynaklanmaktadır (Löwy, 2009: 62). İkinci özellik kapitalizmin haftanın her bir gününü dolayısıyla hayatın tamamını bu tapınmaya bağlı olarak inşa etmesi ve kendisini her yer ve zamanda göstermesidir. Kült olarak kapitalizmin bu karakteri aynı zamanda mirasçısı olduğu Hıristiyan teolojiden farklı olarak kefaret doktrinini dışlayan bir ebedi suçluluk ve sorumluluk teolojisiyle kendisini dayatması anlamına gelmektedir. Susan Buck-Morss'un tespit ettiği gibi Benjamin'in modernlikle ilgili okuma biçimi, rasyonelleşmenin ya da ölçülebilir hale gelmenin başat özelliği olduğu kapitalist üretim, değişim ve tüketim biçimlerinin "toplumsal dünyada bir yeniden-büyülenme yarattığı ve bunun aracılığıyla, "*mitik güçleri yeniden harekete geçirdiği" yönündedir*" (Buck-Morss, 2010: 279). Benjamin'in sekülerleşme tartışmalarında mutlaka dikkate alınması gereken en önemli tespiti ise, kapitalizmin Nietzschevari kehanetle belirtecek olursak Tanrı'nın ölümünden ziyade Tanrı'nın insan varlığının ya da var oluş koşullarının bir parçası haline getirilerek (Benjamin, 1996: 289) varlığının paranteze alındığı ya da Tanrı tasavvurunun bu eksende yeniden üretildiğine yönelik vurgusudur. Bu durum hem sistem olarak kapitalizm hem de dini bilincin din ve gelenekle kurduğu ilişkide işlevselliğin ve bireyin merkezde olduğu yeni durumun bir ifadesi olarak anlaşılmalıdır. Modernlikle birlikte din yok olmaz; sistem bir din olarak kendisini dayatır ve geçmişin doğal mirasçısı olarak kendisini meşrulaştırır.

John Gray, ABD gibi gelişmiş ülkelerdeki yüksek suç oranlarından hareketle toplumsal sermaye ve ahlaki düzen noktalarında kapitalizmin ve onun öngördüğü rasyonel birey tipinin aslında imkânsızı talep etmek olduğunu savunmaktadır. Fukuya'manın satırlarıyla: "Bencilliği ahlaki yükümlülüğün önüne koyarak ve kendisini teknolojik olarak sürekli yenileyerek insan topluluklarında yüzyıllar içerisinde oluşturulmuş bağları yok eder ve bu topluluklarda toplumsal uyuşma zemini olarak bencillikten başka bir şey kalmaz." (Fukuyama, 2009: 322) Kapitalizmin bu bağlamda diğer bir açmazı Richard Sennett'in (2009) kapitalizmin kültürel çelişkisi olarak kavramsallaştırdığı, finans dolayımında ve üretim ilişkileri bağlamında bir

yandan çileci ideal olarak tasarrufun önerilmesi, diğer yandan hedonist bir ahlak olarak tüketimin mitik bir katmana yükseltilmesidir.

Tüketim toplumunda hâkim olan ideoloji karar alma süreçlerinin kendi içinde kapalı bir öz kabul edilen bireyde temellendirilmesidir. Bireyin mutlak egemenliği düşüncesine dayalı bu ideoloji dinlerin bireyin arzuya, duyguya dayalı tercihleri dışında bir dış ölçüte göre hayatını inşa etmesini talep eden genel tavırlarıyla uzlaşmaz. Aynı şekilde, söz konusu ideoloji İslam'ın hem cemaatsel ahlaki taleplerinin (Godazgar, 2007: 394) hem de İslam'da kişinin egemen kabul edilmesinden ziyade kul[30] kabul edilmesini gerektiren birey-Allah arasında kurulan ilişkinin de dışında bir gerçekliğe işaret etmektedir. Bu noktada hem geleneksel dinlere uydurulması imkânsız bir sosyal gerçeklik ortaya çıkmakta hem de dinin bu bağlamda gerek kurumsal gerekse teolojik ve söylemsel noktalarda özünü muhafaza ederek varlığını devam ettirmesi gittikçe imkânsız hale gelmektedir. Campbell'in ironik bir biçimde ifade ettiği gibi din adamlarının ve eski tarz rehberlerin yerini tüketim dünyasında rehberlik edecek gurular almakta ve bunlar her bireyin "*kendi sonsuz doğrusunu*" keşfetmesine yardım ederek bireylerin gerçekte ne istediklerinin ve arzuladıklarının "*farkına varmalarını*" sağlamaktadırlar (Campbell, 2004: 28-29). Yeni rehberler Charles Taylor'un hayatın anlamını tayin eden referans çerçevelerinin içkinleşmesi (Taylor C. , 2014: 631 vd.) olarak adlandırdığı sürecin inşa edilmesi ve sürdürülmesini sağlarlar. Böylece Weber'in kullandığı anlamda **ethos**un yani bir toplumda hâkim olan ve belli bir sosyal statü grubu tarafından taşınan/temsil edilen zihinsel kodların ve davranışsal kalıpların (Bendix, 1998: 195) değişmesi, dönüştürülmesi ve yeniden inşası mümkün hale gelir. Dinin genel anlamda dönüşümünün yanı sıra sekülerleşme kurumsal farklılaşmaya bağlı olarak dinsel otoritenin belli bir toplumda kapladığı alanın sınırlarının daralması anlamında da gelmektedir (Chaves, 1994). Bu dini temsil eden aktörlerin egemenlik alanlarının daralması anlamına geldiği gibi toplumsal alanda yeni aktörler grubunun bu egemenliği devraldığı sonucu da çıkmaktadır.

[30] İslam'ın kulluk anlayışı hem ahlaki hem de siyasal ve hukuki bir zemine yaslanmaktadır. Söz konusu kulluk anlayışı ahlakın ve hukukun örtüştürülmesi yoluyla hem ahlaki-toplumsal hem de siyasal-toplumsal bir gerçeklik inşa etmeye dayalıdır. Bu çerçevede, şeriatın modern hukuk nosyonundan farklı bir biçimde yasal olanı aşarak ahlaki alanı da kuşattığı vurgulanmalıdır. Geleneksel dönemler içinde neredeyse tüm dinlerde gözlemlenen ancak özellikle İslam tecrübesi dikkate alındığında oldukça açık bir durum olarak ahlaki, hukuki ve dini olan arasında oldukça sıkı bir bağ bulunmaktadır (Arskal, 2008: 1-11).

Tüketime dayalı ortaya çıkan özne sadece genel boyutuyla dinsel ahlakın değil aynı zamanda modernliğin özellikle de Kantçı etiğin otonom ve rasyonel ahlaki öznesini de sorunlu hale getirmektedir. Dolayısıyla hem dinsel ahlak hem de Aydınlanma'dan ilhamını alan ahlak tüketim toplumunda sorunlu hale gelmektedir. Daniel Bell'in kapitalizmin kültürel çelişkisi olarak adlandırdığı olgu, bu doğrultuda, ahlakın değişen doğasına ve pratiğine gönderme yapmaktadır. Rasyonel olma talebiyle birlikte hedonist olmanın ahlaki bir ilke olarak inşa edilmesi söz konusu çelişkinin özünü oluşturmaktadır (Bell, 1976). Dolayısıyla hem ahlakın kurumsal var oluş biçimi hem de ahlaka dair söylemler ve pratiklerde radikal bir dönüşüm gerçekleşmiştir. Campbell bunu Romantik hareketin etik taleplerinin hazcı/hedonist bir biçimde tüketim toplumunda yeniden üretilmesi olarak yorumlamaktadır (Campbell, C., 2000: 6-7). MacIntyre ise söz konusu durumun duygucu ya da dışavurumcu bir çerçevede bireyin duygularına ya da beğenilerine indirgenmiş bir ahlaka işaret ettiğini belirtmektedir (MacIntyre, 2001a: 28-30).

2.3. Bilimsel Dünya Görüşü: Teolojinin Düşüşü

Bilimsel olma ideali hem modern düşüncenin ayırt edici karakteristiğidir hem de modernlik içinde ortaya çıkan muhalefet biçimlerinin kendi haklılıklarını inşa etmede kullandıkları söylemin temel biçimini oluşturur. Bu yönüyle de bilim geleneksel toplumlardaki teolojinin yerini alırken hem bir iktidar kurma hem de bir muhalefet ve karşı gerçeklik kurma aracına dönüşür. Bu, kendi içinde paradoksal bir durum olmaktan ziyade yeni dönemin geçerli bilişsel ve aksiyolojik meta-çerçevesinin belli bir bilimsellik söylemi ve dili etrafında inşa edildiğini göstermesi açısından önemlidir. Wallerstein'in kullandığı anlamda "bildiğimiz dünyanın" (Wallerstein, 2000) yani biz modernler için doğallaştırılmış gerçekliğin ortaya çıkışı, bilimin salt bir biçimde fizik dünyayla ilgilenmesini aşan biçimde ampirizm ve pozitivizm[31] yoluyla

[31] Günümüzde neredeyse ortak bir koro halinde pozitivizmin oldukça kaba biçimde ifade bulmuş erken versiyonuna karşı entelektüel bir karşı çıkış bulunmaktadır. Bu eleştirilerin temel dayanak noktaları hem pozitivizmin kendisini temellendirmekten yoksun bir başlangıç noktası seçerek katı deneysel ve determinist bir tutum takınmasının çelişik olduğuna işaret eder hem de onun herhangi bir siyasi programa dönüştürülemeyecek kadar indirgemeci bir insan doğasına yaslandığını savunur. Ancak bunlar pozitivizmin temel ön kabulüyle ilgili bir eleştiri taşımamanın ötesinde bu tespiti aynıyla kabul

hem bir tarih okuması inşa etmesi hem de geçerli bilgi ve buna bağlı meşru pratikleri/kanıtları inşa etmede, paradigmatik bir olgu olarak geleneksel düzenin karşısına konumlanmasıyla mümkün hâle gelmiştir.

Bilimin modern dönemlerdeki rolünü daha net bir biçimde görülmesini sağlayacak olan *felsefi duruş*, aynı zamanda tüketim toplumu ve din arasında kurulacak herhangi bir bağın ya da yapılacak analizin dikkate alması gereken bir boyuta sahiptir. Bu boyut zihin ve gerçeklik arasındaki ilişkinin mahiyetinin ne türden bir temel kalkış noktası ile kavranması gerektiğine işaret etmektedir. Will Durant'ın Kant'ı yorumlarken işaret ettiği gibi uyarıcıların düzenlenmiş biçimi, duyumu; duyumların düzenlenmiş biçimi, algılamayı; algılamaların düzenlenmiş biçimi, kavramayı; kavramanın düzenlemiş biçimi, bilgiyi; bilginin düzenlenmiş biçimi, bilimi oluştururken yaşamın düzenlenmesi ise bilgeliği oluşturmaktadır (Durant, 1927: 295-296). Tüm bunları anlamlı kılan ya da mümkün kılan ise yönelinen amaç ya da öznenin iradesidir. O halde bilimin yeni bilme tarzı olması hem yöneldiği amaç bakımından hem de tek tek bireyleri aşan bir katmanda analiz edilmesi gereken bir biçimde *çağın büyük kurucu öznesinde* ya da Hegelci anlamda *çağın ruhunda* aranmalıdır.

Bu çerçevede bilim kendi başına bir ideal ya da dil kurmaktan ziyade Batıda vuku bulan *"büyük dönüşüm"* (Hazard, 1981) sonucunda farklı kurumlar ve süreçlerde ortaya çıkan ve kurumsal anlamda Katolik Kilisesinin temsil ettiği *dini ideal* ve *dile* karşı hem bir muhalefet kaldıracı olarak hem de yeni duruma meşruiyet sağlayan temel bir olgu olarak kavranmalıdır. Dolayısıyla hem hayata hem de hayatın içindeki olgulara bütünlüğünü sağlayan *kurucu irade* modern dönemler için öz biçimiyle seküler bir dünyada bulunma hâlidir. Kapitalist modernliğin en etkili analiz ve eleştirisini geliştiren Karl Marks'la ilgili olarak Paul Johnson'un (2008: 77-78) değerlendirmeleri bu durumu örneklendirmektedir:

> "Marx, zamanının çocuğu yani 19. yüzyıl ortalarının çocuğu ve Marksizmin de taşıdığı bilimsellik iddiasıyla tipik bir 19. yüzyıl felsefecisiydi. "Bilimsellik" Marx'ın kabul görmesini sağlayan en önemli ifadeydi ve alışkanlık olarak bunu kendisini düşmanlarından ayırt etmek için kullanıyordu. O ve eserleri "bilimseldi", diğerleriyse değildi. Darwin'in evrim teorisine benzer

eden ya da bunu merkeze alan bir mahiyete sahiptirler: İnsan her şeyin ölçüsüdür. Sorun hem bu insanı hem de ölçünün ne olduğu etrafında dönmektedir. Bu açıdan da pozitivizmin çağımızın temel pradigmalarından biri olduğunu belirtmek gerekmektedir. Charles Taylor'un (2012) kavramsallaştırması ile asıl kavga "*ılımlı hümanizm*" ile radikal "*ateist hümanizm*" arasındadır.

şekilde, tarihte insan davranışının bilimsel bir açıklamasını bulduğunu düşünmüştü. Marksizm'in gelmiş geçmiş hiçbir felsefenin olmadığı veya olamayacağı kadar bilimsel olduğu fikri, onun takipçilerinin kurduğu devletlerin kamusal doktrinlerine serpiştirilmişti."

Din ve bilimsel düşünce arasındaki ilişki doğanın içkin anlamından boşaltılması ve ahlaki bir gösterge olmaktan çıkması, dini alanın daralması sonucunu doğurmaktadır. Din, hâkim kavramsal çerçeveyi üretememesinden kaynaklı olarak kamusal dil evrensel düzeyde çağdaş bilim ve bilgi geçerlilik iddialarına yaslanmaktadır. Ayrıca çoğulluk karşısında son kale olarak dinin hakikat ve siyaset alanından çekilerek ahlak alanına hapsolup farklılığını kaybetmesi söz konusudur.

Diğer yandan benzer biçimde teolojinin sahneden çekilişi, onu üreten ve devamlılığını sağlayan kurumsal altyapının çözülmesi ile birlikte dinin entelektüel ve siyasal alandan daha öznel bir alana çekilmesiyle sonuçlanmaktadır. Ellul'un belirttiği gibi "kişi artık teolojik söyleme bırakılan şeyi anlayamayacağı veya geliştiremeyeceği için, görsel şeylere ve mistik bir bakışla tefekküre çekilir" (Ellul, 1998: 241). Bu özel alana çekiliş ise bilimsel dünya görüşünün zihinlerimizde ve pratiklerimizde yarattığı bir *parçalanmışlık* ve *belirsizlik* durumuyla temellendirilebilir. Bu cümlenin çelişik bir boyutu olduğu izlenimine kapılabiliriz. Ancak bilimsellik Popper'in doğa bilimleri alanında kaldıkça üretkenliğe yol açan "yanlışlanabilirlik ilkesi" dediği epistemik tavrın özellikle ahlaki alanda da uygulanması ve bu ilkenin gündelik ilişkilerimizde hâkim olması sonuçları itibarıyla yıkıcı olmaktadır. Sennett'in yaptığı bir yorum bu noktada açıklayıcı olacaktır.

"Aşırı ayrıntıcı ve yüzde yüz bilimsel "kanıt" bulma arayışı "bizi merceği giderek daha dar bir alana odaklanmaya götürür sanki; öyle ki, bir konuda ne kadar çok şey "biliyorsak" o kadar çok ayrıntı biliyoruz demektir. Bu kanıtlama biçiminin kaçınılmaz ürünü zihnin uyuşturulmasıdır, çünkü tüm veriler elde olmadıkça bir yargıda bulunmaya izin vermez" (Sennett, 2010: 68).

Bilimcilik kapitalist ilişki biçimleriyle beraber hem iradenin alanını daraltan bir işlev görür hem de din ve ahlakın gittikçe artan bir oranda yeteri "kanıta" sahip olmayan *duygusal olgular* olarak *değerden* düşmesini sağlar. Bilim, temelde şiddetin olmadığı ve insanın rahatça yaşadığı bir bolluk imgesine dayalı cennet idealini gerçekleştirmek üzere seçilen Yeni Mesih olarak tanımlanabilir. Ancak bilim-teknoloji evliliğinden doğan savaşların yıkıcılığı ve bilim-sermaye evliliğinden doğan baskı, bu

ütopyanın yerini Dr. Jivago gibi karakterlerde ya da Goethe'nin Faust'unda ifadesini bulacak olan daha erken bir karamsarlığa ya da araçsal aklın hâkimiyeti altındaki bürokrasinin, Weber'in *demir kafes olarak modern dünya* metaforundaki karamsarlığa yerini bırakacaktır:

> "Modernlikle en güçlü bir biçimde özdeşleştiği anda Batı düşüncesinin özelliği, akılcılığa tanınan temel rolden daha geniş bir fikre, *akılcı bir toplum* fikrine geçmeyi istemiş olmasında yatar ve o *akılcı toplum'da* akıl yalnızca bilimsel ve teknik etkinliği yönetmekle kalmaz, insanların yönetimini ve nesnelerin yönetimini de elinde tutar… Bu yaklaşım, akılcılaştırmayı, dünyevileştirme yani "nihai erekler"in her tür tanımından kopma izleğiyle bağlantılandırarak kişisel ve kolektif yaşamın tek örgütlenme ilkesi haline getirmiştir" (Touraine, 2002: 24)

Mary Douglas (1978: XI), Durkheim'in dini ve benzeri olguları toplumsal bir kategori olarak ele alırken toplum üstü bir gerçeklik olarak bilimsel metot ve düşünceyi bundan istisna tuttuğunu, dolayısıyla toplumun merkeziliği ile ilgili metodolojik tutumunun mantıksal sonuçlarını görmezden geldiğini belirtmektedir. Douglas'a göre Durkheim'in sergilediği tutarsızlığın asıl sebebi dönemin bilimsel ölçüt ve yöntemlerinin kaynağı olan bilim camiası arasında kendisine saygın bir yer edinme arzusunda aranmalıdır (Douglas, 1978: XVI). Bu tespit çalışmamız için iki açıdan önemlidir: İlki dinin artık insanlara genel toplumsal yapı ve elitler arasında ayrıcalıklı bir yer sağlayan bir uğraşı alanı olmaktan çıktığı ve teolojinin boşalttığı bu yerin bilim ideası ve ideali tarafından doldurulduğudur. İkincisi, buna bağlı olarak da yeni ilişki ağları, aktörler ve kurumlar tarafından yeni bilme tarzı olarak teolojinin yerini alan bilimin hem yöntem ve içerik hem de yöneldiği hedef olarak farklı bir idea etrafında örgütlendiğidir.

Paradigma kelimesi normal şartlar altında bilimsel bir disiplinde hâkim bilim yapma anlayışıyla birlikte bu alanın temel soruları, cevapları ve çözüm yollarına işaret eder. Hem sosyal bilimler hem de modern siyasal ve iktisadi alan -ister açıkça ifade edilsin isterse edilmesin- ontolojik olarak materyalizmin epistemolojik olarak ise pozitivizmin etkisi altındadır. Bu ahlaki ve toplumsal alanda farklı kurumsal söylemler ve pratikler dikkate alındığında, MacIntyre'ın emotivizm ya da duyguculuk (2001a) olarak adlandırdığı bireysel duyguların merkeziliği ile birlikte en açık örnekleri Amerikan hayat tarzında gözlemlenebilecek *felsefi yüklerinden arınmış bir hâlde çıkarcılığa yönelmiş bir pragmatizme* evrilmektedir. Materyalizm bu çerçevede olan

her şeyin zaman ve mekân içinde var olduğunu ve var olan her şeyin fizik kuralları çerçevesinde açıklanabileceğini/açıklanması gerektiğini savunan bir düşünce biçimidir (Taliaferro, 2013: 16). Bu görüş bilimsel bir doktrin işlevi görmekte ve insanı alt biçimde fiziksel-kimyasal terimlerle açıklamayı esas almaktadır (Taliaferro, 2013: 17-18).

Dünyanın bilimsel kavranışına açılan bu kapı sadece doğayla ilgili tasavvurun değişmesiyle sonlandırılamayacak başka büyük bir farkı da imler. Hudgson'un tespitiyle bu durum aynı zamanda ahlaki eşitlik ve tarihin akışı noktasında sorumluluk düşüncesinin de toplumsallaşması ve kurumsallaşması anlamına gelmektedir.

> "Popülist mizaç açısından tek-tanrıcı ahlaki vurgulama, nasıl doğa kültleriyle arasındaki tezatta azami ölçüde uyuşmaz olan eşitlikçi ahlakçılıkla sonuçlandıysa, tek-tanrıcı kozmik drama da gidişatından her bireyin sorumlu olabileceği yakın insanlık tarihi halinde somutlaştırıldı" (Hodgson, 1993: 70).

Doğanın bu yeniden kavranışı farklı bir bağlamda İlahi rehberlik ve vahiy düşüncesinde radikal bir dönüşüme de işaret etmektedir. Batı'daki Reform süreci, Taylor (2012) tarafından ilahi aleme açık, insanüstü varlıklarla aynı evreni paylaşan, bunların etkisine açık ve savunmasız "gözenekli benlik" ile kendi içine dönük, kapalı, ruhlardan arındırılmış bir alemde yaşayan "gözeneksiz/korunaklı benlik" arasındaki yer değişimi olarak ele alınmaktadır. Bireyler arası ilişkide bu durum disiplinli, düzenli bir toplum yaratarak, insanlar ile Tanrı arasında reform öncesi süreçte düşünülmesi olanaklı olmayan bir mesafe yaratmıştır. Böylece, insanüstü olduğu kabul edilen her olgu ve varlığın tamamını reddeden "dışlayıcı hümanizm" kök biçimiyle deist bir yoruma dayalı olarak "Allah'ın tasarladığı dünya görüşü" vasıtasıyla bir seçenek haline geldi. "Tanrı öncelikle bize ait belli bir düzen inşa etmiştir... Bu düzenin gerektirdiği ve istediği talepleri yerine getirerek Allah'a itaat ediyoruz" (Taylor, 2012: 221) düşüncesi vahye dayalı ilahi rehberlik ve kavranması güç yollarla kendisini belli eden, dolayısıyla insan aklının tam kavrayamadığı ilahi merhamete dayalı korumayı insanlık üzerinden kaldırarak bunun yerine aklı ve doğanın kanunlarına riayeti yerleştirdi. Deizm ile hidayet düşüncesi gölgede kalmıştı, çünkü insanlar sadece akıl ve iyi yetileri sayesinde ve bunları kullanarak Tanrı'nın planını gerçekleştirilebilirlerdi. Taylor bunun Feuerbach'ın projeksiyon teorisine; "Tanrıya atfettiğimiz potansiyellerin

gerçekte insanlık potansiyelleri olduğu" düşüncesine evirildiğini savunmaktadır (Taylor, 2012: 251).

Bilimin hem düşünsel hem de toplumsal alandaki konumunun güçlenmesiyle Doğa, Tanrının yarattığı ve hikmetini onun bileceği işlerin olduğu bir işaret sistemi olmaktan çıkartılarak insanın uzantısı ve yaratısı hâline gelir. Bilim, doğanın yasalarını keşfetmek ve ona hükmetmek ile yazgılı bir varlık olarak insanı yeniden konumlar. Bu konumlanma sadece doğa karşısında insanın yerleştirilmesi ile anlaşılamayacak geniş ölçekli bir paradigmatik dönüşüme işaret eder. İnsan doğayı Tanrıyı dışlayacak biçimde yeniden kurar ve sahipsiz kalan, geleneksel dönemin ilahi işaretler sistemi doğa böylece fethe ve tahakküme açık hale gelir. Doğanın bu yeniden konumlanışı tüketim toplumunda doğanın tematikleşmesi, tüketimin hayatın tüm alanlarını kuşatması, ticarileşmesi, duyguların standartlaşarak kitleselleşmesi süreci olarak *Disneylandlaşma* (Bryman, 2004: 2**)** ile birlikte modernliğin soyut ve püriten köklerinden ayrılarak insanın oyalandığı kapalı devre bir gösteri alanı haline gelir.

Doğa ile ilgili tasavvurlar sadece insanın dışındaki bir gerçeklik hakkındaki kabulleri ihtiva etmez. Bu tasavvurlar en temelde insanın kendi hakkındaki düşüncelerini, duygularını ve tavırlarını da belirler. Doğanın insanın yapıp etmelerine karşı içkin anlamdan soyutlanması ya da geleneksel dinlerdeki biçimiyle ayet veya ilahi alemin işareti sayılmaktan vazgeçilmesi sadece hümanist bir perspektifin tahakkümü anlamına gelmez. Bu kabul aynı zamanda sosyal bilimlerin çıkış koşullarında da gözlemlendiği gibi insanın da merkezi rolünü kaybetmesi ve bu boyutuyla da toplumsal mühendislik tasarımına uygun biçimde yeniden konumlandırıldığı anlamına gelmektedir. Bilimsel düşünce toplumsal açıdan ele alındığında bu tasarımı imkân dahiline sokan teknik, süreç ve söylemler bütünü olarak kavranmalıdır.

> “Rönesans döneminin Floransalı mimarı ve hümanisti Leon Battista Alberti, "istedikleri takdirde insanların her şeyi yapabileceğini" iddia ediyordu. Ama insanlar "her şeyi" nasıl yapabilirler? Bu sorunun yanıtını Francis Bacon verdi: Doğa yasalarına boyun eğerek. Ama doğa yasalarına boyun eğmek, bu yasaların ne olduğunun bilinmesini gerektirir. O tarihten bu yana her şeyi bilme ve her şeye gücü yetme düşünceleri birbiriyle sıkı sıkıya bağlantılı olmayı sürdürdü. Ayrıca, yine o tarihten bu yana, kesinliğe dayanan bu bilimsel modeli topluma da uygulama yönündeki istek çok güçlü hale geldi. August Comte, belirlenimciliğin kalesi olan astronomi üzerinde biçimlendiren bir "toplumsal fizik" modeli

> kurmayı istedi. Bu aynı zamanda John Stuart Mill'in de amacıydı. İktidarın rasyonel bir temeli olacaktı; toplum, denetlenen, evcilleştirilmiş bir doğayı içeren bir görüşün parçası olacaktı." (Mayor ve Forti, 1997: I-II)

Doğanın ve toplum genelinde insanın bu yeniden yorumlanışının ilk safhası modern devleti imkân dahiline sokan bir anlayış ve pratikler bütünün ortaya çıkmasına imkân tanırken modern toplumsal yapının ikinci en temel özelliği olan ekonomi alanında ortaya çıkan dönüşümler söz konusu yorumlayış ve buna dayalı bilgi ve kurumsal yapıların piyasa ya da pazar olgusunun tahakkümü altına girmesine de sebep olacaktır. Bilgini piyasalaşması bilimin temel ilkesinin yararcılıkla tanımlanmasının doğal ardılı olarak ortaya çıkar. Bu hakikatin değerden düşmesi değil ancak onun yitimidir. Hakikat arayışının ve onunla ilgili söylemin sahneden çekilişi doğa bilimlerinin paradigmatik bir örnek olmasının ötesine geçer. Gerçekte modern dönmelerde bilimi "meşru bilgi" olarak ortaya çıkaran süreçler doğa ile kurulan ilişkiyi model kabul etse de asıl önemli olan şey doğa ile ilgili bilgiyi kimin denetleyeceğinden ziyade insanların dünyası ile ilgili bilgiyi kimin denetleyeceği ve inşa edeceğidir (Gulbenkian-Komisyonu, 2000: 15). İnsan dünyasının kontrolü ulus devlet ve piyasa ilişkileri merkezde olmak üzere modern toplumların en başat özellikleri haline gelmiştir. Tekniğin ve bilimin özellikle piyasa ilişkilerinde yeniden konumlanışı bilimciliğin ütopik boyutundan ziyade onun kapitalist üretim süreçlerindeki işlevi ile alınmalarını gerektirmektedir. Lyotard bu durumu şu şekilde ifade eder:

> "Bilgi edinme olayının, zihin hatta kişilik oluşumunun (Bildung) ayrılmaz parçası olduğunu ileri süren eski ilke gittikçe gündemden düşüyor ve daha da düşecek. Bilginin tedarikçileriyle kullanıcılarının bilgiyle ilişkisi, ticari metaların üreticileriyle tüketicilerinin onlarla ilişkisinde görülen aynı biçime, yani piyasa değeri biçimine, bürünmeye doğru gidiyor ve daha da gidecek. Başka deyişle bilgi de artık satılmak için üretiliyor…" (Lyotard, 2013: 14)

Bu durumun araçsal aklın hâkimiyeti ile birlikte piyasanın tek ve geçerli ölçü hâline gelmesiyle yakından alakası bulunmaktadır:

> "Araçsal aklın yeğlenen varoluş biçimi nicel girdinin ve nicel çıktının hesaplanmasıdır. Bununla birlikte, toplumsal hayatın büyük kısmının kâr ve zarar boyutları altında düşünülebilmesinden ve Weber'in araçsal rasyonalitenin biçimsel paradigması olarak gördüğü sermaye muhasebesinin dili içinde ifade

> edilebilmesinden önce belli maddi koşulların var olması gerekiyordu. Bu maddi koşullar piyasada insanın insanla rekabetçi savaşımını, değer ölçümü aracı olarak paranın varlığını ve –belki hepsinden önemlisi- emekçi nüfusun üretim araçlarından ayrılmasını içeriyordu… Bireyler bu türden amaçlara sahip oldukları sürece, asla tatmin edilmeyen ve belli bir anlamda tatmin edilemez olan arzulara da sahip olmalılar" (Poole, 1993: 60-61).

Bu durumun felsefi ve teorik düzeydeki ifadesi ile tüketim toplumu eksenli ortaya çıkan biçimi arasında ise radikal bir farklılık bulunmaktadır. Harvey (1997: 21), evrensel modernizmin totalci ve homojenleştirici söylem ve pratiğinin karşısında postmodernizmin ""kültürel söylemin yeniden tanımlanmasında, heterojenliği ve farklılığı özgürleştirici güçler olarak" öne çıkaran ve böylece "parçalanma, belirlenemezlik ve bütün evrensel (ya da sevilen deyimle) "bütüncül" (totalizing) söylemlere karşı derin bir güvensizlik" durumu olduğunu belirtir. Bu tanımlamanın siyasi telmihleri ve sebepleri bir tarafa bırakılarak söylenecek olursa tüketim sistemi açısından işlevi benliğin dağılması ve tüketim nesneleri üzerinden yeniden toplanarak gösterisel bir öyküsellik içinde sergilenmesidir. Guy Debord'un (1996: 26) "ekonominin tamamı, bu fetih sırasında metanın kendini gösterdiği biçim haline gelmiştir" tespitini ekonomi alanı dışında modern özneye de uygularsak: *Modern özne* metanın kendini gösterdiği bir tuval haline gelmiştir.

Her ne kadar post-modern dönemler olarak adlandırılsa da modernliğin doğal ardılı olan günümüz dünyasında batı toplumları ve batılı olma fantezisini hem kamusal hem de bireysel alanda inşa eden batı dışı toplumlar için en büyük yıkımlardan ve tüketim sisteminin açık zafer ilanlarından biri de entelektüel dolayısıyla düşüncenin de *göster*inin bir parçası hâline gelmesidir. Bunun en çarpıcı örneklerinden biri de erkeklere yönelik tüm dünyada yayın yapan erotik bir dergi olan Playboy dergisinin 60'lardaki büyük öğrenci olaylarından sonra 70'lerin hemen başında geçirdiği dönüşümdür:

> "Annick Geille… 1973'te, daha yirmilerinin ballarındayken, Playboy'un Fransızca baskısını hazırlamak üzere seçilir seçilmez, müsamaha çağına bir değişiklik gelirmiş. Çıplak kadın resimlerinin, kafası çalışan Fransız erkeklerini tatmin etmeye yetmeyeceğini ileri sürmüş. En saygın entelektüelleri kendisinin "düzeyli hazcılık" dediği şey üzerine dergiye makaleler yazmaya razı etmiş. Asıl darbesi ise parlamaya hazır genç bir felsefeciyi, Bernard-Henri Lévy'yi keşfetmek olmuş: Playboy'da yayınlanmak üzere ona ilk önemli basın söyleşisini ayarlamış… Annick, bitkin 1968 kuşağının yerini alacak yeni bir başkaldırının

> zamanının geldiğini anlamış. Onların içinden birini şöyle söylerken duymuş: 'Artık politikaya inanmıyorum. Ben kayıp bir kuşağın üyesiyim, yalnız şu ya da bu davaya değil, gelmiş gelecek bütün davalara inancını kaybetmiş bir kuşağın. Biz daha en başından biliyoruz ki hayat kaybedilmiş bir davadır.'" (Zeldin, 2010: 270-271)

Burada sadece entelektüelin değişen rolü ve bilginin eğlenceli ve araçsal bir biçimde inşasının en dolaysız durumu açığa çıkmamaktadır. Aynı zamanda cinsellik ve güzellik gibi kültürlere has olan mahrem göstergelerin standardize bir biçimde küreselleşmesi bağlamında imgeler ile yaratılan bir tüketim nesnesi ortaya çıkmaktadır. Barnet ve Cavanagh'ın birer imparatorluğu andıran küresel şirketlerin yarattığını savunduğu "küresel düşler" (Barnet ve Cavanagh, 1995) en açık haliyle bu öyküde bizi yakalar. Diğer yandan entelektüalizmin cinsellikle harmanlanarak satılabilir bir şey olarak vitrinde yer alması Arnold Gehlen'in modern bilincin hem artan oranda bir "entelektüalizasyon" hem de yine artan bir oranda "primitivizasyonla" malul olduğu tespitini haklılaştıran bir örnektir (Zijderveld, 2001: 138). Bu durum Blakshaw'ın da belirttiği gibi tüketim sistemi akışkan modernlikte sosyal kontrolü sağlamasının yanı sıra entelektüel çalışmaların da dâhil olduğu, neredeyse, hayatın tüm boyutlarının satılabileceği ve satın alınabileceği bir metalaşma sürecine dahil olduğunu göstermektedir (Blakshaw, 2005: XII-XIII).

Modernite dünyanın daha rasyonel ve bu rasyonellik içerisinde de daha öngörülebilir bir yer olmasını temin etmiştir ancak bu durum dünyanın daha anlamlı bir yer haline geldiği anlamına gelmemektedir (Turner, 1995: 7). Modernleşme sürecinin anlaşılmasında iki temel bileşeninin analitik olarak faydalı olacağı söylenebilir:

1. Ekonomik-siyasal rasyonalitenin öncülüğünde inşa edilen toplumsal boyut.

2. Gündelik hayat rasyonalitesinin öncülüğünde inşa edilen toplumsal boyut.

Yukarıdaki ayrım analitik ve işlevsel olması amacıyla yapılmıştır. Temelde modern dönemlerde normalliğin hâkim olduğu koşullarda ikisi arasındaki fark ayırt edilmez bir boyutta seyreder. Burada bir diğer önemli boyut büyük ve entelektüel anlatılar ile toplumsal mekândaki küçük anlatılar arasındaki farkta yatmaktadır. Anlamın oluşturulması basit bir biçimde toplumsaldan çıkmaz daha çok toplumsallığı içindeki öncü bir neslin veya kişilerin oluşturdukları ve anlamlarını bir hikâye içinde

bulan dilden neşet ederler. Bunların topluma geri dönmesi ve gündelik hayata sızması ise farklı kurumsal yapılarda cereyan eder. Dolayısıyla modernliğin bir yandan rasyonellik bir yandan da anlam üretimi dolayısıyla rasyonel olmayan boyuta sahip olduğunu savunabiliriz.

Diğer yandan modern dünyada din aslında kayıtsızlık[32] tavrı ile birlikte bilimin katı ideolojik bir bilimselcilikten arınık hâle gelmesi ile de kendisine yer edinmektedir. Buradan temel bir çerçeve çizmek gerekmektedir. Bu çerçeve epistemolojinin salt biçimde felsefi olarak belirlenmiş alanının dışına çıkarak gündelik hayatta kendisini ifade etme biçimi ile ilgili bir iddia taşımaktadır. Buna göre, bir şeyin doğruluğu ile o şeyin doğruluğunu bilmeye imkân tanıyan zihinsel çerçevenin varlığı ve o şeyle bireyin ilişkisi arasında bir fark gözetmek gerekmektedir. Bir şeyin bilinmesi onun zihinsel düzeyde tutarlı bir şekilde yerleştirilebileceği bir entelektüel ön-çerçevenin varlığını gerektirir. Örneğin uçan bir cismin kuş mu, uçak mı olduğu ile ilgili karar vermek bu algı nesneleri ile ilgili bir zihinsel çerçevenin varlığıyla mümkündür. Diğer yandan bir önermenin kendi içindeki doğruluğu ile önermenin kendisiyle ile ilgili inanç arasında da bir fark gözetmek gerekmektedir. Dinler söz konusu olduğunda onların hakikat iddiaları ile bu iddiaların kurumsallaşma ve toplumsallaşma biçimleri arasında bir fark dikkate alınmalıdır. Bu din sosyolojisinde iyi bilinen Weber'in peygamber ve din adamı arasında kurduğu teorik-tarihsel farklılıktan ve dinin kurumsallaşmasıyla ilgili tespitlerinden (Thompson, 2004: 132) daha farklı bir boyuta yaslanılarak yapılabilir. Bu bağlamda, dinsel bir hakikat iddiasının en azından dört

[32] Bu kayıtsızlık durumunun ortaya çıkmasının en temel sebebinin dinlerin, dolayısıyla onları performatif olarak sergileyen dindarların birkaç boyutuyla yaşadığımız hayatın farklı veçheleri ile ilgili kayda değer bir eylem, sembol ve duygu repertuarı oluşturmayı başaramamaları veya buna çaba sarfetmemeleri ve bu anlamda modernliğin zihinsel çerçevesine büyük ölçüde adapte olmaları ve tersinden bunu dini alana uyarlamalarından kaynaklanmaktadır. Chlares Taylor daha önce vurgulandığı gibi buna inancın koşullarının değişmesi başlığı altında işaret etmektedir. Diğer yandan, Abby Day'in altını çizdiği gibi insanlar sadece teorik bir düzeyde bir dine inanmazlar onlar aynı zamanda hayali ve gerçek unsurları içinde barındıran bir toplumsal yapıya "aidiyet hissi içinde inanırlar" (Day, 2013: 191). Bu aidiyet hissi dinin salt biçimde doktrinel ya da itikadi bir boyutun ötesine taşarak kültürel alanla buluşmasını sağlar. Bu tespit özellikle belli toplumların tarihsel öyküleri kendilerinden bağımsız olarak düşünülemeyeceği dinler için geçerlidir. Day'in işaret ettiği gibi bu kültürel boyut dinin bilinçli bir takipçisi olmanın dışında dinin oluşturucularından biri olduğu kültür içinde "performatif inanç" (Day, 2013: 181) olarak dine doktrinel düzlemde kayıtsız kalan insanların da katılımının mümkün olduğu bir olgu olarak ele alınmasını gerektirmektedir. Buna en iyi örneklerden biri ülkemiz söz konusu olduğunda iftar, dini bayramlar, mevlüt gibi seküler yaşam biçimini de benimseyen ya da dinin hayatlarında doktrinel olarak etkin olmadığı toplumsal kesimlerin de kültürel bir pratik olarak iştirak ettikleri dini olgulardır.

boyutu söz konusudur. Bunlar varlık ve hakikat ile ilgili dinin kurucu metinleri ve aktörlerinden elde edilen bilgi, bu bilgiye dayalı olarak belli bir zaman ve mekân diyalektiğinde inşa edilen zihinsel çerçeve, söz konusu zihinsel çerçevenin toplumsallaştığı kurumsal yapı ve son olarak da bu kurumsal yapının desteğiyle varlık bulan gündelik hayat pratiklerinin bütünüdür. Söz konusu dört boyut kendi içlerinde farklı başlıklara ayrılabileceği gibi birbirleri arasında farklı dereceler ve yönlerde kuruculuk vasıfları da söz konusudur. Hakikat iddiasının kökeni ile ilgili tartışmalar paranteze alındığında bu hakikatin dilsel ifadesi ve toplumsallaşma biçimleri en azından iki temel boyuta sahiptir. Bunlar üst entelektüel aklın ifade ve kavrama biçimleri ile bu üst entelektüel aklın ortaya çıkmasında, onun gündelik hayata nüfuz etmesine imkân tanıyan ön-teorik veya Charles Taylor'un kavramalaştırmasını ödünç alarak ifade edecek olursak "toplumsal tahayyül dünyası" (Taylor, 2006) olarak ifade edilebilir. Diğer yandan gündelik hayatı inşa eden dini pratikler salt bir biçimde bedeni ritüellere dayalı değildir. Gündelik hayat içindeki öyküleri, özlü sözleri, duyusal ve duygusal boyutları da kapsayan zihinsel süreçleri de içermektedir. Dinin bu bağlamda sosyal bir gerçeklik olarak kavranması gerekmektedir.

Gerek yukarıda işaret edilen boyutları ile gerekse de Berger ve Luckmann ikilisinin gerçekliğin sosyal inşası ile ilgili olarak geliştirdikleri teorik çerçeve (Berger ve Luckmann, 2008) dâhilinde dinin modern zamanlarda bir yandan kendisinin kurmadığı bir sosyal gerçeklik içinde yeniden konumlandırıldığını gerekse mevcut sosyal gerçekliği destekleyecek biçimde araçsallaştırıldığının altı çizilmelidir. Tarihsel bir süreç sekülerleşmenin iki önemli boyutunu ortaya çıkarmaktadır: *(1)* Yeni ve güvenilir bilgi tanımının değişmesi ve buna bağlı güvenilir kurum ve aktörlerin değişmesi, *(2)* gündelik hayatın farklı bir performatif karakterle kurulması ve vekalet sistemlerinin bundaki rolleri.

Bir insan hayatı boyunca toplumsal yaşamı için gerekli olan her türlü bilgiyi öğrenememektedir. İnsanın bilgi edinme süreci, güvenilir kaynakları hem kurumsal olarak hem de aktörler seviyesinde toplumsal uzlaşı sonucu tespit etmek üzerine kuruludur.[33] Buradaki mutabakat sadece analitik bir ayrıntıya dikkat çekmek için

[33] Bu evrensel bir durumdur ve bu evrensellik sadece şimdiyi değil aynı şekilde geçmişi de kapsar. Bu durum sadece monoteist veya kurumsallaşmış dinleri kapsamanın ötesinde bir evrenselliğe işaret etmektedir. Örneğin şamanların en temel fonksiyonlardan bir tanesi bilinmeyen dünyayı ve

kullanılmıştır yoksa zaten bu şekilde kurulmuş bir dünyaya doğarız. Modernleşme ve din arasındaki en temel ilişki biçimi ve dönüşüm bu iki hususta ortaya çıkmıştır. Ansiklopedistlerin girişimi aslında imkânsız bir ideal olarak hem belli bir yaşama biçiminin imkân dahiline sokulması hem de bu yaşam biçiminin kendi iddialarıyla imkânsızlığının kaynağını oluşturmaktadır. Bu paradoksal durum tarihin modern dönemlerinin ortaya çıkmasında en önemli motoru olan çatışmanın varlığına dikkat edildiğinde bir paradoks olmaktan çıkmaktadır. İdeal geçmişle ilgili olduğu kabul edilen bir yaşama evreninin açmazlarına işaret etmek ve yeni dünyanın imkân dahiline girmesini sağlamak üzere inşa edilmiştir. İmkânsızlık ise bu bilgi üretimini sağlayan kurumsal yapının ortaya çıkması ve bilgiyi üreten aktörlere güvenin tesisi üzerinden sağlanmıştır. Paradoks gibi duran durum aslında kurucu bir hikâyenin iki farklı ve tutarlı amacına hizmet etmektedir. İçerikten bağımsız olarak bu amacın tutarlı olduğunu belirtmek önemlidir. Bu sürecin ideal düzlemde çatışma, hâkimiyet sağlama ve farklılaşma olarak üç dönemselleştirme altında incelenmesi mümkündür. Çatışma dönemi bilim ve yeni yaşama tekniklerinin etkin olduğu bir sürecin ortaya çıkması ve din karşısında hâkimiyet sağlamasıdır. Hâkimiyet sağlanan din aynı zamanda tanımlanan dindir. Sosyal bilimlerin rolü bu noktada daha önce vurgulandığı gibi oldukça önemlidir. Diğer yandan hâkimiyet sağlanan dönemde dinle ilgili tartışmalar çatışma dönemindeki ön kabullere yaslanılarak neredeyse ortadan kalkmıştır. Sosyal teoride sekülerleşme paradigmasının 1960'lı yılların sonuna kadar neredeyse tartışmasız bir konumda bulunuşu bununla alakalıdır. Diğer yandan hâkimiyet dönemi aynı zamanda bir başka gerçekliğin ortaya çıkmasına sebep olmuştur: Artık ortada *günah keçisi* olarak toplumsal kötülüğün kendisine atfedileceği bir din bulunmamaktadır. Bu da dinle ilgili analizlerin daha öz güvenli ve serbest bir biçimde tartışılabileceği ve kurucu dönemin dünya görüşü ve farklı türden ideolojilerinin

açıklanamayan gizemleri bilinir ve açıklanabilir bir hâle getirmek ya da "yol uzmanlığıdır" (Eliade, 1990: 117). Bu durum bilinen tüm dinler için geçerli bir tespittir. Din dünyayı bilinir kılmakla kalmaz, bu dünyayı inşa eder. Dinin hâkim olduğu dünya onun tarafından inşa edilmiş bir dünyadır. Dolayısıyla modern zihniyet ve pratikler salt bir biçimde dinle aynı zemin üzerinden kavga etmekle kendi meşruiyetini sağlamaz. Modernlik yeni soruların ve cevapların olduğu ve dinin de inşa edilen bu yeni dünya içinde yeniden konumlandırıldığı ve tanımlandığı bir duruma işaret etmektedir. Din bu çerçevede soruları belirleyen temel ya da hegemon odak olmaktan çıkar. Uzun tarihsel süreçte dini bağlamda verili kabul edilen anlamla ve pratiklerle ilgili cevaplar ait oldukları sorularının anlamsızlaşması ya da farklı bir metafizik çerçevede tanımlanmasından dolayı modern toplum için rehberlik etme vasıflarını yitirirler.

tartışılmaya açılabileceği anlamına gelmektedir. Bununla birlikte gündelik hayatın belli bir vekalet sistemi dahilinde iktisadi düzenin gerekliliklerine uygun olarak kurulması özellikle 1950 sonrası tüketimde görülen devasa miktardaki artış ve Amerikan hayat tarzının savaş sonrası koşularda tartışılması tezin boyutlarını zorlayacak bir boyutta küreyi etkilemesiyle birlikte elitist bir hikayenin rasyonellik vurgusunun dağılması ve gündelik hayatın yeni uzmanlar tarafından kurucu döneme atıfla irrasyonel olanın rasyonel inşası şeklinde ortaya çıktığı görülmektedir. Bu durum *inancın koşullarının* değişmesi anlamına gelmektedir.

Sekülerleşme bu çerçevede dinlerin yok oluşu olarak ele alınamayacak bir olguya tekabül etmektedir. Üst anlatı ve konumlandırma/tasnif çerçevesinin değişmesi dinlerin yok olmasından ziyade var olma koşullarının ya da inancın koşullarının değişmesiyle alakalıdır (Taylor, 2014: 5). Steve Bruce'un (2011: 34) belirttiği gibi gerek kurumsal farklılaşma gerekse buna dayalı olarak ortaya çıkan toplumsallaşma biçimleri geleneksel dönemde olduğunun aksine herhangi bir hâkim ahlaki ve dinsel sistemin toplumda hâkim olmasına izin vermemekte ve bu da bir birileriyle rekabet halindeki inançların tek bir toplumsal yapıda ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Bu süreç aynı zamanda sekülerleşme teorisinin toplumsal alanın bilimsel bir biçimde anlaşılmasının ötesinde anlamlandırılması pratiği olarak ortaya çıktığı süreçtir. Dolayısıyla, sekülerleşmenin üst bir anlatı olarak ortaya çıkması sekülerleşme teorisine dayalı olarak toplumun okunmasını hem mümkün kılmıştır hem de modernleşme ve dinin gerilemesi arasında kurulan evrensel bağ bu teorinin aslında belli bir tarih okuması ve perspektife dayalı olduğu gerçeğinin üzerini örtmüştür. Diğer yandan, sekülerleşmeyi temel olarak Charles Taylor'un kullandığı anlamda kullanmanın sağlıklı olduğu belirtilmelidir. Taylor'a göre sekülerlik temel olarak iki ana eksende ele alınmaktadır. Bunlar politik sekülerlik ve sosyal sekülerliktir. İlki temel olarak kilise devlet ayımı ve Tanrı'nın siyasi arenada temel meşruluk zeminin sağlayan konumundan edilmesidir. İkinci olarak ise, sosyal sekülerlik, sosyal hayatta artan iş bölümü ve uzmanlaşmaya paralel olarak dinin kurumsal boyutunun dışında, temel olarak bireysel rehberlik noktasındaki düşüşüdür. Taylor her iki düşüncenin de eksik olduğunu belirtmekte ve üçüncü bir öneriyi ileri sürmektedir. Buna göre seküler toplumsal yapıdan kasıt inancın koşullarının değişmesidir. Taylor'un ifadesiyle sekülerleşme "Tanrı'ya sorgusuz sualsiz ve hatta sorunsuzca inanılan bir toplumdan,

bu inancın çeşitli seçeneklerden biri, hem de çoğunlukla zor bir seçenek olarak görüldüğü bir topluma geçmek demektir" (Taylor, 2014: 5). Taylor'un teorisinde saklı olan dinlerin geçmişte bir yerlerde "*altın çağa*" sahip oldukları ile ilgili okumayı bir kenara bırakıp ileri sürdüğü bu savın daha faydalı bir tartışmaya olanak tanıyacağı açıktır. Her toplum kendi içinde genel hatları ile belirtecek olursak *üst-entelektüel anlam çerçevesine* ve gündelik hayat içinde ortaya çıkan *sağduyusal anlam çerçevelerine* sahiptir. Taylor'un işaret ettiği husus bu iki çerçevenin de modernlik öncesi toplumlarda aşkınlığı merkeze alan bir dinsellikle anlaşılabileceğidir. Modernlikle birlikte daha önce belirtildiği gibi hem gündelik hayatı mümkün kılan sağduyusallığın hem de bilişsel yaşantıyı inşa eden entelektüel aklın ve dilin büyük ölçüde geleneksel anlamıyla dinsel bir haleden ve gelenekten ayrılması söz konusudur.

Temel sorun "*tahayyül dünyası*"nın modern kelimesinin imlediği tüm katmanlar ve ilişkisel düzeylerde inşa edilmesine karşın dinin rasyonelleştirilmiş süreçlerle bu dünyaya dâhil edilmesidir. Diğer bir ifadeyle din estetik ve etik noktalarda sessizleştirilip modern bilgi rejimi tarafından inşa edilen rasyonellik prosedürlerine uygunluğu noktasında çok sıkı bir biçimde eleştirilirken sadece ve sadece bireysel ve psikolojik alanlarda belli ölçülerde meşru bir olgu olarak kabul edilmektedir. Buradan karşımıza şu soru çıkar: Dinin tamamen rasyonelleştirilmesi mümkün müdür? Bu durum dinler için iki açıdan yeni bir durumdur. Ortaya çıkış süreçlerinde dinler, dinsel bir muhayyileyi ıslah ile uğraşmışlardır ancak modern dünyada seküler bir durumu ıslaha yönelirken aynı zamanda dinsel muhayyileyi inşa etmek zorundadırlar. Bu durum birçok çevrenin dini muhayyileyi koruma noktasında dinin özgün mesajını ikinci plana atmasına sebep olmaktadır. Diğer bir yeni durum ise din kendi mesajını inşa etmekten ve topluma yaymaktan vazgeçerek modern toplumsal tahayyülü kitlelere tercüman eden araçsal bir rol üstlenmesidir. Dini görünürlük (dinin toplumda bilişsel, etik ve estetik boyutlarıyla) gündelik hayat içinde *kendisi olmayan bir şey* olarak sahnede yerini almaktadır. Din bu anlamıyla tarihsel süreç içinde hegemonyası alanında bulunan şu iki özelliği: *(1)* aklı kurma gücünü ve *(2)* toplumsal tahayyül biçimleri oluşturma gücünü kaybetmiştir.

2.4. Mekânın ve Zamanın Sekülerleşmesi

Modernlik zaman ve mekânın belli bir biçimde örgütlenmesi noktasında somut göstergelere sahiptir. Yine benzer bir biçimde modernlik bu ilişkiler hakkındaki düşünceler aracılığıyla inşa edilen; dile gelen ve pratiğe dökülen bir boyuta da sahiptir. Modernlik hem bir sürece hem de bir projeye tekabül etmektedir. Alain Touraine'nin ifadesiyle:

> "Modernlik, salt değişim ya da olaylar silsilesi de değildir; akıla, bilimsel, teknolojik ve idari etkinliğin ürünlerinin yaygılaştırılmasıdır. İşte bu nedenle modernlik toplumsal yaşamın çeşitli bölümlerinin giderek artan farklılaşmasını içerir. Bu bölümler ise, siyaset, ekonomi, aile yaşamı, din ve özellikle de sanattır çünkü araçsal akılcılık belli bir tür etkinlik içinde işlerlik gösterir… Modernlik her tür erekçiliği dışlar. Weber'in sözünü ettiği ve modernliği entelektüelleşmeyle tanımlayan dünyevileştirme ve "büyü bozumu" her zaman için, kutsal tasarımın tam anlamıyla gerçekleşmesi ya da yoldan çıkmış ve görevine ihanet etmiş bir insanlığın yok olması gibi tarihin sonuna çağrıda bulunan dinsel ruhun erekçiliğiyle bir kopmayı ifade eder. Modernlik fikri, tarihselciliğin büyük düşünürleri olan Comte, Hegel ve Marx'ın da tanıklık ettiği gibi, tarihin sonu fikrini dışlamaz ama tarihin sonu aslında bir tarih-öncesinin sonu ve teknik ilerlemeyle, gereksinimlerin özgürleşmesiyle ve Tin'in utkusuyla birlikte gelen bir gelişmenin başlangıcıdır. Modernlik fikri, toplumun merkezindeki Tanrı'nın yerine bilimi koyarak, dinsel inançlara, -en iyi olasılıkla- ancak özel yaşam dâhilinde bir yer bırakır." (Touraine, 2002: 23-24)

Modernitenin kavramsal ve tarihsel olarak ne olduğu ile ilgili yapılan doğrudan tartışmalar bir hayli literatür oluşturmuş durumdadır. Bu kavramsal ve tarihsel analizlerin ve tartışmaların dışında şüphesiz ki modern dönem olarak adlandırılan bu tarihsel kesitteki tüm toplumsal, entelektüel, kültürel ve ekonomik üretimler veya yok oluşlarda moderni yeniden üreten ve tartışmanın sürekliliğini ve canlılığını sağlayan faktörler olarak göz önünde bulundurulması gereken boyutlardır. Moderniteye ilişkin okuma tematik olarak yapılabileceği Marx, Durkheim, Weber ve Freud gibi isimler üzerinden de yapılabilir. Ancak hem tematik okuma hem de modernliğin bilişsel-entelektüel düzlemde kuran isimler etrafındaki okumaların belli bir ölçüde sınırlandırılması gerekmektedir. Bu çerçevede Habermas'ın bir iletişimsel eylemin temel kodlarını elde etmeye yönelik olarak tasarladığı bir şema olarak etik, estetik ve bilişsel rasyonalitelerin (Habermas, 2001: 25-26) hem teorik hem de gündelik

kurulumu bir ideoloji ve program olarak sekülerizm ile toplumsal alanda ortaya çıkan bir süreç olarak sekülerleşme arasında diyalektik bir ilişki kurmayı gerektirmektedir. Bu gereklilik bilişsel, etik ve estetik boyutların dolayısıyla anlamla, pratikle ve duyusal alanlarla ilgili hususların hem bir sistem tarafından belli bir program dahilinde üretildiklerini hem de toplumsal alanı mümkün kılan dolayısıyla doğallaşmış bir duruma evirildiklerini ima etmektedir.

Wagner (2001a), moderniteyi bir dizi temel problematikin ortaya çıktığı veya daha doğru bir ifadeyle problemler tarafından inşa edilen bir süreç olarak okumayı önermektedir. Bu yaklaşım moderniteyi cevaplar bütününden ziyade bir soru(n)lar dizgesi içinde anlamayı öneren bir yaklaşımdır. Diğer yandan bu soru(n)ları aynı zamanda modernitenin kurucu unsurları olarak ele almayı öneren dolayısıyla entelektüel alanla ile toplumsal alan ya da bilimsel alanla gündelik hayatın sağduyusal alanı arasında geçişenlikleri kabul eden bir yaklaşımdır.

Diğer yandan bu yaklaşım hâlâ Habermas'ın ele aldığı biçimiyle meta-teorik bir okumayı dayatır. Modernlik "rasyonellik koşullarının" (Habermas, 2001: 25) hem biçimsel hem de içerik olarak değiştiği bir sürece gönderme yapmaktadır. Bu yorumlama biçimi modernliğin gündelik kurulumunu veya sıradan olanın modernitenin inşasına olan katkısını tam anlamıyla görmemizi engellediği gibi modern koşullar altında şekillenen zihniyet kalıplarının ön-teorik veya sağduyusal boyutlarıyla ilgili sessiz kalmaktadır.[34] Bu noktada, Charles Taylor'un sosyal tahayyül kavramsallaştırması gündelik hayat, üst entelektüel akıl bağlamında sekülerleşme ve din ilişkisinin mahiyeti hakkında daha kuşatıcı bir bakış imkânı sağlamaktadır.

Benzer bir biçimde günümüz dünyası söz konusu olduğunda bir yandan kültürel farklılıkların ortadan kalkmaya yüz tuttuğu ancak ve diğer yandan tüketim unsuru olarak yerel kültürlerin de görünürlük kazandığı küreselleşmenin varlığı

[34] Wagner (2001a: 11) bu hususu modern zihniyetin kendisine içkin bir durum olarak ele alır: "Modernlikle ilgili tüm bu yaklaşımlar ikili bir entelektüel çabayla ortaklaşırlar. Teoriyi kendilerinden şüphe duyulamaz olarak kabul ettikleri varsayımlardan hareketle güvenle inşa etmek için sosyo-tarihsel dünyadan gelen zengin ancak kestirilemez kıymetli duygulanım dünyasını dışarıda bırakırlar. Bana bağlı olarak da tüm dünyayı bu güvenli ancak sayıca az varsayımdan hareketle yeniden inşa ederler. Bu yaklaşımın taraftarları duygular dünyasını dışarıda bırakmakla aslında kendilerine güvenilemez, anlayışı zehirleyen, keyfi ve geçici bir alanın temizlendiğini düşünme eğilimindedirler. İkinci adımda dünyanın saf bir imajının yaratılması amaçlanır. Bu dünya imajı bilimsel ve/veya felsefi kesinliğe sahip olmalarından dolayı ondan daha başka sonuçlarda çıkartılabilir ki buna pratik olanlar da dâhildir."

dikkate alınması gereken bir gerçekliktir. Rolan Robertson gerçek hayat düzleminde ortaya çıkan homojenleşmenin tüketim dünyası içinde farklılığı deneyimleme olarak yeniden üretilen ambalajlanmış gelenekleri ifade etmek için "glokalizasyon" (Robertson, 2010: 335) kavramını önermektedir. Bu tartışmanın gereği erken dönem modernleşme tartışmalarında ve sosyal teoride batı merkezciliğin dolayısıyla otantik ve özgün bir tecrübe olarak batı tarihinin modernlikle olan iç içe geçmişliğinde aranmalıdır. Yani modernlik tüm soyut ve evrensel temalara rağmen aslında batılı bir tecrübedir. Bu noktada küreselleşme, modernlikle ilgili farklı bir okuma yapmayı da zorunlu kılmaktadır. Dışa yayılma ve içe çökme arasındaki mahiyet farklılığıyla birlikte modernin bir soru olarak dünyanın geri kalanında batıdan farklı bir cevaplar dizgesi yaratma ihtimali çözümlemesi dikkate alındığında Wagner'in (2001a) sorular kümesi olarak modernlik okuması bir analiz imkânı sağlamaktadır.

Küreselleşmenin doğası ile ilgili tartışmalara girmeden bunun modernitenin mahiyeti ile ilgili ne gibi bir değişimi içerdiği konumuz açısından önemlidir. Bu paralelde, Wagner'e göre (2001a: 6) günümüz dünyasında modernite oldukça farklı olan ancak uyumsuz olmayan ikili bir anlama sahiptir. Bunlardan ilki batının kendine has özgünlüğünün, onun değerlerinin yaşantı biçiminin kürenin geriye kalanına yayılmasıyla birlikte modernleşen toplumlarda aldığı biçime işaret etmektedir. Burada önemli olan bir diğer husus da modernliğin batıda inşa edilen temel karakteristiği dikkate alınmakla birlikte moderni salt batı merkezli bir olgu olarak okumaktaki yanlışlıktır. Bu durum sadece batı dışı toplumların süreç içinde farklı modernlikler inşa etmelerini aşan bir mahiyete sahiptir. Modernlik temelde ilişkisel bir özellik taşır. Yani batının dünya hâkimiyetini inşa ettiği koşulları modernliğin başat dönemi saydığımız andan itibaren gerek tahayyül ve tasvir gerekse tefekkür boyutları ile modernlik batı dışı ile ilk basamakta hayali ve tahakküme dayalı bir ilişkisellik, ikinci basamakta da batı dışı toplumların hem batı tecrübesi hem de kendi gelenekleri kapsamında modernliği kendilerine has bir dille ve tercümeyle yeniden inşa etmesine dayalı bir diyalojik ilişki (Eisenstadt, 2003: 52) bulunmaktadır. İbrahim Kalın bu tespitin bir boyutunu şu şekilde ifade etmektedir:

> "Modern dönemde Batı medeniyeti kendi içinde farklı kırılmalar yaşadı. Bu iç kırılmalar, Batılı olmayan dünyayla ve özellikle İslam dünyasıyla yakın ilişki içerisinde gerçekleşti. Batın'ın modern tarihi, aynı zamanda Batı-dışı toplumlarla olan ilişkisinin tarihidir. Avrupa kolonyalizmi,

Batı'nın yeni ve modern evren anlayışının siyasi, ekonomik ve coğrafi alanlara yansımasının bir sonucu olarak ortaya çıktı." (Kalın, 2007: 29)

Bu çerçevede modernlik, dünya ölçeğinde tekil olmadığı ve batı merkezli olarak çatışan söylemler ve pratikler yumağı hâlinde bulunduğu dikkate alınarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla teknolojik gelişme ve kapitalizmin teorik-pratik boyutu batı içinde de modernliği kimin temsil ettiğiyle ilgili bir çatışma doğurmuştur. Bu çatışma hem senkronik düzlemde modern nedir, kim tarafından temsil edilir bağlamında hem de modernliği ortaya çıkaran tarihsel süreçlerin hikayeleştirilmesi çerçevesinde gözlemlenebilir. Bu noktada iki örnek ikinci dünya savaşı sonrası batı tarih yazımında görülen heterojenleşme ve Avrupa-merkezci tarih anlatısının değişen boyutudur. Karl Jaspers'ın (1953) aksiyal dönemi esas alarak günümüz dünyasının bu dönemin mirasını taşıdığı ve medeniyetin batının kendi içinde geliştirdiği monadik bir olgu olarak kavranamayacağını savunduğu kitabının kendisi tarafından açık bir biçimde ifade edildiği gibi siyasi bir amaç taşıdığı bu durumun en önemli örneklerinden biridir.

Batının dünya hâkimiyeti sadece makro düzeylerde siyasi, askeri ve ekonomik olarak inşa edilmemiş ve yaşanmamıştır. Mikro düzlemde bu hâkimiyet aşamalı olarak Batılı olmayan toplumların, Baykan Sezer'in Osmanlı tecrübesinin Tanzimat dönemini tasvir ederken kullandığı ancak burada daha mikro ve bireyler arası bir bağlamda kullanmamız gereken kavramsallaştırması ile "batıcılaşmasına" sebep olmuştur (Sezer, 1989, s. 23-26). Bu süreç arzuların ve hayallerin, en temelde de iyi-kötü ve güzel-çirkin kodlarıyla ifade edilmesi gereken etik ve estetik alanların Batının hâkimiyeti altına girmesi ve böylece inşa edilmesidir. Bu durumun en temel biçimi olmasa da son biçimi tüketim toplumu ve kültürünün artan hâkimiyeti ve haklılaştırılma biçimlerinde saklıdır. Ancak bunun basit bir biçimde Batının kendisinden olmayanları kontrol biçimi olarak anlamak yanlış olacaktır. Tüketime dayalı değerlerin ve bilincin ilk elden ve en yalın hâliyle anlaşılabileceği biçim batılı toplumların kendi içlerinde ürettikleri ilişki biçimlerinde görülebilir. Aynı şekilde süreç içinde kapitalist ekonomik modele dayalı olarak modernleşen toplumlar da tüketime dayalı toplumsallığı kendi içinde üretmiştir. Dolayısıyla, bu tespitler salt bir tahakküm ve boyun eğme ilişkisi içinde, yalıtılmış dünyalar olarak Batı ve Batı-dışı tasavvuru üzerinden okunmamalıdır. Diğer bir önemli husus Batı-dışının cari olan

dünya sistemi açısından anlamı modernliğin farklı patikalarını izleyen toplumlar olarak okunmalıdır. Batı hâlâ merkezdedir. Kavramın geniş ölçekli bir şekilde Batılı olmayan, kendi olan alternatif modeller olarak ele aldığımızda bu durum reel olmayan ancak tarihsel açıdan bir zamanlar gerçekleşen farklı değerler sistemi üzerinden okunması gereken bir imkânlar bütününe tekabül eder. Dolayısıyla Batı-dışı reel durumken, Batılı-olmayan özellikle de gündelik ve normal akış içindeki dünyada sadece bir imkâna işaret eder.

Batı-dışı toplumların toplumsallığı ise günümüzde en temelde tüketim sistemi tarafından inşa edilmektedir. Bu durum tezde daha önce altı çizilen bir kavram olarak "promosyon kültürü" (Wernick, 1996) ekseninde geçmişin ve geleceğin tefekkür alanı dışına itilerek, hâkim batılı değerler sisteminin uzantısı olarak yeniden-üretildiği ve soysuzlaştırıldığı bir tüketim nesnesine dönüşmesine tekabül etmektedir. bu durumun mimari alanındaki boyutunu Bozdoğan (2002: 22) şöyle ifade etmektedir: "Batı dışı bağlamlarda modern mimari çoğunlukla, modernliğin, gerçek maddi ve toplumsal temelini -yani sanayi kentleri, kapitalist üretim ve özerk bir burjuvazi- içermeyen bir temsili oldu." Burada *soysuzlaştırma,* geleneğe ait kavram, sembol ve değerlerin bağlamlarından kopartılarak hegemonik kültürel alanda sistemi bireyler arası ilişkilerde meşrulaştıracak bir biçimde yeniden kurma anlamında kullanılmaktadır.

Tüketim toplumlarında mekânın tüketime uygun bir biçimde örgütlenmesini zamanın da bu biçimdeki örgütlenmesi takip eder. Burada sınıflar ya da statüler arası farklılıklar mevcut olmakla birlikte çalışma, nihai olarak emeklilikteki boş zaman vaadiyle, gerçeğin ne olduğu önemli değil bu noktada, gündelik hayatta ise en azından televizyon veya diğer eğlence araçları ve mekânlarıyla ödüllendirilecek bir yük olarak algılanır. Zamanın bu biçimdeki inşası Ahmet Haşim'in ilk defa 1921'de yayınladığı aynı adlı makalesinde Müslüman Saati[35] olarak kavramsallaştırdığı geleneksel zaman telakkisini dışlar ancak bu yeni zaman işleyişinde din ancak bireysel bir boş zaman aktivitesi olarak kendisine yer bulabilirAncak bu modern zaman telakkisinin cari biçimi de dâhil olmak üzere yapılandırılmış arzunun odağı olan bireyler etrafında ve yine bu bireylerin bu kontrol edilmiş, düzenlenmiş zaman etrafında üretilmelerini, inşa

[35] Ahmet Haşim'in ifadesi ile ""İstanbul'u yenileştiren ve yerlisini şaşırtan istilaların en gizlisi ve en tesirlisi yabancı saatlerin hayatımıza girişi oldu. 'Saat'ten kastımız, zamanı ölçen alet değil, fakat bizzat zamandır" (Haşim, 2004: 131).

edilmelerini esas alan bu zaman kavrayışı geleneksel zamandan oldukça farklıdır. MacIntyre'ın ifadesiyle bu zamanın başat özelliği "toplumsal yaşamı, her biri kendi tutum ve tercihler kümesine sahip bireysel istençlerin buluşma alanı ve dünyayı da sadece kendi arzularının tatmini için düzenlenmiş bir arena sanan ve en son düşmanları can sıkıntısı olan insanların içinde bulundukları durumdur" (MacIntyre, 2001a: 48)

Tüketim toplumunun özellikle gösteri toplumu vasfıyla başat özelliği bakışın ve benin art zamanlı boyutuyla bağsızlaşırken eş zamanlı boyutuyla belli türdeki otoritelere; tıp, estetik, moda gibi, boyun eğmesidir. Bu durumu en açık biçimde algılayabileceğimiz yer psikanalitiğin insanın anlam sorununu bir bastırma ve bağımsızlaşma diyalektiği içinde kavrarken geçmişi nasıl algıladığında yatar. Burada hem bireysel geçmiş hem de toplumsal geçmiş benzer bir biçimde bir baskı aracı olarak ele alınıp anın ondan bağımsızlaşması yoluyla öznenin özgürleşeceği savunulmaktadır.

Burada mekânın ve yapının anlamının dağılması veya hegemonik bir görme biçiminin artık olmaması dolayısıyla farklı anlamların ortaya çıkmasını merkeze almak gerekmektedir. Mabet artık Tanrı'nın ihtişamını veya öte dünyayı yansıtmaz. Bir yanıyla mimari bir unsur, diğer yanıyla turistik bir kazanç, bir başka boyutuyla hayatın merkezi olmaktan çıkıp gölge bir fenomen haline gelmiş, yaşlıların ölümü beklediği ancak hayatı kurmayan, buna talip olmayan hadım edilmiş bir kutsal zaman bakiyesi olarak ortaya çıkar. Mabedin psikolojik rahatlama, turistik gezi olarak hayatın merkezi ve kurucusu olmaktan çıkarılması daha önce vurguladığımız sorusunu kaybeden cevap olarak dinin modern toplumlardaki rolüne ilişkin önemli bir okuma imkânı sağlamaktadır.

2.4.1.1. Modern Kent

> "Eğer mimariyi bir dil olarak algılıyorsak, eğer Barthes'ın vurguladığı gibi "kent bir söylem, bu söylem de gerçek bir dil" ise, o zaman söylenmekte olana çok dikkat etmeliyiz, hele bu mesajları genellikle kent hayatının dikkatimizi dağıtan bütün öteki çeşitli unsurlarının arasında aldığımız düşünülürse." (Harvey, 1997: 85)

Sosyal bilimlerin evrenselci karakteri kent hakkında paradoksal bir durum ortaya çıkartır ve bu paradoks modern kentin ütopik bir olgu olarak kavranmasını olanaklı kılar. Wallerstein'in başkanlığını yapmış olduğu ve yayınlandıktan sonra oldukça ciddi tartışmalara zemin hazırlayan Gulbenkian Komisyonu'nun Sosyal Bilimleri açın üst başlıklı raporundaki şu cümle işaret ettiğimiz paradoksa gönderme yapmaktadır (Gulbenkian-Komisyonu, 2000: 31):

> "…Sosyal bilimlerde mekân ve yer konuları genellikle ihmal edildi. İlginin ilerleme ve sosyal değişmenin örgütlenmesi politikalarına odaklanması, sosyal hayatın zaman boyutunu çok önemli kılarken, mekân boyutu önemsiz bir arafta unutuldu. Eğer belirleyici ve evrensel olan süreçler idiyse, mekân teorik olarak anlamsızlaşmaktaydı."

Raporda belirtilen bu hususun modern kenti gerçekte ne olduğundan ziyade ilerleme ütopyasının gerçekleştirileceği bir *tabula rasa* olarak kabul edilmesine imkân tanıdığına dikkat çekilmelidir. Modern kent zaman boyutunda ve bilinçte varlık bulan bir büyük ütopya veya hayal dünyasıdır. Ancak bu modernleşme süreçlerinde kentin planlaması ve genel topografyası ile ilgili ortaya çıkan radikal farklılığın göz ardı edilmesi anlamına gelmez. Burada klasik şehirlerin çoğunda görülen kurucu mitoloji ve kutsal bir arketipin yeryüzünde vücut bulmuş hâli olma/kutsalı taklit etme, modern kentlerin köken anlatılarında ve şehirlerin kimlik söylemlerinde görülmez. Modern kentler sadece genel manzara açısından geleneksel şehirlerden ayrılmazlar buna bağlı olarak veya değişen panaromik görüntüde somutlaşan bir zihniyetin yansıması olarak söylem noktasında da seküler bir görüntü sunarlar. Modern kentler insanın yaratma gücünün sembolleri olarak geleneksel anlamıyla kutsala açılan ve ilahi alemin yeryüzündeki yansıması olarak kabul edilen geleneksel şehirlerden oldukça radikal bir biçimde farklılaşırlar. Bu durum kenti mekânsal anlamda olduğundan daha da fazla zihinsel süreçler ve zamanın deneyimlenmesi noktasında dini bilincin dönüşümünü hem toplumun sekülerleşmesi hem de dinin sekülerleşmesi boyutları ile merkezi öneme sahip bir olgu hâline getirir.

Ulrich Beck modernliğin bireyselleşme açısından üç aşamalı bir süreç bağlamında anlaşılmasını önerir. Bunlar: "birincisi 'tarihsel olarak verili toplumsal formlardan ve bağlardan kopuş', böylece insanın özgürleşmesi; ikincisi 'geleneksel

güvencelerin yitirilmesi' ve üçüncüsü 'yeni bir toplumsal bağlanma' (Funk, 2007: 19) şeklinde ifade edilebilir. Ancak tüm bu süreçleri mümkün kılan şey modern kentin geçmiş toplumsallığı, devrimler ve büyük dönüşümler arasında insanı görünmez kılmasıdır. Söz konusu modern birey bu görünmezlik veya anonimleşme[36] perdesi arkasında var olabilmiştir. Ancak bu durum Durkheim'in gözlemlediği ve modern toplumların en büyük açmazı olduğunu düşündüğü liberal bireysel otonomi ile toplumsal düzen arasındaki uyumsuzluktan kaynaklanabilecek anomi tehlikesini de beraberinde getirmiştir. Bu tehlike modern hukuk, siyaset ve piyasanın gündelik yaşamı gittikçe artan bir biçimde egemenlik altına alması gibi paradoksal bir sonuç da doğuracaktır. Fakat bir söylem olarak bu durum modern bireyin özgürlüğünü yadsımadan gerçeklik düzleminde nasıl işlediğine bakılmasını gerektirir. Diğer yandan bu bireysellik vurgusu modern kent mekânında mümkün hâle gelirken bu durum aynı zamanda bireyselliğin ifade biçimlerinin hem uzam hem de mekânda bireye sunulan araçlar vasıtasıyla gerçekleştirilmesini talep eden daha geniş ölçekli bir *tüketim sistemi* üzerinden gerçekleşir. Bu durum hem dinin yaşanması hem gelenekselleşme biçimleri hem de yorumlanması noktasında bireyi merkeze alan ve geçmişle kıyaslandığında hem metnin hem de dini kurumların gerilediği bir süreç doğurmaktadır (Miles, 2010) (Cox, 2013).

> "Ona göre şehir hayatı içinde, bir yandan, öznel bağımlılığın zincirinden kurtulmuş ve böylece çok daha ileri derecede bir kişisel özgürlüğe kavuşmuşuzdur. Ama bunun bedeli, başkalarına birer nesne, birer araç olarak yaklaşmamızdır. Anonim kimlikli 'başkaları' ile, genişleyen bir iş bölümünün gerektirdiği eşgüdümü sağlamak için, gerekli olan parasal mübadelelerin soğuk ve kalpsiz hesabı dolayımıyla ilişki kurmaktan başka seçeneğimiz yoktur. Aynı zamanda, mekân ve zaman algılayışımızda katı bir disipline boyun eğiyor ve ekonomik rasyonalite hesabının hegemonyasına teslim oluyoruzdur. Simmel tek çıkış yolumuzun statü göstergeleri, moda ya da kişisel egzantriklik göstergesi gibi şeylerin peşinden koşan yapmacık bir bireyciliği kucaklamak olduğunu söyler gibidir. Örneğin moda, farklı olmanın ve değişimin cazibesini, benzerlik ve konformizminki ile birleştirir" (Harvey, 1997: 40).

[36] Anonimleşme sadece birey noktasında yaşanmaz, modern kentler de gittikçe artan oranda eğlence mekânları haline gelirken kimliklerini kaybeder. Kentin kendisi de anonimleşir: Binalar, alışveriş merkezleri, tatlar ve görüntüler birbirine benzemeye başlar. Bu durum Sennett'in tespitiyle modern kentin kültürel açıdan en temel sorunu "bu kişisel olmayan çevrenin nasıl dile getirileceği; onun süregelen kişiliksizliğinin, kökenleri dış dünyaya dayanan şeylerin gerçek olmadığı inancına dek uzanan nötrlüğünün nasıl giderilebileceğidir" (Sennett, 1999: 15).

Bu alıntının dini pratikler ve bilinç açısından anlamı, dinin modernlikle birlikte bir fazlalık olarak ortaya çıkmasıdır. Din, bilincin kurucu merkezi olarak değil bilincin nesnesi ve fazlalığı olarak deneyimlenir. Bu çerçevede, modern kentin sekülerliği ve sekülerleştirici etkisi onun mabet merkezli geleneksel şehrin panaromik görüntüsünden ayrıldığı noktada başlar. Modern kent mabedin yerinin fabrikanın, Tanrıyı kutsayan ritüellerin yerini Mitchell'in isabetle belirttiği gibi insani yaratımın kutsandığı fuarların aldığı kenttir. Bu durum Eliade'nin tabiriyle dindarlar için mekânın türdeş olmayan doğası (Eliade, 1991: 5); kutsal ve seküler olarak ayrışması ile birlikte kutsal mekân aracılığıyla ilahi âlemle bağ kurma kabiliyeti ve buna bağlı pratikleri de etkiler. Özellikle kutsal mekânın keşfi hususu kaotik dünyanın düzene kavuşması ve insan tarafından yurtlaştırılması noktasında hem belli bir sabitenin bulunması hem de dünyanın bu sabite etrafında algılanması anlamına gelmektedir (Eliade, 1991: 2). Bu yönüyle modern kent dini bilinç açısından kaosu ve merkezsizleşmeyi beraberinde getirmektedir: "Modern toplumdaki dinin geçirdiği bu krizin bir sonucu olarak da sosyal "evsizlik" metafiziksel bir yapıya bürünmüş, yani evrende evsizlik sorununa dönüşmüştür" (Berger, Berger, ve Kellner, 2000: 203).

Mekânın sekülerleşmesi geleneksel şehirlerin en önemli özelliği olan ilahi alemi hatırlatma ve ilahi düzene katılma olanaklarının kaybıyla sonuçlanır. İlahi alemle kurulan irtibat dindar insan için geleneksel anlamıyla zaman ve mekânı aşma deneyimi olarak değil modern gündelik hayatın ritmi dışında bir durum olarak yaşanır. Geleneksel şehirler gündelik hayat ritmi, zaman ve mekân örgütlenmesini aşkın âlemi merkeze alarak düzenlerken, modern kent ibadeti ve hatırlamayı gündelik hayat ritmi ile birlikte zaman-mekân diyalektiğinin dışında inşa eder. Bu merkezsizleşme durumu post-modern durumun bir özelliği olarak Kumar tarafından köken ve teleolojinin olmadığı, ebedi bir şimdi dünyası olarak tasvir edilir (Kumar, 1999: 175). Merkez veya sabit nokta düşüncesinin olmadığı bu dünya her şeyin akışkan hâle geldiği, geçiciliğin ve göreceliliğin hâkim olduğu bir dünyadır. Ancak unutulmaması gereken husus bu merkezsizleşme durumunu modernliğin kendi içindeki süreçler tarafından inşa edildiğidir. Merkezsizleşme sadece post-modern dünyanın değil modern dünyanın da başat özelliğidir. Modernlikle post-modernlik arasındaki fark bunun açık biçimde ifade edilmesi ve yaşanılan süreçte bunun kavranmasıdır.

Benjamin sonraları post-modern kent olarak tanımlanacak üretimin yerini tüketimin hâkim panaromik görüntü olarak yer değiştirdiği kent biçimine erken dönemde Paris pasajlarını çalışarak haber vermiştir. Geleneksel kentten modern kente oradan post modern kente değişen *panorama mabet* merkezlilikten, *fabrika* merkezliliğe oradan tüketim mekânları olarak AVM'lere giden yolda izlenebilir. Harvey (1997: 84), mimarlık ve kent tasarımı alanında postmodernizmin planlama ve gelişmenin geniş ölçekli tüm kenti kuşatan ve teknolojik bakımdan rasyonel ve etkin kent planları noktasında modernist düşünceden bir kopuş olarak tasvir etmekte ve postmodernlerin planlama ile değil tasarımla uğraştıklarına dikkat çekmektedir. Planlamadan tasarıma geçiş aynı zamanda "mahrem, kişiselleşmiş mekânlardan, geleneksel anıtsallığa ve gösterinin şenliğine" (Harvey, 1997: 84) uzanan bir değişime işaret etmektedir.

Giddens (2009: 63, 138, 199), sosyal teori ve kapitalizm arasındaki kurucu ilişkiyi irdelerken Durkheim, Weber ve Marks'a atıfla kapitalizmin ortaya çıkış sürecinde kentin önemini belirtmektedir. Modern kent kapitalizmin inşa ettiği bir olgu olarak ele alındığında, kentin ortaya çıkmasına sebep olan çoklu tarihsel, ekonomik, bilişsel ve siyasal süreçlerle ilgili değerlendirmeler paranteze alınmaktadır. Genel olarak sosyal bilimler ve özelde de sosyoloji kapitalizmi sadece teorik olarak anlama düzeyinin ötesinde onun sağladığı dönüşümlerle imkân dahiline girmiştir. Modern bilincin yatağı olarak endüstriyel kentin kendisine has zaman ve mekân ilişkisi bulunmaktadır. Bir coğrafi alanda farklı zamansallıklar ve zihniyet biçimlerinin gözlemlenmesi sadece kültürel bir olgu değildir. Bu durum aynı zamanda insan-çevre ilişkisinin bilgi ve bilinç üzerindeki etkisinde de gözlemlenebilir.

Diğer yandan modern kentin zihniyet oluşturucu boyutu ulus devletleşme sürecinde hâkim bir konuma yükselerek ulus devlet sınırları içindeki değerlerin temel oluşturucu yatağı olarak öne çıkar. Bu durumu Benedict Anderson ve Eric Hobsbawm gibi ulus devlet teorisyenlerinin analizlerinde görmek mümkündür. Bu çalışma açısından önemli olan iki boyut ise modern kentin yeni türden dinsellikler ortaya çıkarmasına paralel olarak, tüketimin de mekânları olmasından kaynaklanan merkezi konumlarıdır (Clarke, 2003). Modern merkezi endüstriyel kentler sadece kapitalizm ve sosyal bilimlerin ana yatağı olmakla kalmaz yeni değerler ve dinsellik biçimlerinin de yurdu olarak kendisiyle ilişkili diğer şehirleri radikal bir biçimde dönüştürürler. Bu

ise sistemin doğası gereği modern kamusal alan üzerinden kendisini ifade etmek zorunda kalan *din*lerin siyasal, kültürel ve ahlaki olarak kentlerde üretilen değerlere ve kavramlara olan *benzerlikleri üzerinden farklıklarını ifade etmelerini* zorunlu bir koşul olarak dayatan bir öykünün ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Ayı şekilde tüketim toplumunun da merkezi olan bu kentler, tüketim üzerinden ortaya çıkan ve kadim olarak gelenekler tarafından cevapları sağlanan iyi yaşam nedir ve insanın bir amacı var mıdır gibi kurucu soruların cevaplandığı ve soruların anlamsızlaştırıldıkları üretim odakları olarak okunmalıdırlar:

> "Kumar, ideal kentin üç özelliğinden söz etmektedir. Kentler akılcı düzeni, yani yapısı ve yasası ile onları inşa edenlerden bağımsız düşünülemez. İkincisi, ideal kent örgütlenmesi belli bir sistematiğe sahiptir, varlık ilkesini akıldan almıştır. Düzenin meşruiyetini sağlamak amacıyla mekanize edilmiş bir toplumsal yapı, akılcı bir örgütlenmeyi kaçınılmaz kılmaktadır. Bu düzen içinde işlerliğin sürekliliği açısından mimari merkezi bir konumdadır. Çünkü mimari, sosyal ve siyasal düşüncenin sürekliliğini sağlayan ve sistemin kendini yeniden üretebileceği dinamikleri dağıtma işlevi gören bir yapıya sahiptir" (Doğan, 2008: 72)

Bu nokta geleneksel şehirlerin gökteki kutsalı taklit ettiği kabulü, hem insanın yüceltilmesini aşan bir biçimde hümanizm ya da tanrı-insan düşüncesini ortaya çıkartır hem de modern kenti geleneksel şehrin sahip olduğu kutsallık halesinden sıyırır. Bu durum daha da geriye gittiğimizde pagan inanışa sahip şehir devletlerinin her birinin kendi tanrılar panteonu ve şehrin koruyucu bir tanrısının olması gibi modern kentin mimarlar ve sanatçıların eserleri ile kimlik kazanması söz konusudur. Ne tanrısal bir arketip ne de tanrıların koruması değildir modern kentin ayırt edici vasfı: O ilahi olanın varlığının insan lehine paranteze alındığı bir mekândır. Diğer yandan ve ikinci olarak modern kent dışavurumcu ahlaki ve estetik romantik idealin ayırt edici özelliklerinden biri olarak mimarları ve kendi içinde barındığı sanatçıları yüceltir. Tanrı övgüsü yerini insan övgüsüne bırakır. Kumar bir adım ötesine geçerek erken dönem modernliğin ütopyacı karakterine işaretle bu durumu More'un ütopyasında görüldüğü üzere "akıl ve felsefe üzerine kurulu pagan bir devlet" ideali olarak okumayı önermektedir (Kumar, 2005, s. 62). Ancak bu kent sadece hümanist bir perspektifle ya da mevcudun anlamını değiştirerek ortaya çıkmaz. Modern kent hem yapısal özellikleri itibarıyla

hem de teknoloji ve ona bağlı değişimlerin sonucunda insan ilişkilerinde radikal değişimlerin gözlemlendiği bir mekân olarak var olur.

Kent çalışmalarında önemli bir referans noktası olan Louis Wirth'in altını çizdiği gibi kent ortamında insanlar arası ilişkiler "kişisel olmayan, yüzeysel, geçici ve parçalı" bir yapı arz eder (Wirth, 1938: 12). Wirth bu ilişkiselliğin en önemli boyutlarından birinin sekülerleşmeyle sonuçlanan bir durum olarak göreceliliğin hâkimiyeti olduğunun altını çizmektedir (Wirth, 1938: 15). Bu durum sosyologa göre modern kentin fiziksel yapısı, sosyal organizasyonu ve bunlara bağlı olarak ortaya çıkan davranış ve düşünme biçimlerinden kaynaklanmaktadır. Modern kentin en temel karakteristiği bireylerin akrabalık bağlarının da dâhil olduğu birincil grupların etkisinden ve geleneksel kurumların yüklerinden bağımsızlaşarak rasyonel bir biçimde kendi çıkarları peşinde koşması olarak tasvir edilebilir. Bu bağlam gerek görsel gerek anlatısal gerekse duygusal açılardan bize modern kentin dayattığı geçici ve bütünsellikten yoksun parçalı ilişki biçimlerinin ortak yaşamı mümkün kılacak biçimde nerede ve nasıl üretildiği sorusuna yanıt bulmayı dayatmaktadır. Bu noktada kapitalist ilişki biçimleri farklı safhalarda hem kendi tarihsel sonuçlarına varma boyutuyla hem de bu sonuçların sistemin ayakta kalması yönünde belli yaşam pratiklerini desteklenmesi ve var kılması boyutuyla günümüzde tüketim toplumu olarak tanımlanan olguyla sonuçlanmıştır.

Tüketim toplumu hem kapitalizmin farklı safhalarında odak noktaları olarak öne çıkan siyasi, ekonomik ve kültürel olguları hem de bu olguların kendi aralarında kurdukları ilişki biçimlerinin yeniden organizasyonu anlamına gelmektedir. Örneğin kapitalizmin erken safhasında din olgusunun bu dünyayı olumlayan bir durum olarak yeniden belirlenmesi esasken özellikle on dokuzuncu yüzyıldan sonra ulus fikrini destekleyecek bir biçimde dini düşünce, pratik ve kurumların siyasal bir zeminde yeniden üretildiği söylenebilir. Tüketim toplumunda ise bu iki safhayı dışlamayan dolayısıyla içeren ancak hem küresel çapta hem de mikro düzlemde piyasanın merkeziliğinde dinin hem tüketim diline tercümesi hem de tüketimin dinsel bir hale içinde üretilmesi söz konusudur. Bu durum aynı zamanda kent yaşamının parçalı, akışkan doğasının tüketim dünyası ekseninde inşa edilen bir öyküsellikle biçimlendirilmesi anlamına gelmektedir. Loyal Rue dinin evrimci biyoloji ekseninde kökeni ve işlevi ile ilgili görüşleriyle günümüz sosyal teorisinde ismi öne çıkan

isimlerden biridir. Rue'nun altını çizdiği gibi tüketicilik dinin ana yapısını taklit ederken hem mit oluşturucu bir rol hem de modernliğin ana anlatısı ya da mitini destekleyici bir işlev üstlenmektedir (Seiwert, 2010: 237). Bu işlevle ilgili iki önemli boyutun altını çizmek gerekmektedir. Tüketim ve tüketime dayalı kıskançlık duygusu insanlık tarihi kadar eski bir duruma tekabül etmektedir. Ancak Karl Polanyi'nin "büyük dönüşüm" (Polanyi, 2010) olarak adlandırdığı kapitalizmin ortaya çıkış sürecinde ekonomi kendisini sınırlayan sosyal, siyasal ve dini bağlamlarla bağlarını koparmıştır. Bu kopuş hadisesi şüphesiz ki uzun bir sürece yayılmıştır ve arkasında bağımsız emeğin, kentlerde yoğunlaşan yoğun bir demografik dönüşümün ortaya çıkmasını sağlayan salgın hastalıklar, din savaşları, sömürgelerden elde edilen altının eşi görülmemiş bir biçimde piyasaya girişiyle aristokrasi karşısında ciddi bir ekonomik güç olarak çıkan tüccarların katkısı bulunmaktadır. Diğer açıdan kapitalizmin ortaya çıkması aynı zamanda zihniyet ve pratiklerde büyük bir dönüşümün ortaya çıkmasıyla mümkün hâle gelmişti. Bunun sebeplerini Marx'ın yaptığı gibi feodal sistemde mi aramak gerekir yoksa Weber'in işaret ettiği gibi kapitalizmi doğurmaktan ziyade onun ortaya çıkmasına uygun koşulları var eden Protestanlıkta mı aramak gerekir (Macfarlane, 1993: 203-204) soruları bu konu açısından ikincil düzeyde bir öneme sahiptir. Sonraki aşamada ise onları kendi bağlamı içinde yeniden üreterek hayatın merkezi hâline gelmiştir. Günümüzde bu durum tüketim toplumu kavramsallaştırması ile ifade edildiği gibi tüketiciliğin küresel bir ideoloji ve düş alemi seviyesine yükseldiği yeni bir safhadadır. Bu noktada tüketicilik geleneksel dini doktrinlerin entelektüel olarak altını oymasa bile özellikle pratik düzlemde dini inançları yerinden etmekte ve dinselliği amaçları doğrultusunda yeniden kurmaktadır (Rue, 2005: 339).

Sennett'in (2010: 194) Marks'a atıfla altını çizdiği gibi her tüketim nesnesinin bir "toplumsal hiyeroglif" olarak iş gördüğü modern kent ortamında ortaya çıkan veya neredeyse bir paket şeklinde seçenek dahiline giren yaşam biçimleri aşırı rasyonelleştirilmiş bir bağlamda bireyler arası ilişkileri salt bir alışveriş ilişkisine indirgerken tüketim sistemi bu araçsallığı üreten ve anlamı insanlar arası ilişkilerden çıkartıp nesneler arası ilişkilere hapseden bir işlev görmektedir. Bu durum yerleşik sembolik hiyerarşilerin yok olmaya yüz tuttuğu ve bu açıdan da bu sembollerle dayalı olarak oluşturulan zihinsel/toplumsal haritaların geçersizleştiği bir bağlamda kimliğin asıl fonksiyonu olan sahici bir grup ve buna dayalı bir dünyaya işaret etme

fonksiyonunun ortadan kalkması anlamına gelmektedir. Kimlik, hatırlama ve unutma, tecrübeyi anlamlandırma ve bir yere ait olma boyutlarıyla sahneden çekilirken tüketim kalıpları içinde satın alınabilen bir imgeye dönüşmektedir. Dolayısıyla, insanlar arası ilişkilerde araçsal aklın egemenliğinin son biçimi tüketim sistemi dahilinde bu ilişkilerin üretilmesi iken bireyin kendi dünyası ile kurduğu ya da bireyin kendilik olarak kavradığı dünya da tüketim sistemi tarafından üretilir. Bireyler arası ilişki ve bireyin kendisiyle kurduğu ilişki nesneler arası ilişki ve nesneyle kurulan ilişkiye dönüşmektedir. Bu durumun en önemli boyutlarından biri de Illeris'in belirttiği gibi geçmişin/dinin otoritesini sağlayan/sürdüren ve kapitalist üretim biçimleri öncesi hâkimiyeti açık biçimde gözlemlenen "*birikimli öğrenmenin*" yerini "*değişerek öğrenme*" şeklinde ifade edebileceğimiz bir olgu alır (Illeris, 2014: 16). Akışkanlığın, sabitelerin yok olması anlamında sürekli hâle geldiği toplumlarda insanın kendisiyle, hemcinsleriyle, çevreyle kurduğu ilişki biçimi psikolojik ve sosyolojik açılardan sürekli bir meydan okuma çerçevesinde algılanmaya başlanır. Sennett'in kavramsallaştırmasındaki otomobil örneğinden hareketle yaptığı tespit hıza dayalı olarak modern kentin "*kopukluk*" ve "*dirençten kurtuluş*" olanağına sahip bir mekân olarak (Sennett, 2008: 13-14) bilgi ve pratiklerin bağlamını oluşturmasıdır. Bedensel temassızlığın yanı sıra gözün de yalıtıldığı ve aynı mekânı paylaştığımız insanlara yöneltilmiş bakışın bir tehdit unsuru olarak algılandığı bu mekân Tönnies'in bilindik ayrımındaki cemaatsel dolayısıyla geleneksel dinsel yaşantı için uygun bir ortam sağlamamaktadır. Simmel'in (2005) aşırı uyarılan bilincin bu uyarılara tepki ve bir koruma mekanizması olarak duyarsızlaştığı ve bunun doğal ardılı olarak kent mekânlarındaki öznelerin kayıtsızlık ve ihtiyatı esas alan bir kimliğe sahip oldukları vurgusu tam da nesnelerin bilinç üzerindeki etkilerini merkeze alarak zihnin ve buna dayalı pratiğin değişimin merkez noktası olarak anlamı değil, nesneyi ve bağlamı işaret etmektedir. Bu durumda Habermas'ın iletişimsel eylem teorisi üzerinden aklı toplumsallaştırarak Aydınlanma'nın otonom bireyini kurtarma ümidi ve önerisi de toplumsal boyutuyla yapısal koşullarından mahrum bir hale gelmektedir:

> "Habermas, özgürleşme umudunun sürekliliği için, araçsal akıl yerine, kişiler arası diyaloga dayalı "iletişimsel akla" işlerlik kazandırılması gerektiğini ifade etmiştir. İletişimsel akıl; ortak çıkarlarının farkına varılmasını ve kitlesel tüketim

olgusunun sorgulanmasını sağlayarak, kişilerin sadece tüketici kimliğine indirgenmesini önleyecektir" (Atiker, 1998: 84, 168).

2.4.1.2. Modern Zaman

> "Dindar insan dönüşsel olarak kutsal ve tahrip edilemez bir zamana dalma ihtiyacı duymaktadır. Dindar insan açısından, tarih dediğimiz dindışı sürenin varlığını sağlayan, kutsal zamanın varlığıdır. Başlangıçlarda yapılmamış bir şeyin şu an var olması mümkün değildir. Eğer şimdi bazı eylemler, hareketler varsa bunun sebebi in illo tempore tanrısal güçler böyle yaptıkları veya insanlara bunu öğrettikleri için vardır. Efsanevi kutsal zaman aynı zamanda, tarihsel, varoluşsal zamanı, dindışı zamanı da ihdas etmektedir, çünkü onun örnek modelidir. Dindar insan için gerçeklerin ve bizatihi hayatın kökeni "dinsel"dir." (Eliade, 1991: 68)

Elias, *Zaman Üzerine* adlı kitabına yaşlı bir bilgeye atıfla zamanın ne olduğu sorulmadığı sürece onu bildiğimizi ancak bu soru sorulduğunda bilmediğimizi belirterek (Elias, 2000a: 12) başlar. Çünkü zamanı kavramamıza imkân yoktur; o Kant'ın vurguladığı gibi bilincimizin zorunlu kategorilerinden (Friedman, 1954: 380) biridir ve bu gerçekte onun ne olduğundan daha önemlidir. Peki zaman bilincimizin zorunlu kategorisi olarak evrensel mi yoksa kültürel olarak mı kavranmalıdır? Bu noktada bir form olarak bilincin bu özelliğinin evrensel olduğunu belirtilmesinde bir mahzur bulunmamaktadır. Ancak bu zaman ile ilgili kavrayışların çoğulluğunu dikkate aldığımızda bize pek de toplumsal bir analiz imkânı tanımayacaktır. O hâlde zaman toplumsal olarak inşa edilen bir deneyim türü olarak kavrandığında hem modern ile geleneksel arasındaki farkı hem de modern zamanlarla dini zamanların sadece radikal olarak farklı değil aynı zamanda kesişen özellikleri tespit edilebilir.

Zaman bilincinin en önemli boyutlarından biri zamanın nasıl *değerlendirildiği*dir. Burada değerlendirme zamanı geçirme değil kelimenin "değer" köküyle alakalı olarak zamanın ne türden pratiklerle inşa edildiği ve neyin değerli bulunduğudur. Elias'ın da belirttiği gibi ister geleneksel ister modern toplumlarda yetişsin herkes "zamanı oldukça erken yaşlarda, sosyal bir kurum olarak tanır ve öğrenir" (Elias, 2000a: 24). Bir sosyal kurum olarak zamanın geleneksel tasavvuru ile modern tasavvuru arasındaki en önemli fark ebedi dönüş ile ilerleme mitosları[37]

[37] Bu noktada modernliğin kendisini mitolojiden arınma ve arındırma süreci olarak betimlemiş olması yaşadığımız ve deneyimlediğimiz zamanlarda hem teorik hem de pratik düzlemlerde pek bir anlam ifade

arasındaki uzlaşmazlıkta yatar. Geleneksel zaman algısı ölçülemeyecek kadar geride olan kurucu anın ya da arketipin hatırlanması/keşfi (Eliade, 1994: 82) ve hayatın bu eksende şekillendirilmesini esas alır. Modern zaman algısı ise ilerleme miti etrafında örgütlenen bir hafızasızlık/icat (Bock, 2006) ve hayatın bu çerçevede inşası etrafında şekillenir. Calinescu'nun tespitiyle özellikle de modern sanat alanında gözlemlendiği gibi, şimdi sadece geçmişin boyunduruğundan azat olmaz aynı zamanda şimdinin geçmişi taklidinden daha fazla geçmiş şimdiyi taklit eder (Calinescu, 2010: 11). Bu durum sadece geleneksel sanat algısı ve yapım süreci ile modern sanat arasındaki farkı ortaya koymaz aynı zamanda modernliğin dini kavrayış ve yeniden inşa biçimini de gösterir. Romantik idealden beslenen öznel zaman algısının dışında kapitalist zaman aslında metalaşan, ölçülebilir hâle geldiği oranda da piyasada alınıp satılabilen bir mala dönüşür (Calinescu, 2010: 13).

Başlangıcından beri iki temel zaman biçimi var: Gündelik zaman ve genel zaman. Genel zaman toplum, doğa ve ilahi güç tarafından belirlenebilir. Kısıtlı alanlar hariç mekanik değildir. Diğer yandan modernlik genel zamanı sermayedarın zamanına, gündelik zamanı da sermayenin araçlarının zamanına dönüştürerek

---

etmemektedir. İlerleme düşüncesine bağlı söylem özellikle postmodern düşünürler traafından entelektüel düzlemde çürütülmenin dışında ilerleme söyleminin vaad ettiği yerüzü cennetinin imkânı veya bununla ilgili ümitvar olacak bir işaret olduğu da şüphelidir. Konuyla alakalı olarak bu çalışmada atıfta bulunulan MacIntyre'ın (2001a) **Erdem Peşinde** ve Bauman'ın (2003) **Modernlik ve Müphemlik** isimli kitaplarına bakılabileceği gibi Zizek'in (2011) **Ahir Zamanlarda Yaşarken** kitabı da anılmayı hak eden tespitler içermektedir. Zizek mahşerin dört atılısı olarak adlandırdığı: Ekolojik kriz, kapitalist sistem içi dengesizlikler, biyogenetik devrimin ahlaki ve siyasi sonuçları ve toplumsal bölünme ile dışlanmanın hızla artması süreçlerini (Zizek, 2011: 12-13) ele aldığı çalışmada ilerleme mitinin reel dünyadaki negatif sonuçlarını ele almaktadır. Bu noktada modernlik öncesi toplumlarda geçmiş zamanın taklidi olarak ortaya çıkan mit ile modern toplumlarda geçmişten kurtulmanın söylemi olarak ortaya çıkan mitin yapısal olarak benzese bile içerik, tahayyül dünyası, bunlara bağlı kozmoloji ve pratiğe aktarılma boyutları ile radikal biçimde farklı olduklarını belirtmemiz gerekmektedir. Burada savunulan düşüncenin karşı kutbunda ise Joseph Campbell'in ilerleyen satırlarda ifade ettiği düşünce bulunur. "Mitin düş ağı dağıldı; zihin tam uyanmış bilince açıldı ve modern insan, bir kelebeğin kozasından ya da güneşin gece ananın rahminden şafakta çıkması gibi kadim aldırışsızlıktan çıktı. Toplumsal birim dinsel içeriğin taşıyıcısı değil, ekonomik ve politik bir örgütlenmedir. İdealleri, dünyada göğün biçimlerini görünür kılan hiyerarşik temsilinkiler değil, maddi üstünlük ve kaynaklar için zorlu ve durdurulmaz bir çaba içinde olan laik devletin idealleridir. Mitolojiyle aydınlanan bir ufuğun düşleriyle kuşatılmış yalıtılmış toplumlar, artık ancak sömürülecek alanlar olarak vardır" (Campbell J., 2000: 420-421). Campbell'in burada modern bireyin trajedisi olarak ele aldığı mitin yitimi tüketim toplumu, sivil din ve Buck-Morss'un kitlesel ütopya olarak betimlediği bir "arzu eknomisi" (Buck-Morss, 2004: 175) çerçevesinde ancak seküler bir bağlamda yeniden inşa edilir. Nitekim Campbell de başka bir kitabında farklı bir biçimde ve gündelik hayattan, sinemadan örnekler seçerek modernliğin mitten tamamen arındırılmadığını ancak bunun farklı bir biçimde gerçekleştiğini ifade etmektedir (Campbell ve Moyers, 2009).

bildiğimiz anlamdaki zamanı öldürmüştür. Hafızasızlaşan toplumlar için tarihin icat edildiği bu zaman algısı okul, gazeteler ve romanlar üzerinden gündelik dile aktarılmakla başlanan süreçte, gündelik yaşantının temel dili hâline gelirken, varlığın evi olan dilin değişimiyle yeni bir varlığın, modern insanın sahneye girmesine sebep olmuştur.

Modern dünyanın inşa ettiği toplumsal gerçeklik sadece söylem boyutuyla ilerlemeci bir tarih telakkisine[38] sahip değildir gündelik hayat da sonu gelmez yeniliklerin baskısı altında geçmişten tevarüs edilen sabitelerden bağımsızlaşmakta ve gelecek de şimdiyi bastırmaktadır. Diğer yandan bu dünya salt bir biçimde geleceğe yönelmez. Geleceğe yönelirken geçmişi de yeniden inşa eder. Modern dünya ile geleneksel dünya arasındaki önemli farklardan biri de geleneğin ideal düzen ve dönemin ya zaman ötesinde ya da geçmişte bir altın çağda olduğunu savunurken modernliğin ideal düzen ve toplumun ya gelecek zamanda ya da şimdideki potansiyelde saklı olduğu kabulüdür. Burada sadece teorik düzlemde farklı tarih telakkileri söz konusu değildir aynı zamanda insanın kim olduğu ve nasıl yaşaması gerektiği ile ilgili şimdi ve buradayı esas alan bir değişim söz konusudur. Bu değişimin temel doğrultusu geçmişin unutturulması değil geçmişin nasıl hatırlanacağı hususu oluşturur. Geçmiş bu çerçevede nostaljik ve seyirlik bir malzeme olarak tüketme sunulan ancak dini düşüncedeki örnek olma ya da ideal düzen olma vasfını yitiren bir meta olarak üretilir. Geçmişin nostalji olarak üretilmesi ise Mestrovic'in işaret ettiği temel bir duruma gönderme yapmaktadır: "tarih artık olguları değil, hayal gücünü ilgilendiren bir meseledir" dolayısıyla "geçmişe karşı duygusal tepkileri kontrol eden geleceği de kontrol eder" ve tam da Baudrillard'ın işaret ettiği gibi "Tarih artık yok" hükmündedir (akt. Mestrovic, 1999: 56). Tüketim toplumunun bu noktadaki önemli vasıflarından biri de geçmişin ve aşkınlığın Marksist bir kavramla belirtecek olursak metalaştırılarak yeniden inşa edildiği toplumlar olmasıdır. Bu durum erken dönem

[38] Din ve modernlik arasında işaret edilen bu ilişki biçiminin açık örneklerinden birini Karl Löwith klasikleşen eserinde ele almaktadırlar. Löwith gerçek tarih felsefesinin ancak ve ancak eskatolojik Hıristiyan zaman algısından kurtuluşla mümkün hale geldiğiyle ilgili ilerlemeci anlayışa karşı Batı medeniyetinin tarih algısının Yahudi-Hıristiyan eskatolojik düşüncesinin sekülerleşmesi ile ortaya çıktığını savunmaktadır (Löwith, 1949: 1-2). Benzer bir biçimde Casanova da "modern devletin tarihsel olarak benzersiz niteliğinin, sekülerleşmiş, "dönüşmüş kilise" olarak görülmediği takdirde anlaşılamayacağını" (Casanova, 2014: 69) savunan düşünürlere atıfla modernitenin dinsel kökenlerine işaret etmektedir.

modernliğin gelenek ve dinle ilgili eleştirel ve düşmanca tutumunun artık söz konusu olmadığı şeklinde yorumlanabilir ancak tüketim toplumundaki söz konusu durum dinler için aşındırıcı ve *soysuzlaştırıcı* bir etkiye sahiptir. Dinin *soysuzlaştırılması* onun tarihsel süreç içinde gerek şimdiyi ve buradayı aşma talebi gerekse ölümden sonraki hayat kabulüne dayalı bilişsel, estetik ve etik bağlamlarından soyutlanarak işlevselleştirilmesine işaret etmektedir.

Hatırlatma ile unutma biçimleri (Augé, 1999) ve bunlarla ilgili kurumsal altyapılar arasındaki fark modernlik ile gelenek arasındaki farkı yakalamamızı sağlamanın ötesinde bu ikilinin zaman algılarındaki farklılığın mahiyetinin anlaşılmasına katkı sağlar. Bu noktada hatırlama Eliade'nin kastettiği anlamda bir ilk-örneğin taklidi veya zaman ve mekânı kuran arketipe ritüel yoluyla katılma ve kendini aşma olmaktan çıkar, hatırlama modern zamanlarda hatırlayanın kendisine dönme ve kimlik kurma olarak kapalı bir sistem olarak ortaya çıkar. Bu durum daha önce vurgulandığı gibi modern toplumun en temel özelliklerinden biri olarak ilahi olana kapalılığın hafıza sahasında da işlemekte olduğunu göstermektedir. Connerton'a göre (2009: 1) inkâr edilen bir tarih, geçen yüzyılın başında sadece metodolojik bir tercih olmanın ötesinde ideolojik bir yönelim olarak anlamaya imkân tanımaktadır. Hatırlanacak şey kimliğin bir parçası olarak öne çıkartılarak gündelik hayatta bireyin otonomisine –bu otonomi etik, estetik, siyasal alanlarda bireyin ontolojik ve epistemolojik üstünlüğüne dayanmaktadır– giden yolu açmaktadır. Bu durum hem içinde yaşanılan ve araçsal aklın egemenliğinde olan gerçekliği büyüler/saklar hem de tüketiciliğin temel toplumsal pratik olduğu günümüz bireylerinde tarihsel süreklilik duygusunun yaratılmasını sağlar.

> "Ama gündelik hayatta nostaljideki fantezi öğesinin sıklıkla farkındayızdır; nostalji gerçek hayatın bir tür ideal yüzüdür, yetişkinliğin gerçekliklerinden kaçmaya yarayan bir çocukluk rüyası. Modem hayatın alternatifi olarak değil, modem hayatla baş etmenin bir yolu olarak bir geçmiş hayal ederiz. Bu geçmişe dönmeyi, mümkün olaydı bile seçmezdik: Geçmişin çekicilikleri özünde geriye yönsemelidir. Gelgelelim, daha akademik biçimlerinde nostalji bu öz farkındalık uğrağından yoksundur: Yarattığı geçmişe ve hatta ona geri dönme arzusuna inanır." (Poole, 1993: 203)

Modern dünyada normatif düzlemde gerek zaman gerekse mekânın geleneksel dini bağlardan ve düzenlemelerden kopartıldığı açık bir gerçeklik olarak karşımızda

durmaktadır. Bu noktada din ve geleneğin hem modern söylemde hem de modernlik öncesi dönemde teori ve pratikte iç içe geçtiğinin varsayıldığını vurgulamamız gerekmektedir. Dinin gerek ahlaki gerek bilişsel gerekse estetik olarak büyük ölçüde belirlediği bir dünyaya işaret eden gelenek kavramı bu açıdan sekülerleşme tartışmalarında dikkate alınması gereken bir Weberci anlamda bir ideal tip olarak anlaşılmalıdır. Geleneksel dünyanın temelinde ise şimdiyi ve buradayı kuran, sınırlandıran ve anlamlandıran dolayısıyla hayatı inşa eden aşkın referans çerçevesi bulunmaktadır. Bunun pratik düzlemde karşılığı geleneğin bir toplumsal olgu olarak temelde zamanın ve mekânın kontrolüyle alakalı olmasıdır. Ancak gelenek sadece dışsal bir kontrol veya alışkanlık ve tekrar olarak görülemez. Gelenek normatif düzlemde geçmişin tekrarı yoluyla anı ve geleceği ahlaki bir zeminde inşa eden ancak bunu modern ilerlemeci tarih anlatısında ve bireycilik düşüncesinde olduğu gibi içkin ve gelecek merkezli olarak yapmak yerine geçmiş merkezli ve aşkın referans çerçevesiyle uyumlu biçimde gerçekleştiği toplumsallık biçimlerine işaret etmektedir. Bu noktada hem değişen ve dönüşen dinsel bilinç hem de buna dağlı olarak değişen ahlakiliğin temelde tarihsiz bir rasyonalitenin, tarihe dayalı öyküsel aklı öncelikle tasfiye etmesi sonrasında ise yeniden kurması çerçevesinde gerçekleştiğine işaret etmeliyiz.

Diğer yandan nostalji olarak hatırlama bir yandan ekonomi-politik ile kültürün içe içe geçtiği bir düzleme (Navaro-Yashin, 2005) bir yandan da nostalji üretiminin modernlik karşıtı bir olgu olarak değil modernliğin tamamlayıcı bir unsuru olarak tüketim kültüründe *hafızanın metalaşmasına*[39] işaret eder. Bu analiz biçimi tam da tüketim toplumunun dayandığı ilkeleri vermektedir: Hız ve haz. Bunun unutma ile olan yakın bağı ise tahayyül dünyasında ölümsüzlüğü mümkün kılan bir olgu olarak beden merkezli görsellik ve tıp endüstrisi üzerinden sağlanmaktadır. Reklamların yaşlılıkla

[39] Esra Özyürek (Özyürek, 2006) hafızanın metalaşması noktasında nostalji olarak modernliğin özellikle neo-liberal politikalar sonucunda Kemalizmi bir ideoloji olarak hem gündelik hayatın içinde çeşitli sembollerle dahil ettiğini ancak ve diğer yandan bu ideolojinin yücelik boyutlarının sıradanlaşarak toplumsal alana dağılmasına da sebep olduğunu savunmaktadır. Özyüreğin bu okuması sadece ideolojilerle ilgili olmanın ötesinde piyasa bağlamında dinlerle ilgili de benzer bir sürecin yaşandığına işaret etmektedir. Bu çerçevede farklı ideolojiler ve gelenekler tüketim bağlamında inşa edilen gündelik hayat alanında yine tüketim nesneleri etrafında dönen bir kültür ya da sembol savaşının taraftarlrı olark son kertede tüketim dünyasının inşasına katılmaktadırlar.

ilgili anlatıları ile birlikte filmlerin zamanı aşan boyutları bunu yalıtılmış bireyler için mümkün hâle getirmektedir.

Zamanın algılanması aşkınlıktan koparıldıkça, insanlık, Baudrillard'ın kavramsallaştırmasıyla, nesneler sisteminin hâkimiyeti altına girdi. Marx'ın yabancılaşma ve meta fetişizmini andıran bir tarzda Baudrillard (2010: 196) şu tespitte bulunmaktadır:

> "Eskiden nesneler insanın yaşam ritmine boyun eğerlerken, günümüzde düzensiz bir şekilde ortaya çıkan nesneler bu yaşam ritimlerini insanlara dayatmakta, düzensiz bir şekilde ve aniden ortaya çıkabilmekte, bozulmakta ya da eskimeye bile zaman bulamadan başka nesnelerin işlevlerini yerine getirebilmektedirler."

Zaman öncelikle sermayenin ihtiyaçlarına göre düzenlenen ve algılanan bir olgu olarak algılanır. Bunun fabrika veya üretim merkezli oluşu ile alışveriş mekânları veya tüketim merkezli oluşu arasındaki fark, modernlik ve post-modernlik analizleri arasında bir fark yaratsa da zamanın kutsallığa açılan bir kapı olarak algılandığı geleneksel toplumlar açısından esaslı bir fark yarattığını söylemek güçtür.

Seküler bir çağda yaşadığımızı kabul etsek bile ironik bir biçimde zamanı bölmemize yarayan Hıristiyan takvimini kullandığımızı hatırlatmak faydalı olacaktır. İsa'nın insanlığı günah-hukuk-ölüm döngüsünden kurtarmak üzere yeryüzüne indiğini savunan ve bu olayı tarihin dönüm noktası sayan Hıristiyan takvimi form olarak evrensel düzeyde hala bu olayı inanlarına hatırlatmaya devam etmektedir. Manuel Castells'in ironik bir biçimde ifade ettiği enformasyon çağının "Hıristiyanlık çağının ikinci bin yılının sonlarına doğru, tarihsel önemde birkaç olay insan hayatının toplumsal görünümünü değiştirdi" (Castells, 2005: 1) modernliğin zaman algısının unutulmuş dinsel kökenine göndermede bulunduğu gibi sekülerleşme ve din arasındaki ilişkinin göründüğünden daha girift bir ilişkiye sahip olduğunu da göstermektedir.

Bir diğer önemli nokta dinlerin zamanının ya geçmişe dönük olması ya da dikey doğrultuda geleceğe dönük olmasıdır. Seküler zaman algısı zamanı aşkın boyutundan soyutlayıp niceliksel ve kontrol edilebilir hâle getirirken modern zamanların yatay düzlemde geleceğe dönük olmasıdır. Buradan birkaç sonuç çıkmaktadır: Geçmişe dönük taklit edilmesi ve sürekli üretilmesi gereken bir başlangıç

veya ilk hâl durumu söz konusu değildir; ahiret düşüncesi ise en azından kayıtsız kalınması gereken bir sonralık durumudur. Modern kültür gündelik hayatın sürekli yenilik ve kendini inşa süreci olarak ortaya çıkmaktadır.

2.5. Ahlakın Sekülerleşmesi: Ahlak Ötesinin Yükselişi

> "Voltaire herkesin gözü önünde ateizm hakkında konuşmaktan ısrarla kaçındı. 'Avukatımın, terzimin, hizmetçimin ve hatta karımın bile Tanrıya inanmasını tercih ederim. Bu sayede hırsızlık ve hile azalacaktır.' demiştir. Bu yaklaşım on dokuzuncu yüzyıla değin sürmüştü." (Chadwick, 2004: 15)

Belli bir zamanda üretilen ahlaki söylem içinden çıktı toplumun genel insan algısından bağımsız olamaz. Modern dönemlerin ideal insan kabulünün iki boyutu bulunmaktadır. Bunlardan ilki ulus devletin ürettiği özne tipi olarak vatandaştır. İkincisi ise kapitalizmin ortaya çıkardığı özne tipi olarak bireydir. Siyasal ve iktisadi özne tipleri arasında hem kavramsal düzlemde hem de tarihsel açıdan büyük bir örtüşme bulunmaktadır. Ancak bu kısımda daha çok ikinci iktisadi düzenin ortaya çıkardığı özne tipini mümkün kılan ahlaki dönüşüm ve dinin bu eksendeki yeniden konumlanışının üzerinde durulacaktır. Bu insan her şeyden önce ve daha çok rasyonel bir fail olarak kendi kaderine hükmetme ehliyetine ve salahiyetine sahip bir insandır. C. B. Macpherson ilk olarak 1962 yılında basılan **The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke** adlı kitabında, Wallerstein'in kavramsallaştırmasıyla, "bildiğimiz dünyanın" ana öznesinin mülkiyet sahibi beyaz adam olduğunu görürüz. Dolayısıyla, Aydınlanmanın ideal bireyi ahlaki-siyasi bağlamda otonomisinin farkında olan rasyonel bir birey olarak düşlenirken, ekonomi-siyasi bağlamda bu otonomi mülkiyet temelinde (Macpherson, 1962: 263-264) somutlaştırılmıştır. Bu özne tipini en önemli özelliği ben merkezli oluşudur. Dolayısıyla ahlak kendi benliğini ifade edebileceği bir araç olarak konumlanır. Funkun tespitiyle:

> "Günümüzde gözlemlenen yeni hayat tarzının kışkırtıcılığı şöyle dile gelmektedir: "Ben, ben olduğum ölçü de benim." Bütün kuralların, ölçülerin, vesayetlerin ve muhtaçlıkların ötesinde özerk ve özgür kararlar alabilmenin

gittikçe daha fazla insan için bir ihtiyaç ve keyif haline geldiği açıktır" (Funk, 2007: 11).

Modern ahlak bireyi merkeze alan dışavurumculuğu ve duyumculuğu ile sadece narsist bir özne tipi üretmekle kalmaz ya da bunu örneklemez. O aynı zamanda sekülerleşmenin en dolaysız dili ve pratiği olarak da ortaya çıkar. Ahlakın dinden ayrışması basit bir biçimde onun evrenselleştirilebilir bir olgu olarak inşa etme arzusuna dayanmaz ya da felsefi amaçları bir tarafa bırakacak olursak daha farklı bazı tespitlerde bulunmamız gerekir. Bu noktada ahlak bir söylem olarak egemenliğini devam ettiriyor olarak gözükse de aslında kurumların içsel işleyişinde sessizleşir ve kurumlarda katı bir pragmatizm hâkim olur. Ekonomi de çıkarcılığın ve pragmatizmin geçerli başat ölçü olduğu kabulü tarihsel açıdan onun ilk aşamada dinden daha sonra da ahlaktan bağımsızlaşması ile mümkün hâle gelmiştir. Bu noktada Akal'ın (2005: 20) geleneksel toplumların çoğunda değer dünyasının mücessemleşmiş hali olarak kabul edilen devletin ahlaktan ayrışması ile ilgili tespiti önemlidir.

Akal (2005: 20) batı siyaset düşüncesinin felsefi boyutlarını incelediği kapsamlı yazısında, modern siyasetin görecelilik ve değişkenlik özelikleriyle belirgin hâle gelen bir pragmatizmden beslendiğini belirtmektedir. Bu durum ahlakın geleneksel anlamıyla ahlak olmayan bir şey olarak modern toplumlarda inşai bir faaliyet haline dönüştüğünü göstermesi açısından önemlidir. Geleneksel kültürlerde ahlak öğrenilecek ve keşfedilecek bir aşkınlık durumu olarak anlaşılır. Burada Kierkegaard'ın (Kierkegaard, 2002; Ferguson, 1995) yaptığı ayrımı kullanarak dini yaşamdan etik yaşama oradan da estetik yaşama doğru modern ahlakın aslında bireyin benliğini sergilediği bir gölge fenomen olarak ya da bireyin merkezde olduğu bir estetik olgu olarak inşa edildiği söylenebilir. Estetik olarak ahlak, özellikle de tüketim toplumlarında benliğin sunumunu sadece toplumsal tanınırlılık ve var oluş noktasında metalar hâkimiyetinde inşa etmez; paradoksal bir biçimde tüketimi geleneksel ahlaki boyunduruktan kurtarırken onu estetik bir form olarak ahlaki üstünlük biçiminde yeniden inşa eder. Daha açık bir ifadeyle tüketmenin kendisi bireyin öznelliğini dışsallaştırıp görünür kıldığı bir estetik form olarak bizzat ahlak hâline gelir.

Modernite ekseninde ahlakın bir sorun olarak ortaya çıkması 19. yüzyıla denk gelir. Bu, dinin bağlı kurum, zihniyet ve pratiklerle birlikte geri çekildiği dönemdir.

Tam da bu sebepten ötürü, 19. yüzyıl ahlakla ilgili tartışmaların yoğun biçimde yapıldığı ve yeni teorilerin dolaşıma girdiği ve bu noktada yeni bir dilin toplumsallaştığı bir dönemdir. Yeni ahlak, yeni sadakat, yeni tahayyül: modernlik ve özellikle de onun anlam sorununa piyasa ilişkileri ve sisteminin, teknolojinin gündelik hayatı üretmesi ve yeniden-büyülemesi (Ritzer, 2000) yoluyla verdiği cevap olarak da okunabilecektir. Tüketim toplumu iktisadi bir terminoloji kullanarak belirtecek olursak ithal ikameci bir biçimde dini taklit eder, onu iptal eder, onu aşmaya çalışır. Ancak bu durum paradoksaldır: İthal ikame karşıda üretilen hayat için elzem olanın burada da elzem olmasıyla mümkün hâle gelir. O sadece bir ürün üretme biçimi değil bir hayat tarzını benimseme ve yeniden üretme olarak nesnelerin makinelerde üretimini aşarak bir nesneler dünyasından ve ona eklemlenen bir hayat biçiminden bahsetmemizi gerektirir:

> "Modern dünya belli ahlâk anlayışlarının varlığını gerektirmekte, ama aynı zamanda bu anlayışları ciddiye almanın zeminlerini de yıkmaktadır. Modernlik, ahlâka hem ihtiyaç duymakta hem de ahlâkı imkânsız kılmaktadır… Modern dünyanın belli evrensel ahlâk ilkelerine ve değerlerine inanılması için gereken zemini yıktığını değil, kendi ilkelerine ve değerlerine inanılması için iyi bir neden sunmadığını savunuyorum" (Poole, 1993: 9).

Burada temel mesele geleneksel toplumlarda ahlaki olmayan veya ahlak ötesinde olanın, ahlaki olan tarafından belirlenmesi iken, modern toplumlarda ahlakın sınır çizilen bir çerçeve dâhilinde ahlak ötesi tarafından tayin edilmesidir. Yani modern ekonomik ve siyasal rasyonalite bir yandan kapitalizm ve ulus devlete uygun ahlaki kodlar kümesi inşa ederken bir yandan da özellikle ekonomik ve bilimsel alanlarda ortaya çıkacak bağımsızlaşmış akıl ahlakın sınır çizici rolünü ilk elden geriletip diğer yandan da tıpkı sosyal bilimlere yaptığı şeyi yapıp onun tanımlayan olmak çıkarıp tanımlanan bir dereceye gerileteceklerdir. Weber'in kapitalizm ruhundan kast ettiği veya Durkheim'in liberal toplumların anomi sorunu ile ilgili yazdıkları toplumsal alanların farklılaşması ve üst bir çerçeve dâhilinde uzlaştırılmalarının giderek azalan bir ihtimal olduğu modern toplumun bu karakterine gönderme yapmaktadırlar: Ahlaki, ahlak dışı ve ahlak ötesi.

Sistem gittikçe artan bir şekilde ve oranda geleneksel olarak kabul gören değerlerin ahlak ötesine taşınması üzerinden kendisini tahkim etmektedir ve hatta

oluşturmaktadır.[40] Bahsedilen ahlaki çerçeveyi ve aynı şekilde ahlaki olanın kapsam, katman ve boyut olarak daraltan mekanizmayı her şeyden çok araçsal akıl ve buna bağlı olarak bireycilik ideolojisi mümkün hâle getirmiş ve bunun modern insanın yazgısına dönüştürmüştür. Bu durum modern toplumlarda kutsal, profan ve kirlenmişlikle ilgili kavramsal ayrımdan hareketle, kutsalın ve kirliliğin alanının daral(tıl)ması olarak yorumlanabilir. Bu kavramsal düzeyde bileşik kaplar teorisini metafor olarak kullanarak belirtecek olursak profanın kutsalı tüketmesi ve kirliliğin giderek azalması olarak yorumlamak mümkündür. Bu süreç olarak kutsalın profanlaşması, profanın kutsallaşması ve kirliliğin görünmez hâle gelmesi gibi süreçler doğurmaktadır. Böylece arzu edilen ve edilmesi gereken, kaçınılması gereken ve normal karşılanan davranış kalıplarının dönüşümü söz konusudur.

Temel olarak belirtecek olursak üretim bandında asketizm, tüketim mekânlarında hedonizm üzerinden Sennett'in kapitalizmin kültürel çelişkisi olarak yorumladığı bir süreç yaşanmaktadır (Sennett, 2009). Dini değer ve yargıların bunları besleyen, ortaya çıkartan kurumsal altyapılardan yoksunlaştırarak ahlak ötesi alana itilmeleri söz konusu. Bu noktada klasik anlamıyla dinlerin uyarıcı vasfı yükledikleri yoksulluk, hastalık ve bununla ilgili açıklama biçimleri ile birlikte, belli yorumlama çerçevelerine bağlı değerler de yerinden edilmektedir. Dinin genel kozmolojisi dışında

[40] Karşıt bir görüş olarak Ayn Rand'ın (1966) **Capitalism: An Unkonown Ideal** adlı kitabında kapitalizmi rasyonel özneler için en iyi ahlaki sistem olarak yorumlayan görüşüne bakılabilir. Rand kapitalizmin kök biçiminin ben-ilgisi veya çıkarında yattığını düşünmektedir. Kapitalizmin kökeninde egoizm vardır. Ancak egoizm geleneksel ahlaki öğretilerin ve dinlerin ele aldığı gibi kötülüğün kaynağı olmaktan çıkar ve toplumsal faydanın maksimize edilmesini imkân dahiline sokan bir iyilik kaynağı olarak yeniden konumlandırır. Ancak bu okuma biçimi kapitalizmin kendi içinde okuması anlamına gelir. İlişkisel düzeyede diğer ekonomik-politik modellerde ifadesini bulan geleneksel değerlerin ortaya çıkardığı dünya ve bunun ahlaki kodları ile kapitalizmin ön gördüğü işleyişi mümkün kılan meta-çerçevenin girdiği ilişki biçimi bu okuma biçiminde ele alınmaz. Bu durumda yukarıda yazdığımız temel vurgunun kapitalimizn ve onun öngörüdğü rasyonelleştirilmiş veya prosedürleştrilmiş ilişki biçimlerinin tarihsel açıdan sekülerleşmenin ekonomi ile olan ilişkisni kavrama açısından daha temel bir noktada olduğu vurgulanmalıdır. Diğer yandan bu okuma biçimi günümüzde kullandığımız şekliyle rasyonel özne tipinin kapitalizmin oluşum, gelişim ve kemale erme sürecinde bu sisteme uygun olarak ortaya çıkan bir özne tipi olduğunu söylemekten öteye geçemez veya bunu sorunsallaştırmadığı oranda batı merkezli bir evrensel tarih kabulünün genel anlatısından kurtulamaz. Rand'ın tartışması oldukça doğallaştrılmış bir çerçeve dâhilinde bireylerin ortak kararı sonucu bu sistemi ortaya çıkardıkları şeklindeki bir ön kabulden hareketle anlamlı bir okuma biçimi olarak ele alınabilir ancak bu okuma biçimi tarihsel süreç dikkate alındığında *an*la ilgili ideolojik bir okuma yapmanın ötesine geçemez. Dolayısıyla daha önce vurgulanan ve tezde ileriki bölümde de ele alınacağı gibi ahlakın üç kipi ile ilgili değerlendirmenin bu okuma biçiminden tarihsel açıdan daha doğru bir okuma biçimi olduğu savunulabilir. Etik teorinin kendisi yeni değer alanını inşa eden mevcut toplumsallıktan devşirilmektedir.

ki bu kader inancına yaslanmaktadır, gündelik pratikleri belirleyen boyutu da duygusal zeminden kaynaklanan ve rasyonelleştirilen pratikleri de, bu çerçevede yeni anlamlara kavuşurlar. Burada dikkat edilmesi gereken önemli bir husus tüketim toplumunda tüm kurum ve değerlerin tüketim dili ve rasyonalitesi üzerinden yeni baştan oluşturulmasıdır. Buna siyaset, tıp ve eğitim de dâhildir. Tanrı karşısında inanan olmaktan çıkıp neredeyse dini tüketen yeni bir öznellik tipi sahneye çıkmaktadır. Bu husus din sosyolojisi kapsamında iki boyutuyla ele alınmaktadır: Dinden sonra dinsellik (Ferry ve Gauchet, 2005) ve seküler kavramsal çerçeveyi dolayımlayan kamusal ve öznel benlik algıları şeklinde ifade edilebilecek bu iki boyut dindar birey prototipi ile ilgili yeni toplumsal bağlama işaret etmektedir. Bu durum dini, dinsel pratiklerin niceliksel yaygınlığı üzerinden okuyan ve sürekliliğe vurgu yapan sosyolojik okuma biçiminin yakalayamadığı bir hususdur.

Cooley sosyo-psikolojik bağlamda "ayna benlik" kavramsallaştırması ile kimliğin inşasında ilişkisel bağlamın rolüne işaret etmektedir (Turner, 1996: 97). İlişkiye girdiğim insanlar ve çevre ben algımı etkilemekle kalmaz bunu inşa da eder. Turner'ın tespitiyle ifade edecek olursak kamusal görüntüm ve benliğim sadece bir arada bulunmaz aynı zamanda iç içe geçer ya da kaynaşır (Turner, 1996: 97). Diğer bir ifadeyle öznellik ötekilerin davranışlarını yorumlayacak ve buna göre davranış geliştirecek bir mekanizma olarak ele alabileceğimiz bilinci varsayar.

Yukarıda işaret edildiği gibi modern toplumsallığın inşa ettiği ve kendisi aracılığıyla sürekli hale geldiği ahlaki çerçeveyi hâkim kılan sosyolojik olarak kurumsallaşmış bir çaresizliğe de vurgu yapmamız gerekmektedir. Bu çaresizlik kamusal ve özel alan ayrımına dayalı olarak ortaya çıkmaktadır. Özgürlüğün özel alana hasredilmesi kamusal alanda bir tür özgürlük yitimi de despotluğun doğmasına sebep olur. Charles Taylor'un Tocqueville'ye atıfla altını çizdiği bu husus özel alanla kamusal alan arasındaki ayrımı siyasal ve ahlaki bir öznellik üzerinden değil tüketim üzerinden silikleştiren hatta gittikçe artan oranda aynılaştıran tüketim toplumunda daha vahim bir hâl alır:

> "Özgürlük kaybının bir başka biçimi var ki o da başta Alexis de Tocqueville tarafından olmak üzere çok tartışıldı. İnsanları "kendi içine kapalı" bireylere dönüşmüş bir toplumda çok az kişi özyönetim faaliyetine aktif olarak katılmak isteyecektir. Yönetim özel yaşamın doyurucu olması için gerekli araçları ürettiği

> ve yaygın olarak paylaştırdığı sürece herkes evde oturup, özel yaşamının keyfini çıkarmayı yeğler. Böylece Tocqueville'nin "yumuşak" despotluk dediği, yeni ve modernliğe özgü bir tür despotluk tehlikesi ortaya çıkar. Bu kitapta ele almak istediğim modernliğe ilişkin üç sıkıntı bunlar. İlk tehlike anlam yitimi diyebileceğimiz, ahlâki ufkun kararması. İkincisi gemi azıya almış araçsal akıl karşısında hedeflerin gölgede kalmasına, üçüncüsü de özgürlük yitimine ilişkin." (Taylor, 2011: 16-17)

Diğer yandan sekülerlik ister bir süreç olarak isterse süreci kurgulamak anlamında sekülerizm olarak ele alınsın; nitekim çoğu kez bu ikisini doğrudan ayırmak çok da mümkün değildir, din ve ahlak arasında geleneksel olarak kurulan pozitif ilişkinin tersine çevrilmiş olması da gerekmektedir. Dinsel ahlak sadece korku temelli bir çocuksu ruh halinden türemekle itham edilmez o aynı zaman da keyfi olmak noktasında irrasyonel olmakla da damgalanır. Bu bakış açısının en net ve dolaysız örneklerinden biri çağdaş sosyal teoride oldukça etkin bir isimden gelmektedir. Alain Touraine modernliğin önemli boyutlarından birisinin şu olduğunu ifade etmektedir:

> "Dinsel ahlakın keyfiliğinin yerine doğa yasalarına ilişkin bilginin koyulması gerekir. Ama insanın doğayla uyum içinde yaşarken kendi kendini yadsımaması için, yalnızca akıla çağrıda bulunması yeterli değildir. Bunun nedeni, öncelikle, akıl yürütmelerin bir birileriyle kolay kolay uyuşmaması ve görüşlerle yasaların çeşitliliğine neden olması; ikinci olarak da aklın egemenliğinin vahiy edilen bir doğru gibi dayatılamamasıdır. Dolayısıyla da şeylerin doğal düzenine boyun eğmenin haz verdiği ve zevk kurallarına uyduğunun kanıtlanması gerekmektedir. Bu hem estetik düzeyde hem de ahlaksal düzeyde yapılması gereken bir kanıtlamadır… Haz, dünyanın düzenine tekabül etmektedir… Yazgısal bir uyum sayesinde ideal Güzel'in tanımı zevke ilişkin hazcı yasalarla çakışmaktadır. Böylece hazzın göreceliği dâhilinde bir mutlaklık olduğu ortaya çıkar" (Touraine, 2002: 27).

Hazzın evrenselliği ise tüketim sistemi ve dünyası dahilinde kendisini objektif bir durum olarak ve kimliğin temel kurucu unsuru olarak deneyimin öne çıkmasıyla elde edilir. Benzer bir biçimde Arendt gelenekle modernlik arasındaki ilişkide tortu biçiminde de olsa dinsel olanın varlığını devam ettirmesini patolojik bir vakıa olarak değerlendirir. Moyn'un tespitiyle Arendt'e göre modernliğin siyasi açıdan en bayağı ve bozuk biçimlerinin sebebi, en temelde, galebe çaldığı önceki dönemin dinsel medeniyeti ile gerekli olan kopuşu sağlamaktaki başarısızlığıdır (Moyn, 2008: 71). Burada iki önemli husus bulunmaktadır. İlki Arendt yirminci yüzyılın önemli bir entelektüeli olarak dinle ilgili okumasının negatif bir mahiyete sahip olmasının

kendisini aşan kültürel ve siyasal bağlamla ilişkisidir. İkincisi ise modern dönemlerde yaşanan sıkıntıların temel sebebinin yeterince modernleşememek biçiminde ifade edebileceğimiz bir sebebe bağlanmasıdır.

Hem Touraine (2002) hem de Arendt (Moyn, 2008) dini tarihsel bir olgu olarak modernliğin karşısına yerleştirerek rasyonel, otonom modern özne idealinin sözcülüğünü üstlenirken aynı zamanda modernlik ve din arasında klasik sekülerleşme teorisinin öngörüsünü tekrarlarlar: Modernlik ve din arasında negatif bir korelasyon olması gerekir. Daha önce vurgulandığı gibi sekülerleşme teorisi bu anlamıyla sadece din sosyolojisiyle doğrudan ilgilenen sosyologların ve düşünürlerin tartışma alanını belirlemez; o modern sosyal bilimlerde paradigmatik bir hüviyete sahiptir. Ancak bundan daha önemli olan husus bu tür okumaların hem modernliğin ve bu bağlamda modern hayatın dinselliğini yadsıdığı gibi hem de dinin modernliğe uyum sağlama kabiliyetini görmezden gelmeleridir. Bu durum söz konusu düşüncenin oldukça teorik bir düzlemde modern dönemde etik, estetik ve politik alanların arınık bir hâlde ve tarihsiz olarak inşa edilebilecekleri ile ilgili örtük kabuldür. Benzer bir biçimde dinin belli bir görüngüsünü; örneğin, Orta çağ Katolik Roma tecrübesini, onun aslı ve evrensel bir modeli olarak okumakla ilgili bir kabulden hareket etmeleridir. Tüketim toplumu bu eksende hem metaların dinselleşmesi hem de dinin metalaşması boyutları ile sadece sekülerleşme teorisini revize etmeyi gerektirmez aynı zamanda modernlikle ilgili bu toptancı analizleri de modernliğin kendi içinden devşirilen bir olgu ile tartışmalı hâle getirir. Touraine'nin hazzın eşlik etmesi gereken akli düzeninde haz daha çok aristokratik bir ideal durum olarak resmedilmiştir. Bu idealin varlığına olan inanç en az dinler kadar eski bir kabule yaslanmaktadır. Bunun kökeninde ise yüksek sanat ile aşağı sanat ya da rafine zevklere sahip olmak ile bayağı zevklere sahip olma arasında olduğu kabul edilen bir ayrım bulunmaktadır. Tüketim ekseninde hem bu ayrımlar anlamsızlaştığı gibi hem de yüksek zevklere hitap eden nesneler de veya hazzın bizzat kendisi de piyasa ilişkilerine uygun bir biçimde yeniden üretilir. Burada ana dönüşüm insanın ne olduğuyla ilgili cevabı mümkün kılan ana bağlamın değişmesidir. Touraine'nin işaret ettiği akıl ve haz birlikteliğinin sağaltıcı olacağı kabulü paradoksal bir biçimde bedensel hazların pratik olarak varlığını devam ettirse bile söylem ve ideal düzleminde olumsuzlandığı bir dinsel dönemin ve buna dayalı aristokratik bir dünya görüşünün izlerini taşır. Tüketim ekseninde haz piyasalaşarak

ya da piyasa dolayımında inşa edilerek bu idealin geride bırakıldığı bir dönemin göstergesi olarak yeniden inşa edilmiştir. Bu bağlamda Adam Smith'in kendiliğinden ortaya çıkacak düzenin temel davranış motivasyonu olarak "sempati" ve hem bireysel hem de toplumsal açıdan üretkenliğe dayalı başarıyı sağlayacak motivasyon olan "kendini sevmeyi" en önemli iki ahlaki duygu olarak tanımlaması (Buğra, 1995: 97) bu duyguların Pagan Yunan veya Hıristiyanlık bağlamında farklı toplumsal bağlamlar ve idealler ekseninde farklı türden bir anlam dünyasına sahip olduğunu tespit etmemizi engellemez. Biraz daha ileri gidilerek belirtilecek olursa Smith bu duyguları ileri sürerken hâlâ dinsel bir tahayyül dünyasının mirasçısı konumundadır. Günümüzde bu ilkeler hem anlam olarak daralmış hem de rasyonelleşmenin ileri safhasında olduğumuzu düşünecek olursak daha maddi ve niceliksel bir hâle bürünmüştür. Tüketim toplumu bu boyutuyla rasyonelleşmenin duyu, duygu ve akıl boyutuyla tamamen piyasaya terk edildiği bir toplumsallığa işaret etmektedir.

Burada dini ilgilendiren en önemli boyutlardan biri de tüketim sistemi içinde sadece hayatın anlamının hazza indirgenmesi değil aynı zamanda hayatın anlamıyla ilgili tüm arayışların tüketim mantığı içinde çözülmesini isteyen bir öznelliğin üretimi yoluyla alternatif yaşam biçimleri ve taleplerinin sistem tarafından ehlileştirilmektedir. Bu neredeyse ilahi rızayı arayan ve bunun için yaşamından feragat eden Mü'min'in ruh hâline benzer bir motivasyona sahip tüketicinin ortaya çıkmasına sebep olur:

> "Araçsal akıl en azından bir bireyin amaçlarının randımanlı bir şekilde gerçekleştirilmesini vaat eder. Ama karakteristik olarak kapitalist biçiminde, özünde gerçekleştirilemez olan amaçları hedef alır. Tüketime doğru yöneltildiği noktada amacı bir kimsenin önceden var olan ihtiyaçlarının ve isteklerinin tatmin edilmesi değil, bizzat tüketim edimidir. Özel bir nesnenin ele geçirilmesiyle ulaşılan doyumun hemen başka nesneler arayışına yol açması gerekir. Tüketim esnasında ulaşılan şey tatmin değil, yinelenmedir... Sonunda ulaşılan şey amaçların randımanlı bir gerçekleştirimi değil, sonsuz ve zorlayıcı yinelenmedir." (Poole, 1993: 66-67)

Diğer yandan dinsel ahlak ve özellikle de İslami ahlak tasavvuru ile seküler ahlak arasındaki fark sadece bir sınır ya da kapsam farkı değildir. Ahlak, kutsal metnin hayattaki rolünden, bireyin konumuna, hayatın anlamı ve hayat ötesi kabullerinden alim ile uzman arasındaki farka değin radikal biçimde farklı iki dünyaya tekabül

etmektedir. Benzer bir biçimde din modern dünyada bireysel tercih ve entelektüel bir olgu olarak kavranır ancak bu durum özelde İslam genelde tüm dinler için geçerli bir durumun ters yüz edilmesidir: Din entelektüel faaliyetlerden ziyade pratik alana yönelir. Hodgson'un İslam'ın klasik çağıyla ilgili tespiti bu noktanın tarihsel-teolojik bağlamına işaret etmektedir:

> "Kur'an, bütün bu beşeri karmaşa içinde, aşkın (müteal) bir atıf noktası olarak, günlük hayatta bir biçimde insan aklı önünde tutuldu ve haşmetli üslubu muhafaza edildi. Bir Allah inancına dayalı geleneğin tamamında, özellikle bu geleneğin popülist tarafında, ahlak ilkelerinin pazar şartlarınca düşünülmesi yönünde bir eğilim vardı… günlük hayattan alınan üstünlüğü tartışmasız çıkarımlara da kısmen yer vererek,-Kur'an, Pazar terminolojisini serbestçe kullanır… Fakat dünyevi referansları kullanım üslubu, onlara bir asalet kazandırıştır. Cemaatin gündelik meşgaleleriyle köklü ilişkileri olması nedeniyle, Kur'an soyut bilgilenmeler ve hatta ilk planda, ilham için, okunamaz. Oysa Kur'an ayetleri okunmaktan ziyade, riayet edilmek içindir" (Hodgson, 1993: 125).

Kutsal metnin merkeziliği ve gündelik hayatla iç içe geçmişliği bireysel tercih ve seçimi sadece vahiye inanmanın başlangıç noktasında yerleştirerek sonraki aşamada bireyden tam bir teslimiyet ister ya da seçimin konusu olmaktan çıkarak seçimi inşa eden ana bağlam hâline gelmeyi talep eder. Modern ahlak teorileri ve onu mümkün kılan toplumsallaşma biçimleri ile bu noktada radikal bir ayrılık söz konusudur. Diğer yandan Gelnner'in altını çizdiği bir husus konunun gelenek ve modernite arasındaki fark ekseninde anlaşılmasına katkı sunacaktır. Gellner'e göre geleneksel İslam'da fakih ile hukukçu arasında bir ayrım olmadığı gibi ilahiyatçı ile hukukçunun rolleri de bir bütün oluşturacak şekilde bir araya getirilmiştir: "uygun toplumsal düzenlemelere ilişkin uzmanlık ile Tanrı'ya dair işlerdeki uzmanlık tek ve aynı şeydir" (Gellner, 2012: 12).

Burada söz konusu olan uzmanlaşmanın biçimiyle ilgili değildir onun mahiyeti ile alakalıdır. Modernlik öncesi İslam toplumlarında âlim aynı zamanda dini gelenek içinde örnek alınması gereken bir öyküye sahip olan ve bu yönüyle de öykünülmesi gereken bir örnektir. Modern toplumlarda reklam arası televizyon programlarında manevi danışmanlık ya da öte dünya yol rehberliği görevini üstlenen uzmanlardan farkı da bu noktadır. Bu fark sadece bireysel tercihlerle açıklanamayacak oranda modernliğin dini özel alana geriletmesi, bireyselleştirmesi ve dini hayat kuran

hegemonik güç olmaktan çıkartarak tüm bilgi ve pratik boyutlarında onu mevcut hayata eklemlenen bir unsur olarak inşa etmesinden kaynaklanır. Diğer bir ifadeyle günümüzde televizyonlardaki dini program ve tartışmalar reklam parantezinde bir şova dönüşür ve tam da bunun üzerinden dini bilinç ve aktörler sekülerleşmenin girdabına kapılırlar.

Diğer yandan ahlakın bu yeniden konumlanışı, üretimi ve alanının daraltılması hususu sadece dinin geçirdiği sürece benzer bir süreç olarak işlemez, bu durum aynı zamanda insanın dünyayı yurtlaştırma, bilinir kılma özelliğinin de kaybı anlamına gelir. Bu noktada modern toplumlardaki genel görüntünün imajların gerçekliğin yerine ikame edildiği bir "şeyleşme" sürecinden kaynaklı bir korku ve endişe (Bewes, 2008) hâli ya da bireyciliğin artan hegemonyasına karşın bireycileştirme ve insansızlaştırma olarak görülen uzmanlık alanlarının artan biçimde hayatı hâkimiyeti altına alması sonucu ortaya çıkan anlamsızlık (Frankl, 1996: 10) tehlikesi olduğunu belirtmek gerekmektedir.

Mülkiyete dayalı birey merkezlilik, modern toplumlarda hem kurumsal düzlemde hem de toplumsal tahayyül boyutuyla gerçeklik kazanmaktadır. Luckmann modern toplumların din noktasındaki alamet-i farikasının dinin genel bağlamı itibarıyla kurumsal merkezini yitirmesi ve dini sosyalleşmenin farklı kurumsal bağlamlarda ortaya çıkması olduğunu belirtmektedir. Luckmann bu çerçevede batı toplumlarına has olan yedi temel özellik olduğunu belirtmektedir. Bunlar bölünemez ve hakları devredilemez bir entite olarak birey düşüncesi başta olmak üzere "otonomi," "kendini ifade etme," "kendini gerçekleştirme," "mobilizasyon etosu," "cinsellik," ve "(çekirdek) ailecilik" olarak sıralanmaktadır (Luckmann, 1967: 113). Luckmann batı toplumsallığı açısından özellikle de Katolik Roma Kilise'sinin Protestan Reformasyonu sonrası gittikçe aratan bir biçimde kurumsal toplum nezdindeki hegemonik rolünü yitirmesini esas alarak modern dünyadaki dinselliği kurum dışı bağlamda birey merkezli bir olgu olarak kavramayı önermektedir. Bu yeni dinselliğin en temel karakteristiği "radikal bir biçimde öznel" oluşuyla birlikte "zayıf bir biçimde içsel ahenge sahip olan ve sorumluluk yüklemeyen bir kutsal kozmolojiye" dolayısıyla da geleneksel toplumlarla kıyaslandığında "daha düşük dereceli bir aşkınlık" boyutuna dayalı olmasıdır (Luckmann, 1967: 117).

Diğer taraftan geleneksel toplumlarda Tanrı merkezli düşünce aynı zamanda kendi dışındaki hakikatin merkeziliğini esas alması noktasında ontolojik bir mahiyete sahiptir. Ancak modernlik Descates'le birlikte insanın merkezde olduğu dolayısıyla dışsal gerçeklikten önce insanın bilgisinin imkânlarını esas alan epistemolojinin merkeziliğinde inşa edilmiştir. Epistemolojinin merkeziliği ve ahlakın toplumsal veya bireysel zeminde ele alınması, Tanrı-Ahlak-Toplum-Birey terkibindeki ana özne olan Tanrı'nın sahne dışına itilmesi anlamına gelmektedir. Bunun doğal sonucu, toplumun bireyden hareketle anlaşılması ve terkibin Birey-Ahlak-Toplum olarak yeniden kurulması demektir. Yani felsefi temelde otonom bir insan fikrinin gündeme gelmesi söz konu olmuştur. Kant'ın otonom özne ve evrensel ahlaki ilkelerle ilgili tespitleri bu noktada önemlidir. Ancak yeni doğan bebeklerle ilgili analizi soyut teorik ve çetrefilli felsefi argümanlarını hangi zihinsel çerçevede işlediği göstermesi bakımından oldukça ilginç olacaktır. "Hatta çocuk anne karnından çıkar çıkmaz diğer bütün hayvanların aksine dünyaya ağlayarak gelir ve bunun bir tek nedeni vardır; uzuvlarını kullanamayışını bir engel olarak görür ve derhal özgürlük için çabalamaya başlar" (Todorov, 2008: 27).

Yukarda işaret edilen bağlamda özgürlük çevreye ve diğer insanlara karşı kazanılacak bir şey olarak tasvir edilmektedir. Bunun bireysel noktadaki telmihi özgürlüğün önündeki engel kendi kendine yetememe halidir ve bu yetkinlik seviyesine erinceye dek sürecek arızi bir durumdur. Kant, aslında ötekiyle ilişki öncesi bir benliğin varlığına işaret eder; öyle ya daha doğar doğmaz özgürlük talebi varsa bunu talep eden bir benin de olması gerekir! Diğer taraftan bu satırlarda Kant gayet kendinden emin gözükmektedir, acaba sorusuna ihtiyaç duymayan Aydınlanma düşünürü profili vardır karşımızda. Büyük bir özgüven içerisinde yeni dönemi inşa eden bir çilekeş düşünür. "Aydınlanma Nedir?" sorusunu soran Kant yine çocukluğa göndermede bulunur ancak farklı bir çerçevede. Bu sefer mecazi anlam daha belirgindir ve geleneksel toplumlar erişkinliğe eremeyen toplumlar olarak kabul edilir. Kant'ın bu noktadaki vurgusu salt felsefi bir vurgu olmanın ötesinde modernliğin geleneği çözen zamansız ve mekânsız rasyonalitesinin en sembol isimlerinden biri olan filozofun kendi çağının ruhunu yansıtması olarak kabul edilmelidir. Kant açık bir biçimde geleneksel toplumların alamet-i farikası olan öyküsel akıldan modernliğin alamet-i farikası olan rasyonel akla geçişin savunuculuğunu yapmaktadır. Geçmişe

odaklanan ancak ahlaki olarak dikey boyutta Tanrısal olana yönelen aklın yerini, geleceğe odaklanan dikey boyutta ise Tanrısalın varlığını paranteze alarak insanı merkeze alan bir tarih anlayışı hem yaşanan değişimin bir sonucudur hem de yaşanacak sürecin yeni kurum ve aktörler tarafından üretilen dille meşrulaştırılması ve yapılandırılması anlamına gelmektedir.

2.5.1. Ahlak Ötesi Toplum: Dini Ahlakın Geri Çekilmesi

> "…Eğer "çok fazla bilir", toplumsal gerçekliğin asıl işleyişine nüfuz edersek, bu gerçeklik kendi kendini dağıtacaktır. Bu muhtemelen "ideoloji"nin temel boyutudur: İdeoloji yalnızca bir "yanlış bilinç", gerçekliğin yanılsamaya dayalı bir temsili değildir; daha ziyade çoktan "ideolojik" olarak kavranması gereken bu gerçekliğin kendisidir -"ideolojik", tam da mevcudiyeti katılımcılarının, onun özünü bilmemesini gerektiren bir toplumsal gerçekliktir- yani yeniden üretilmesi, bireylerin "ne yaptıklarını bilmemeleri"ni gerektiren toplumsal fiiliyattır. "İdeolojik", bir (toplumsal) varlığın "yanlış bilinci" değil, "yanlış bilinç"ten destek aldığı sürece bu varlığın kendisidir." (Zizek, 2002: 36)

Modern batı düşüncesinde ahlak üzerine olan düşünceler en azından üç aşamalı bir seyir içinde teorik ve pratik düzlemlerde ciddi bir dönüşüm geçirmiştir. Bunun ayrıntılı bir okuması bu çalışmanın sınırları içinde mümkün değildir. Ancak burada vurgulanan söz konusu ahlak okuma biçimlerinin elitlerden başlayarak toplumsala yayılması sürecidir. Yoksa ahlaki mutlaklık ile görecelilik arasında farklı tavırlar batı düşüncesi için bilinmeyen şeyler değildi.[41] Coğrafi keşifler sonucu din ve ahlakın birbirine özdeş olduğu düşüncesinin bir tarafa bırakılması ve bu noktada ortaya çıkan bir görecelilik anlayışıdır. Paul Hazard coğrafi keşifler sonucu ortaya çıkan bu bilinci şu şekilde ifade eder: "Din ile ahlakın mutlaka birbirilerine bağlı olmadıkları fikri" (Hazard, 1981: 40) ortaya çıkmıştı. Radikal olarak farklı ahlaki, estetik ve dini yaşantıların ve yapıların varlığı ve bunların bilgisi daha sonra sekülerizmin

[41] Bu konu hakkında özellikle Antik Yunan düşüncesinde sofistler ile ahlaki mutlaklığı savunan Platon gibi isimler arasındaki mücadele ve kullanılan argümanlar temel hatları itibarıyla çok da değişmeden modern dönemlerde de tekrarlanmıştır. Aradaki fark Hıristiyan teolojisinin yüzyıllara yayılan hakimiyeti ve bunun en örgütlü kurumsal ifadesi olan Katolik Roma Kilisesinin hegemonik gücünden kaynaklanır. Tartışmalardaki görecelilik ve kesinlik ile ilgili ileri sürülen argümanlar mahiyet itibarıyla çok da değişmez. Konuyla ilgili Alasdair MacIntyre'ın **Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Ethik'in Kısa Tarihi** (2001b) adlı çalışması önemli ve ufuk açıcı bir okuma imkânı sağlamaktadır.

meşrulaştırılmasında en önemli dayanak noktasını oluşturacakları gibi sekülerleşme teorisi başta olmak üzere sosyal teorinin metodolojik ateizmine de dayanak oluşturacaklardır. Kitcher'in (Kitcher, 2011: 26) belirttiği gibi sekülerizmin bu hususta "simetri kanıtı" olarak isimlendirilen ve dünyada farklı dinsel geleneklerin birbiriyle çatışan farklı bilgiler ve farklı varlık tasavvurlarına sahip olduğu dolayısıyla dini tasavvurların doğru olmayacağı, bundan dolayı da dinlerin insanlığın cehaletinden kaynaklı olgular olarak artan bilgi ve bilişsel kapasite karşısında yok olacakları ve olmaları da gerektiğini savunanların ideolojisi konumundadır ve bu ideolojik okumanın sekülerleşme teorisiyle oldukça fazla ortak noktası olduğu aşikârdır.

Bu süreci etkileyen en önemli faktörlerden biri de Protestanlığın ortaya çıkışı ve yayılması ile ulus devlet çağına giriş arasında batıda görülen din savaşlarıdır. Süreç sonunda 1648 Westphalia anlaşması ile batıda ulus devlet çağı başlayacak ve bu süreçte dinin ahlakla olan özdeşliği fikri yıkılırken ahlak bu sefer rasyonel zeminde yeni bir evrensellik ve kesinlik iddiasıyla ele alınacaktır. Ancak süreç burada da kalmayacak bu kez toplumsal çoğulculaşma, farklılıkların bir aradalığı, benliğin tarihin hiçbir döneminde olmadığı kadar merkezi bir unsur olarak kabul edilmesi gibi süreçler sonunda ahlak bir kez daha göreceli olarak kavranacak ancak bu görecelilik tarihte sofistlerin ilk örneklerini verdikleri görecelilikten farklı olarak temel birim olarak kültür dünyasını değil bireyi merkeze alacaktır. Böylece ahlak bireyin kendi özenliğini inşa ettiği ve temelde estetik bir yaşam biçimi olarak anlaşılacak bu ise benliği bireyin kendi projesi olarak nasıl sergileyeceği ile ilgili olarak günün sonunda bireyi tüketim kültürü içinde konumlandıran ve üretilen bir öznelliğe hapsedecektir. Modern ahlakın meta-çerçevesini MacIntyre bireyin merkezde olduğu bir ahlaki tavır olarak duyguculuk olarak kavramayı önermektedir. Modern ahlaki topografyayı hâkimiyeti altına alan duyguculuk ise "bütün değerlendirici yargıların ve özellikle de bütün ahlaksal yargıların -bunlar ahlaksal ve değerlendirici oldukları sürece- tercih, tutum ve duyguların dile getirilişinden başka bir şey olmadığını öne süren bir öğretidir" (MacIntyre, 2001a: 28).

Bu bağlamda modern toplumlarda ahlakın değişen rolünden bahsetmenin ötesine geçerek onun kendisini temellendirmesinin neredeyse imkânsız bir olgu olarak yaşandığını belirtebiliriz. Onun bireysel arzuya ve beğeniye indirgenmesi varlığını devam ettirmesini imkânsız hâle getirmektedir. Ahlak modern dünyada geleneksel

dünyada toplumsal dünyada sahip olduğu verili olma dolayısıyla nesnel olma vasfını yitirir. Poole bunun "ahlakın modem dünyadaki" temel paradoksu olarak "artık elinde bulundurmadığı bir nesnellik statüsü iddiasında" bulunması olarak kavramayı önermekte ve bu hususun Batıda önceki yüzyılda geniş kesimler için dinin verili bir hakikat olmaktan çıkıp geleneksel biçimiyle reddine varan bir süreçte önemini yitirmesine benzer bir biçimde ahlaki nesnelliğin dolayısıyla ahlakınreddiyle sonuçlanabileceğini savunmaktadır (Poole, 1993: 100).

Bu durum kapitalist sistemin işleyişinden kaynaklandığı kadar ve aynı zamanda bilimsel dünya görüşünün hâkimiyeti altında siyasal, ekonomik ve kültürel kurumların birbirinden ayrışması süreci olarak sekülerleşmenin yarattığı parçalanmışlık sonucunda açığa çıkar. Kapitalizmin alamet-i farikalarından biri olan iş bölümü ve özçıkar düşüncesi kendisine maruz kalanların aynı mekanı paylaştığı insanlarla olan ilişkilerinin doğasını ve doğrultusunu dönüştürmektedir. Geleneksel dayanışma, merhamet ve diğerkâmlık gibi erdemlerin yerini eşitsizliğin meşrulaştırıldığı ve çözümünün olmadığı bir dünyada kıskançlık, rekabet hatta düşmanlık ilişkisi alır. Pool'un ifadesiyle:

> "Daha derin bir sorun var. Piyasanın ön varsaydığı kimlik türü kendi iyiliğini pekâlâ tüm toplumsal iyiliğin aleyhine (bu toplumsallığın çok küçük parçası olması hariç) olan yollardan sağlayabilen bir birey kimliğidir. Böyle bir bireyden erdemli olmasını talep etmek, açıklanamaz bir özgecilik istemek demektir: O kişinin hayatının hasrettiği her şeyi kurban etmek." (Poole, 1993: 29)

Bu kapsamda modern toplumlarda ahlakın aslında dinin kaderini paylaştığı söylenebilir. Ahlak bireysel alana ve kişisel tutum almaya indirgenerek, hapsedilerek toplumsal boyutundan büyük ölçüde soyutlanarak inşa edilir. Burada en kritik gelişme ise şüphesiz bir burjuva hareketi olarak hem ekonomik hem de zihinsel anlamda total bir dönüşüme işaret eden kapitalizmin kendi içindeki dalgalanmalarıdır. Klasik biçimiyle ekonomi ahlakın bir uzantısı olarak kavranmaktaydı ve bu durum batı için Adam Smith gibi liberalizmin en bilinen sözcüklerinden birinin yaşadığı dönemde de henüz böyleydi. 1790 tarihli Ahlaki Duyguların Teorisi adlı kitabında ekonomiyi ahlakın mütemmim cüzü olarak kavrayan Adam Smith sonrası dönem neredeyse Weber'in kapitalizmin artık Kalvinizmin ahlaki itici gücünü geride bıraktığını

belirttiği 1750'ler sonrası döneme tekabül eder. Ginsborg bu sürecin ardılı olarak günümüzde "şevk ve hararetle global kapitalizmi savunan kimseler, ahlaki değerlere karşı koyabilmenin mümkün olduğuna inanmaktadırlar," diye yazmaktadır (Ginsborg, 2010: 54). Din, akıl ile olan birlikteliğinden soyutlandıktan sonra din ve ahlak arası ayrılacak ve nihayetinde ahlak da bireysel alanda yaşanması gereken bir olguya dönüşecektir. Yani, modern dönemlerde din ve ahlak duygu alanında inşa edilen bir unsur olarak algılanır. Özellikle dinin epistemolojik ve siyasi kuruculuk idealleri evrimde geride kalması gereken bir mesele olarak ya da yanlış bilinç/ideoloji olarak kabul edilir. Bu bağlamda, dini ahlak duyguların belki de saf duygunun hâkimiyeti altında ortaya çıkan bütüncül bir okuma olarak yeniden inşa edilir. Burada akıl ikincileştirilmiş bir unsur olarak aradaki bağı hisseden öznenin bunu formel ve toplumsal bir zeminde işaretler sistemiyle keşfetmesine sebep olur. Modernliğin ortaya çıkışının özellikle ilk döneminde, Weber'in dünyevi asketizm dediği şey olmasa da tam olarak, duyguların bastırılması önemli bir durum olarak karşımıza çıkar. Ki buna 19. yüzyılda görülen ahlakı sistemleştirme çabalarında hâkim olan rasyonellik ve evrensellik vurgusu da işaret etmektedir. Bu bastırma daha sonra bireyin kendi ahlaki yasasını kendisinin inşa etmesi olarak otonomi (Üskül, 2003: 127) ve rasyonellik düşüncesinin Romantizm akımını dolayımladığı bir biçimde duyguların egemenliği olarak ahlak ve rasyonalitenin hâkimiyet alanı olarak ekonomi ve siyaset yeniden inşa edilecektir.

> "Duygu insan aklına muhalif değil bizi belirli bir bütün anlayışının ötesine taşıyan bir sıçrayıştı. Tanrı duygusu böylelikle nesnel bir olguya çarpışmaktansa her bireyin derinliklerinden yeniden yükseldi. Batı teolojisi Aquina'lı Thomas'dan bu yana akılcılığın önemini, Reformasyondan beri giderek artan bir eğilimle, çok vurgulanır olmuştu" (Armstrong, 1998: 437-438).

Dini alandan simgeciliğin dışlanması simgesel olanın başka alanda kurulmasını beraberinde getirir çünkü simgesel olmayan bir dünyada yaşayamayız:

> "Bununla birlikte, Descartes'ın Tanrı'sı, dünyevi olaylara karışmayan filozofların Tanrı'sıydı: O, kutsal metinlerde tanımlanmış mucizelerde değil, buyurmuş olduğu ölümsüz yasalarda kendini gösterirdi: Les Meteors, çölde eski İsrail kavmini beslemiş olan ruhani gıdanın bir tür çiy olduğunu da açıkladı. Böylece, farklı mucizeler ve mitoslara akılcı bir açıklama bularak İncil'in doğruluğunu 'kanıtlama'ya çalışan anlamsız bir teoloji dalı doğmuş oldu. Örneğin, İsa'nın beş bin kişiyi doyurması, insanları kalabalık içinde utandırıp, sakladıklarını ortaya

> çıkardıkları ve herkesle paylaştıkları biçiminde yorumlanmıştı. İyi niyetli olsa da, bu tür bir görüş, Kitabı Mukaddes anlatımının can alıcı yönü olan simgecilik açısını yakalayamaz." (Armstrong, 1998: 378-379)

Duyguların aydınlanma sonrası dönem için öncelikli olarak kontrol edilmesi gereken bir durum olarak anlaşılması konumuz açısından önemlidir. Duygusal alan bizim kontrol edemeyeceğimiz bir saflık durumunda kalabilir, ya da tüm hayatımız boyunca biraz Freudçu bir tarzda belirtecek olursak onları kontrol etme tekniklerini öğrenerek toplumsallık içindeki yerimizi alırız. Akıl duyguları kontrol etme kabiliyeti kazanmadan duygulara yer açılması Aydınlanma devrimini ve kapitalizmin ihtiyaç hissettiği makine insanın ortaya çıkmasına engel olacaktı. Duyguların bu kadar bastırılması bundandır çünkü geleneksel dinlerin mekânı saf duyguda konumlanır, akıl onun korunması ve toplumsallaşmasını sağlar; onları bastırmaz.

Bu kontrol sürecinden sonra duyguların serbest bir biçimde olmasa da sahneye davet edileceği dönem kapitalizmin ihtiyaç duyduğu disiplinli ve sorgulamayan özne tipinin yerini tüketebilecek öznelerin alması dolayımıyla duygusal olan yeniden merkeze alınacaktır. Ancak onun ifade biçimleri hâlâ ve temelde sekülerdir. Tüketim toplumu birçok katmanda farklı işleyebilir ancak temel hikâyesi din söz konusu olduğunda ilahi olana açılan sezgi ve saf duyguyu inşa ettiği biçimsel yollar ve köksüzleştirme biçimleriyle burada ve şimdide işlevsel bir durumda tutmaktır. Bir diğer sebep Hıristiyan teolojinin en güçlü olduğu alanın duygular alanı olmasından kaynaklanır. Bu paradoksal bir tespit gibi görünebilir ancak ruhban sınıfı içinde hâkim olan felsefi teolojinin gündelik hayta karşılığı oldukça zayıftır. Gündelik hayat Danten'in Araf kitabındaki ve Kiliselerde, katedrallerde bulunan güçlü temsillerle ifadesini bulan bir imgeler ve duygular dünyasının hâkimiyeti altındadır (Bkz.: Ellul, 1998). Bu rakiple karşılaşmak için onu alışık olmadığı bir alana gündelik hayatın katı rasyonelliği içine çekmek ve burada tahrip ettikten sonra duygusal alanı farklı bir imgeler sisteminde yeniden inşa etmek gerekmektedir. Duyguların bastırılmasının muadili veya paraleli olarak evrenin anlam yitimi de beraberinde gelir. Alan boşaltıldıktan sonra tüketim sistemi aracılığı ile sanal bir tahkimat ve Mircea Elliade'nin işaret ettiği gibi kaosun kozmosa çevrilişi total ve bütünlüklü olmasa da tüketim sistemi tarafından yerine getirilmektedir. Burada konumuz açısından en önemli boyut bu sonucu ortaya çıkartan ve gelenekten bu noktada radikal bir kopuşu

temsil eden doğalcılık düşüncesinin gerek dini bilinç gerekse de ahlaki bilinç ve var oluş biçimleri üzerinde ortaya çıkardığı paradoksal olarak nitelendirilmesi gereken durumdur.

Modern doğalcılık ise evrenin ontolojik yapısı ile dini ve ahlaki bilinci birbirinden ayırmaktadır. İnsan merkezli bu okuma aynı zamanda insanın kozmolojik yalnızlığının tescil edildiği bir sürece evrilmektedir. Taliaferro'nun tespitiyle (2013: 2), sen ve ben tutkulu bir biçimde değerlere adanmış olabiliriz ancak evren tam anlamıyla bu noktada sessizdir ve değer açısından herhangi bir amaca sahip değildir. Evrenle ilgili bu okuma dini bilincin ve buna bağlı olarak da ahlaki bilincin sekülerleşmesi anlamına gelmektedir. Nagel, insanın biricikleşirken yalnızlaşması, eylem ve yargılarının doğruluğunu dayandırabileceği kendi dışındaki referans noktalarını yitirmesi olarak betimleyebileceğimiz bu sürecin insan tekinin doğumunun, yaşamının ve ölümünün dış referanslar açısından anlamını yitirdiği ve bunun sonucunda da bu olguların kaçınılmaz biçimde tesadüfî ve katastrofik hâle geldiğini savunmaktadır. Din ve geleneğin dolayısıyla insanoğlu dışındaki büyük özne ve bilinç olan Tanrı'nın genel sistem ve gündelik hayat içinde kayıtsızlıkla karşılanmasının doğal ardılı evrenin bilinç ve amaçlılıktan arındırılması olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durumda daha önce vurgulandığı gibi sadece yapısal olarak değil aynı zamanda zihinsel kodlar açısından da ahlakın alanının daralması ve aynı zamanda seküler zeminde işlendiği biçimiyle aşkınlığa açılan bir eşik olma vasfını yitirmiş bir estetik var oluş tarzının modern insanın var oluşunu ve ilişkilerini egemenliği altına alması doğal bir sonuç olarak ortaya çıkmaktadır. Sekülerleşme bu çerçeve dahilinde sonsuz buradalık ve şimdilik olarak ortaya çıkmaktadır. Burada en önemli husus şudur: Doğanın kendisinden öteye delalet eden bir işaret ya da ayet olmaktan çıkartılması ile birlikte modern kentler ve teknoloji ile geniş kitlelerin bakışının yeryüzüne indirilerek bu bilincin yapısal koşullarının inşasıyla birlikte aşkın anlamının gündelik hayatı kurma vasfını yitirmesidir.

Modern toplumlarda ahlakın iki açıdan sorunlu bir kavram ve alana göndermede bulunduğunu vurgulamamız gerekmektedir. Ahlak hem normatiflik özelliği sağlayan büyük sesini kaybetmiş hem de toplumsal üretim alanlarında belirleyen olma özelliğini kaybetmiştir. Büyük ses olarak Tanrı'nın sahnenin dışına itilmesi ile birlikte Aydınlanmanın büyük aklı ölçülebilir olanın normatif alan olarak

sahneye davet edildiği bir arayışın temsilcisi olarak sahneye girmiştir. Ancak bu noktada büyük bir dönüşümün yaşandığını vurgulamamız gerekmektedir. İyilik ve kötülük kavramlarının yerinin rasyonel ahlak teorilerinde mutluluk ve mutsuzluk almış bu ise aslında toplumsal alanda yaşanan büyük dönüşümün teorideki yankılanışı olarak modern dönemleri betimleyen bir durum olmuştur. Diğer yandan mutluluk ve mutsuzluk sekülerleştiği yani şimdi-burada hapsolduğu oranda da ahlak toplumsal bağlamda çoğu kez ayak bağı olan bir engele dönüşmüştür. Bu durumu Oğuz Adanır yaptığı çevirinin önsözünde şu şekilde ifade etmektedir:

> "Modern tüketim toplumlarının artık İyilik ve Kötülük kavramlarını saf dışı etmiş olduklarını ve özellikle Kötülüğün yerini Mutsuzluk kavramının almış olduğunu ve bu dönüşümün nasıl devasa bir pazara yol açmış olduğunu açıklamaktadır." (Baudrillard, 2005: 9)

Bu durumun gelenek sonrası toplumların inşa biçimiyle yakından alakası bulunmaktadır. Kurum merkezli modernlik okumasının Batı için kök biçimini kilise otoritesinin yerini ulus devlet otoritesinin almasıdır. Ancak süreç burada kalmayacak devlet de piyasa egemenliğine girecek veya en azından piyasa devlet karşısında bir güç olarak varlık bulduğu oranda devleti toplumu manipüle ve ikna etmenin bir aracına dönüştürecektir. Bu noktada klasik Marksist bakış açısından devletin bir üst yapı kurumu olarak zorunlu bir biçimde sömüren sınıfın temsilcisi veya aparatı olduğuyla ilgili okuma tarihsel açıdan daha berrak bir görüntü yakalayabilmek adına paranteze alınmıştır. Kurumsal ve söylemsel düzeyde modernliğin ilk aşamalarında devlet hem kendisinden önceki geleneksel kurumsallaşma biçimlerinin karşısında hem de genel iradeyi yansıtan ve toplumsal var oluş için zorunlu olan bir tarafsızlık ideali etrafında anlaşılmıştır. Diğer yandan modernliğin zihniyet olarak inşasında ise karşımıza geleneğin inşa ettiği kulluk düşüncesinin yerini otonom birey almaktadır. Bu otonomi ideali de piyasa ilişkileri çerçevesinde vatandaşlığı aşan bir biçimde yerinden edilerek tüketici prototipi inşa edilecektir. Dolayısıyla, modern ahlaki söylemler ve idealler hem kurumsal noktada hem de zihniyet noktasında piyasanın merkeziliğini arttırmasıyla birlikte kök biçimlerinden oldukça farklı bir noktaya doğru evirileceklerdir.

> “Belli bir toplum da devlet, bireylerin barışçı bir biçimde bir arada yaşamalarını sağlamaya yönelik bir araçtan başka bir şey değildir ve kamu gücü karşısında vatandaşın gönüllü bir kölelik haline gelişini gerektiren şey de herkesin iyi anlaşılmış yaşamsal çıkarıdır. Ama en azından Kant’tan beri liberalizmin başka bir şekli gelişmiştir. Bu versiyon devlete, Hobbes için belirleyici olan doğacı ya da pragmatik düşünceleri aşan gerçek ahlaki bir işlev vermiştir: Birlikte yaşam bünyesinde bireylerin ahlaki yaşamlarını mümkün kılan koşulları garanti altına almak” (Berten, Silveira ve Pourtois, 2006: 15).

İşte, tüketim toplumunda yıkıma uğrayan ideal tam da budur. Ancak burada dikkatli olunması gereken durum vatandaşlığın yerine tüketiciliğin geçmesinin, tüketim toplumunun apolitik bir toplum olarak inşa edildiği anlamına gelmemesidir. Ya büyük şirketler aracılığıyla inşa edilen politikalar gündelik hayatı şekillendirecektir ya da devletler bu noktada tüketim lehine gündelik hayata müdahale edeceklerdir. Bu noktada çarpıcı bir örneği David B. Clarke (Clarke, 2003: 1) vermektedir:

> “Daily Telegraph baş sayfasını yayınladı: "İngiltere"nin sizin alışveriş yapmanıza ihtiyacı var". Makale, 'Tony Blair, ABD’de yaşanan terörist saldırılar sonrasında ekonominin resesyona girmesini önlemek için alışveriş ve tatil yapmak için vatandaşlardan ricada bulundu", diye devam ediyordu. Başbakanın önerisi biraz gerçeküstü gözükmüş olabilir -ya da bazılarına açıkça tiksindirici gelebilir- ancak bu açıklamanın ciddiyetinden şüphe edilemez. Tüketicilerin tüketimi sürdürmemesi durumunda, dünya ekonomisinin durgunluğa girebilirdi bu da El Kaide saldırılarının ardından açıklanan Teröre Karşı Savaşı daha baştan büyük bir tehlikeye düşmesine sebep olurdu. BBC'den James Arnold, 'Tüketici güveninin' önemini açıklamak için çok büyük sıkıntılar çekti ve Telegraph gazetesi de benzer duyguları "Alışveriş: Vatanseverlik göreviniz" gibi alt başlıklar ile kaydetti. Bununla birlikte, bütün bunlarda ilginç olan şey, İkinci Dünya Savaşı boyunca tam tersi bir düşüncenin ilan edildiği gerçeğine değinilmemesiydi… O zamanlar “özgür dünyanın vatandaşının yurtsever görevleri arasında” “ayakta kalmak” için “kemer sıkma” genel bir ahlâki ilke olarak toplumsallaştırılmıştı. O dönem tüketim değil üretim için seferberlik ilan edilmişti. Tüketimin kapitalist Batı'nın yeniden üretilmesinde en önemli faktör haline geldiğiyle ilgili 'Zafer İçin Alışveriş' için yapılan çağrıdan daha açık bir gösterge olabilir mi?”

Diğer yandan Baudrillard üretimin esas olduğu toplumdan tüketimin esas olduğu topluma geçişin hem burjuva ahlakında hem de genel toplumsal ahlakta radikal bir dönüşüme işaret ettiğini savunmaktadır. Tasarruf düşüncesi ve ayağını yorganına göre uzatma ilkesinin kaybolduğu yeni dönemde insanlar gelecekteki emeklerini ipotek altına aldırtarak; kredi sistemi aracılığıyla, nesneler sistemi içinde neredeyse borçlarını bitirdikleri anda ve belki de önceden eskiyen nesneleri tüketmektedirler.

Baudrillard'a göre bu durum batı için feodal döneme geri dönüşü simgelemektedir (Baudrillard, 2010: 197):

> "Krediyle satın alma sistemi sayesinde kesinlikle geçmiş yüzyıllara ait feodal bir ortama geri dönüldüğü söylenebilir. Feodal düzende de çalışan insan senyöre her zaman emeğinin bir parçasını vermekle yükümlü olan, emeğiyle ödeme yapan bir köledir."

Baudrillard'ın haklı olduğunu kabul edecek olursak, bu durum tüm dünya için feodal bir döneme geçildiği anlamına gelmektedir. Derebeyi olarak da küresel şirketleri işaret etmek ve bu bağlamda benzer bir biçimde tüketim uzmanları korosunu da yeni din adamları sınıfı olarak kodlamak çok da yanlış olmayacaktır. Bu durum aynı zamanda dünyada belki de tarihte eşi görülmemiş bir biçimde ortaya çıkan ve her geçen gün keskinleşen bir servet/gelir adaletsizliğinden kaynaklanmaktadır. Diğer yandan ahlak ötesi toplumun hem ahlakı belli ölçülerde koruması, ki bu durum Durkheim sosyolojisinin temel öneme sahip hususlarından biri olan anomi, düzen ve liberal bireyin ortaya çıkışında sorunsallaştırılır, hem de ahlaki bir görüntüyle inşa edilmesi gerekmektedir. Bu zorunluluk toplumsalın imkân dâhilinde olması ve hayatın rutin bir biçimde sürmesi ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Ölçülerin kaybolduğu bir dünyada bu nasıl mümkün hâle gelmektedir. Lears bu noktada modern toplumlarda bireyciliğin aynı zamanda hayatın rakamlaşması ve ahlaki noktada gerek cemaatsel yapıların gerek geleneksel dinlerin etkinliğini yitirdiği bir bağlamda anlaşılması gerektiğini belirtmektedir (Pellandini-Simányi, 2014: 132). Tüketim sisteminin de en önemli mottolarından biri olan "kendin gibi ol" buyruğunun imlediği gibi otantik olmak en önemli fetişizm haline gelir. Bu açıdan da dış bir otoriteden kaynaklı ahlaki buyruğun yok olması ile birlikte ahlaki buyruk öznenin kendisinde temellendirilir. Bu durum öznenin hem bağımsızlaşması hem de kendi kendinin yaratımı olması gerektiği yönündeki otantiklik talebinden dolayı ağır bir sorumluluk altına girmesine sebep olur. Kişinin kendi kimliğinin inşa sorumluluğunu üstlenmesi tüketim sistemi dahilinde ötekiyle ilişkide benliğin sergilenimini esas aldığı ölçüde Featherstone'nun altını çizdiği gibi bedeni, güzelliği, hijyeni ve stili iç dünyanın yansıması olarak ahlaki bir sorumluluk olarak yeniden inşa eder (akt., Pellandini-Simányi, 2014: 132). Diğer

yandan bu yeni ahlaki dilin meta fetişizmi ile olan ilişkisi Asa Berger'in (2012: 61) de ifade ettiği gibi:

> "İnsanlar arasındaki toplumsal ilişkiler sihirli bir biçimde nesnelere aktarıldı. Marx bu fenomeni açıklamak için dinin "sis kaplı" dünyasında bir analoji bulmanın en iyisi olduğunu söyler. Şöyle sürdürür: Bu dünyada insan beyninin ürünleri, yaşayan bağımsız ve hem birbiriyle hem insan ırkıyla ilişki içine giren varlıklar gibi görünür. Genel olarak kullandığımız şekliyle fetiş teriminin iki anlamı vardır. Bir şeyin sihirli güçleri olduğu inancını içerir ve cinsel isteğin bir insandan bir nesneye kaydırılmasını ifade eder. Haug (1987), estetiği araştırmacıların orijinal biçimde kullandığı gibi kullanarak, duyuların ve duygusal kavrayışın çalışma biçimlerine uyguladığı "meta estetiği" dediği şeyle ilgilenir. Haug'a göre ürünler "seyircideki sahip olma arzusu ve satın alma dürtüsünü harekete geçirmek" için tasarlanır."

Tüketim sistemi bu bağlamda ilahi veya toplumsal buyruk olarak ahlak kavrayışının yerine bireyin otantikliğinin ifadesi olarak ahlak kavrayışını üretir ve onun sürekliliğini sağlar. Ömer Demir, farklı bir boyutta ahlakın işlevsel bir biçimde kapitalist sistem tarafından istihdam edilmesinin nedenlerini ele alırken ahlakın istihdam edilmesinin piyasalar açısından maliyet düşürücü etkisi olduğunu belirtmektedir.

> "Güzel ahlâklı karar birimlerinden oluşan bir piyasa, asimetrik bilgi ve uzmanlaşma nedeniyle ortaya çıkabilecek ters seçim (adverse selection) ve ahlâkî tehlike (moral hazard) risklerini büyük oranda ortadan kaldırır. Ahlâk işlem maliyetlerini düşürerek etkin bir piyasa sisteminin oluşmasına katkı sağlar" (Demir, 2002: 4).

Demir'in bu yorumu hem betimsel hem de piyasalar açısından normatif düzlemelerde doğru olabilir. Ancak geleneksel biçimiyle ele alındığında bu durum ahlakın ancak ikincil düzeyde konumlanışına paralel olarak piyasa ihtiyaçları doğrultusunda yeniden-inşası anlamına gelecektir. İnşa eden değil inşa olunan bir durum olarak ahlakı kavramak ise modern dönemlere has bir durum olarak kabul edilmelidir. Dolayısıyla, modern zamanlarda dinin işlevselleştirilmesine paralel bir biçimde ahlak da işlevselleştirilmiştir.

2.5.2. Dışavurumculuk ve Narsisizm: Kibrin Yükselişi

Richard Sennett günümüz toplumlarında hâkim olan bilgi sisteminin modernliğin ortaya çıkış koşullarından farklı olarak "Doğal Düzen" fikrine dayanmadığını bunun yerini "Doğal Olgular Düzeni" olarak adlandırdığı bir düzenin aldığını belirtmektedir (Sennett, 2010: 200-201). Bu iki düzen arasındaki fark ilkinin seküler olmasına rağmen aşkınlık düşüncesini barındırması ikincisinin ise yine seküler ancak içkinlik öğretisine dayalı olarak ortaya çıkmasıdır. Günümüzde din ve modernlik arasındaki ilişki dindar öznenin bilincinin ve pratiğinin zorunlu koşulu doğal olgular düzeninde nasıl üretildiğinin belirlenmesi ile bilinebilir. Bu durum "kişiliğe duyulan bu seküler inanç ile sanayi kapitalizmi ekonomisinin kaynaşması" (Sennett, 2010: 204) olarak tezahür etmiştir. Sennett dönüşümün aynı zamanda kamusal ve özel alan arasında yapılan modern ayrımla birlikte kamusallık öncesi özne fikrinin hâkimiyet kazanması ve "kişilik" olgusunun fetişist bir biçimde kamusal alanda arzı endam etmesiyle birlikte sekülerliğin içkin bir boyutta yeniden kurulduğunu belirtmektedir. Bu durum modern öznelerin hissedilen şeyin nesnel içeriğinden çok kendi hissetme yoğunluklarına odaklanmalarına dolayısıyla sonsuz tatmin peşindeki öznelliğin kendi içinde bir amaç hâline gelmesine sebep olmaktadır ki Sennett bunun narsisizmin varoluşunun toplumsal koşulu hâline getirildiğini savunmaktadır (Sennett, 2010: 50-51). Diğer yandan bu durum dışlayıcı cemaat yapılarının ortaya çıkmasına sebep olacaktır (Sennett, 2010: 86). Bu dönemin diğer bir temel karakteristiği ahlakın bireyin duygularını yansıtmaktan başka bir boyutu olmadığı yönündeki kuvvetli vurgunun gittikçe artan bir oranda toplumsal yaşantıya hâkim olmasıdır (Rivers, 1991). Bu vurgunun toplumsallaşması ancak ve ancak kapitalizmin toplumun tüm katmanlarına hâkim olması ve buna bağlı olarak da gündelik hayatta dinin bireyselleşmesine benzer bir biçimde ahlakın da bireyselleşmesidir. Din ve ahlak benzer bir yol izlerler: Aklın konusu olmaktan duygusalın konusu olmaya oradan da toplumsal boyutlarının oldukça fazla bir biçimde törpülendiği bir süreçte bireysel ifade biçimleri olmaya doğru evrilirler.

Tüketim toplumunda ortaya çıkan narsist kişilik, bu çerçevede, bir anomali değil sistemin doğal sonucu olarak okunmalıdır. Bu durum hem siyasal bir denetim ve

ehlileştirme mekanizması olarak eşitlik talebi yerine mutluluk istencinin ikame edilmesi hem de Bentham'ın hayal bile edemeyeceği ve muarızlarının onun ahlakı ölçülebilir bir aritmetik sorun olarak mutluluk veya faydaya indirgemediği eleştirisini geri püskürtecek tarzda mutluluğun iç dünyayla ilgili bir kavram ve durum olmaktan çıkartılarak dış dünyada tüketim nesneleri veya metalar aracılığı ile ölçülebilecek bir göstergeler bütününe dönüşmesi sürecidir. Dolayısıyla, paradoksal bir biçimde belirtecek olursak tüketim toplumu Aydınlanmanın rasyonellik ya da ölçülebilirlik talebine en üst seviyede çözümün bulunduğu ve kişisel bir deneyim olarak kabul edilen haz ve mutluluğun dahi dışsal bir ölçü ile ölçülebilir hâle getirildiği bir toplumsallığa işaret etmektedir. Mutluluk tüketim toplumunda hem öznenin zorunlu koşulu hem de siyasal denetimin gündelik hayatı kurmasını sağlayan söylemdir:

> "Eşitlik söyleminin sanayi devriminden ve XIX. yüzyıl Devrimlerinden bu yana üstlendiği politik ve sosyolojik güç Mutluluk'a devredilmiştir… Göstergelerden bağımsız olan ve kanıtlara ihtiyaç duymayan bu mutluluk, tüketim idealinden hemen dışlanır, çünkü bu idealde mutluluk öncellikle eşitlik (ya da ayrıcalık) talebidir ve bu yüzden kendini görünür ölçüler bakımından göstermek zorundadır" (Baudrillard, 2007: 48).

Burada asıl kırılma noktası özelde erdemi genelde ahlakı genel bir bilgi teorisi içinde ele alan klasik anlayıştan kopuştur. Bu kopuşun mümkün kılan asıl itki ise ahlakı bu bilgi sistemi içinde neredeyse bir usta-çırak ilişkisi içinde örnek alınacak şahsiyetler açısından düşünün erdem ahlakının geride bırakıldığı ve bunun yerine ahlakın soyut bir bilgi türüne dönüşmesi olarak modern ahlak teorilerin ortaya çıkmasıdır. Dolayısıyla ahlak ilk etapta soyut bir biçimde kavranmış ikinci elde ise özellikle Romantik felsefenin de katalizör vazifesi gördüğü bir biçimde bilgi konusu olmaktan duygu konusu olmaya doğru evirilmiştir. Isaıah Berlin'in (Berlin, 2004: 142) tespitiyle:

> "…En azından iki bin yıldır ya da daha fazla bir zamandan beri, bütün Batı düşüncesinin yüreği konumunda olan eski geleneğe -romantikliğin saldırdığım ve fena halde zedelediğini düşündüğüm o belirli tutuma, o belirli inanışlara. Erdemin bilgi olduğu hakkındaki eski önermeyi kast ediyorum; sanırım, ilk kez Platon'un sayfalarında Sokrates'in açıkça savunduğu ve onunla Hıristiyan geleneğin ortaklaştığı önermeyi."

Romantik tutum bu noktada sadece felsefi bir önerme ve elit/entelektüel bir hareket olarak kalmayacaktır. C. Campbell'in tespit ettiği gibi Romantik tutum ve düşünüş daha sonra tıpkı kapitalizmde üretim ve sermaye birikimine ahlak-din-zenginlik özdeşliği ile etki yapan Kalvinizm gibi ancak farklı bir bağlam ve doğrultuda işleyecek tüketim kültürü eksenli etik ve estetik özdeşliliğine sebep olacaktır (Campbell C., 2000). Maloney'in de belirttiği gibi her kültür ve çağ özdeşleşilebilecek, sıra dışı başarıları ile ilham kaynağı olan kahramanlarının öykülerini yaratır (Maloney, 2015: 52). Bu kahraman yaratımı rasyonel olanla irrasyonel olanın, akli olanla duygusal olanın kesişim alanlarında ortaya çıkarlar ve sıradan insanların genel tahayyül dünyalarını inşa ettikleri gibi onlar üzerinden genel toplumsal yapıyı kültürel, siyasal ve ekonomik noktalarda mümkün hale getirirler.

Geleneksel toplumlar bir yandan mitik bir geçmişte yaşayan ahlaki kahramanlar yaratırlar, ancak bir yandan bunlar görünürlülüklerinden daha gerçektirler bir yandan da yakın geçmişte bunların neredeyse enkarnesi olmuş karakterlerdir. Modern toplumlarda yaşayan kahramanlar bu noktada kurgusal ve ancak fantezi dünyasında yaşayabiliyorlar. Onların kendisi değil temsil ettikleri idealler söz konusu. Bu da hem modern ahlakın topografyasına daha uygun hem de başka bir açıdan da ahlakı imkânsız bir durum olarak kavrayan bir boyuta sahiptir. Süper kahramanılar ahlak ötesi ya da ben merkezli; örnek alınan şey onların toplum dışılığı, normsuzluğu ya da bizzat oluşturdukları normlar; ahlaki karakterler ise gerçek olmayacak kadar kurgusal ve soyuttur. Ahlaki olarak uydukları ya da temsil ettikleri değerler iki açıdan sorunludur: İlki karakterler insanüstü varlıklar olarak kurmaca bir boyuttalar ve bu örnek alınmalarını neredeyse imkânsız kılar. İkincisi ise ahlaki ideallere uymayı ancak insanüstü bir çaba olarak algılamaya sebep olurlar. Ahlak modern toplumlarda soyut bir olgu olarak var olmaktadır, onunla özdeşleşilebilecek karakterlerin yaşam öyküsü olarak var olmamaktadır. Tüketim dünyası ahlakın soyut yapısının nispeten somu bir bağlama oturmasını sağlamaktadır. Kişilerin özdeşleşebileceği ya da öykünebileceği kahramanlar yaratarak geleneksel ahlaki yapılarda ahlakın taşıyıcılığını üstlenen öyküsel aklı canlı tutan tüketim dünyası gelenekten farklı olarak ahlakı piyasanın ihtiyaç duyacağı özne tipinin ortaya çıkmasını sağlayacak şekilde inşa etmektedir.

Diğer yandan özellikle tüketim toplumunda açığa çıkan öznenin biricik olduğu yanılsaması ve buna bağlı narsisizm temel bir açmazdan beslenir: Birey modern toplumsal düzene ve özellikle de teknolojik süreçlere bağlı olarak sürekli bir biçimde duygularını Freud'un toplumsala uyum sağlama mekanizması olarak kavramsallaştırdığı gibi "bastırmak" zorundadır. Bu durum modern bireyin özgün ve biricik olma adına kışkırtan söylem ile teknoloji ve bağlı pratiklerin ortaya çıkardığı baskı mekanizmaları arasında asılı kalan bir konuma iter. Söz konusu olan sadece iş yaşantısının değil aynı zamanda gündelik hayatın ve ilişkilerin de anonimleşmesinin oluşturduğu baskı ve ikame edilebilir olmanın endişesinin ortaya çıkardığı genel bir anlam yitimi veya bunun tehlikesidir (Berger, Berger ve Kellner, 2000: 200). Bauman modern toplumun "aracılı eylem sahası" olduğunu belirterek "kendi yaşam dünyalarına tekabül eden eylemlerle uğraşan bireylerin" bunu ancak soyut kılavuzlar vasıtasıyla gerçekleştirebildiklerini dolayısıyla "yaşam dünyalarının, modern toplumsal sistemin öteki boyutlarıyla birlikte, Taylorizasyon ve Fordizasyon süreçlerine tabi tutulduğunu" savunmaktadır (Bauman, 2003: 269).

Bireyin merkeziliği birey söyleminin dolayısıyla bireyle ilgili toplumsal tahayyülün merkeziliğidir. Dolayısıyla bireyin kolektif olarak söylemsel ve pratik düzlemde siyasal, kültürel ve iktisadi olarak üretilmesidir. Örneğin, batıda sosyalizmin alternatif bir teodise kurması dinin özellikle işçi sınıfı arasında etkisini yitirmesi ile sonuçlandı. Din bu süreçte *"zorunlu olarak daha az doğru olmasa bile yaşanan hayatla daha az ilgili"* bir olgu haline geldi (McLeod, 2000: 6). Ancak bundan birkaç yüz yıl evvel Reform hareketi başladığında teolog Thomas Müntzer öncülüğündeki Alman köylüleri sadece Katolik Kilisesine değil aynı zamanda Reform hareketinin sembol ismi Luther'in ittifak halindeki Alman Prensliklerine karşı da teolojik bir söylemle karşı çıkmışlardı: din iktidar kurmanın ötesinde iktidara muhalefet etmenin de yegâne söylemsel ve pratik repertuarını sağlamaktaydı. Sekülerleşme bu açılardan hem tarihseldir hem de din dışı ve dine rakip söylem ve pratikleri mümkün kılan kurumsal ve zihinsel imkânların toplumsal açıdan ufukta belirmesi ile mümkün hale gelir. Bu açıdan da dinlerin altın çağı geniş toplumsal kesimlerin ideal anlamda dindar oldukları bir dönemden ziyade dinin iktidarı da muhalefeti de mümkün kılan aşkın çerçeve sunduğu bir çağdır. Günümüz dünyasında sekülerleşme bu bağlamda

hegemonik aşkın çerçevenin temel ideolojik formu bireycilik olan bir sistemede yitirilmesi olarak anlaşılabilir. Taylor'un belirttiği gibi:

> "...Bireyciliğin karanlık yanı benlik üzerinde odaklanmadır; bu da yaşamlarımızı tatsızlaştırır ve daraltır, anlamını azaltır, başkalarına ya da topluma karşı daha kayıtsız hâle getirir. Bu kaygı, günümüzün en yaygın üç formülasyonu bağlamında, "hoşgörü toplumu"nun meyveleri, "ben kuşağının" ortaya koydukları ya da "narsisizm"in egemenliği karşısında son zamanlarda yeniden gündeme gelmiştir. İkinci tema, dünyanın büyüsünün çözülmesi, modem çağın çok sayıda insanı tedirgin eden bir başka çok önemli olgusuyla daha ilişkilidir. Buna da araçsal aklın öncelik kazanması denilebilir. "Araçsal akıl'la, belirli bir amaca ulaşmak için araçların en ekonomik şekilde nasıl kullanılacağını hesaplarken başvurduğumuz akılcılık türü kastedilmektedir. Burada başarının ölçüsü, maksimum verimliliktir… Toplumun kutsal yapısı bir kez ortadan kalktığında, sosyal düzenlemeler ya da eylem tarzları artık varlıkların düzeni ya da Tanrı buyruğu temeline oturmadığında, çıkar için kullanılmaya açık hâle gelir. Böylece bireylerin mutluluğuna ve iyiliğine yönelik olarak istenildikleri gibi dönüştürülebilirler" (Taylor, 2011: 12).

Taylor, kendini gerçekleştirmeyi yaşamdaki başlıca değer yapan görüşün uzantısı olan ve dışsal ahlaki talepleri ya da başkalarına karşı ciddi sorumluluğunu pek tanımıyor görünen "narsisizm kültürü"ne (Twenge ve Campbell, 2010) ilişkin bir bakış açısı geliştirmeye çalışır. Ona göre kendini gerçekleştirme anlayışı fazla benlik-merkezlidir. Bu durumu ifade etmek üzere *narsisizm* kavramı uygundur. Taylor, narsisizm kültürü sahicilik ideali gibi kısmen etik bir esin taşıyan, ama bu esinin benlik-merkezli biçimlerini kendinden saymayan bir kültür olarak görür. Bu idealin ışığında benlik-merkezli biçimleri sapkın ve bayağı görmektedir (Taylor, 2011: 50).

Buradaki sorun narsisizmin çağın yaygın hastalığı olması yanında aslında çağa ruhunu veren öz olmasıdır. Bu noktadan bakıldığında narsisimin, toplumsal olanla ilişkinin kopukluğu şeklinde konumlanması kendisi açısından çelişkili bir okuma biçimine tekabül etmektedir. Çünkü her toplumsal *hikâye* gibi bunun da uygun kurumsal ve kuramsal bir altyapıya ihtiyacı bulunmaktadır. Buradan hareketle sorunun, bireyselin öne çıkması olarak kodlanması aydınlatıcı olmaktan uzaktır. Nihayetinde narsisizm, toplumsal pratik ve ahlaki alan bakımından çağın ortak **ethos**u konumundadır. Bireysel dil nasıl ki mümkün değilse narsisizmin görünmez olmasını sağlayan bir meşruiyet çerçevesi ile birlikte onu mümkün kılan toplumsal pratikler bütününü yakalamak gerekmektedir.

Tüketim toplumu kolektif hayaller sunarken kolektif hayallerin çoğullaşmasına da imkân tanır. Bu durum değerlerin sadece sistemin işleyişine zarar vermeyecek hâlde sergilenmesi çerçevesinde sürer. Bu yanıyla da genel olarak kapitalist toplumlarda, özelde ise tüketim toplumunda dinin yanında muhalif düşünceler ve eleştiriler de bireysel alana veya toplumsallığı ve görünürlüğü noktasında temel olarak geçmişe referansla çalışan bir *leksikon* ya da zihni faaliyet rolüyle yama işlevi üstlenir. Bu çerçevede Appadurai'nin (1996: 5) küreselleşme ekseninde çatışma ve uyum diyalektiğinde düşünülmesi gerektiğini belirttiği kolektif temsille ilgili belirttiği imgelem dünyalarının çoğullaşması kapitalist var-oluş biçimini değiştirmeye yönelik devrimci bir boyuta evirilemez.

Colin Campbell, Weber'in kapitalizmin ortaya çıkış sürecinde Kalvinist dini zihniyete yüklediği role benzer bir işlevi, tüketim toplumun ortaya çıkış sürecinde temel olarak Aydınlanmanın evrenselci, soyut insanın karşısına tarihsel olarak yerleşik olan ve bireyselliği, kendini-gerçekleştirme sloganı altında otantik/otonom somut insanı çıkaran romantik akıma ve onun toplumsal pratiklerde ortaya çıkardığı dönüşüme işaret etmektedir (Campbell C., 2000: 7-8). Yani kapitalizmin ortaya çıkış ve meşruiyet inşası boyutunda Kalvinist dünya görüşünün belli bir süre ahlaki zemini sağlaması gibi tüketim toplumunun ahlaki dünya görüşü de Romantik Etik arka planında anlamlandırılabilir. Kendini gerçekleştirmek ya da kendi olmak gibi romantik etiğin en temel göstergeleri piyasa ihtiyaçları çerçevesinde tüketim toplumunda yeniden üretilerek deneyimin ve otantikliğin tüketim sistemi dahilinde üretilmesi sağlanmıştır. Bu bağlamda, tüketim toplumlarının temel karakteristiklerinden biri olan *kendini gerçekleştirmek* ya da *kendi olmak* talebi dinin cemaatsel bağlardan ziyade bireyin merkezde olduğu yeni bir gerçekliğe kurumsal ve teolojik olarak adaptasyonunu gerektirdiği gibi yeni dindar öznenin Bauman'ın işaret ettiği gibi tüketicilik ekseninde inşa edilmesine de işaret etmektedir. Bauman'ın "akışkan modernlik" olarak tasvir ettiği sürecin önemli bir boyutunu oluşturan tüketiciliğin inşası (Bauman, 2000: 75) özünde Marks'ın din, aile, gelenek gibi *katılıkların buharlaşması* olarak kapitalizm imgesine (Berman, 2001: 27) dayalı olarak modernliğin içinde yaşadığımız tüketim merkezli tarihsel evresine göndermede bulunmaktadır. Bauman bu sürecin iki kritik boyutu olduğunun altını çizmektedir. İlki ihtiyacın arzuyla yer değiştirmesi ikincisi ise kimliğin kurucu unsurunun tüketim

dünyası olmasıdır. Bu dönüşümün sonucunda bedenin merkezde olduğu bir kimlik inşası ortaya çıkmış ve tüketimin sürekliliğini sağlayan sürekli değişim ve yenilik gündelik hayat ekseninde ayartının hâkimiyeti altında kimliğe sabit bir çerçeve sağlayan normatif düzenlemelerin yok olmasına sebep olmuştur (Bauman, 2000: 76). Söz konusu meydan okumanın esasını her ne kadar kitlesel boyutu inkâr edilemese de Campbell'in ifade ettiği gibi "modern tüketiciliğin daha çok bireyselci ideolojisinde" (Campbell C., 2004: 28-29) aramak gerekmektedir. Campbell tüketiciliğin bireyin kendisini keşfetmesi ve inşa etmesi olarak kurulduğunu belirtmekte ve bunun temelde cemaatsel bağlardan soyutlanmış, tercihleri sorgulanmayacak bir birey düşüncesine dayalı olduğuna işaret etmektedir.

Modern dünyada özne, anonimleşmeden dolayı kaybettiği öyküsünü kıskançlık ve arzu nesnesi olarak tüketim dünyasında yeniden bulmaktadır. Tüketim toplumlarında bireyler mekânsal sıkışma ya da daralmayla ortaya çıkan ancak aynı zamanda anonimleştirici etkisinden dolayı insanların öykülerini ve bilinirliliklerini kaybettiği bir evren olan kentlerde yaşarlar. Bu durum bilinir olmak veya bir öyküye sahip olmak ve bunun karşılaştığı insanlar tarafından bilinir olmasını sağlamak için kültür endüstrisinin aracılığının vazgeçilemez bir öneme sahip olmasını beraberinde getirir. Dolayısıyla yaşamanın yerini izleme ve sergileme alır. Modern bireyciliğin temel vurgusu bireyin otonom ve rasyonel olduğudur. Ancak tüketim dünyasında bu birey ideali dışavurumcu, beden-merkezci ve narsistik bir çerçevede varlık bulmaktadır. Özerklik, otantiklik ve otonomiye dayalı modern birey ideali gerek sembolik düzlemde gerekse modernliğin temel kurumsal özelliklerinden kaynaklı olarak hayatın işleyişi düzleminde yitirilmektedir (Shields, 1992: 15). Bu durumu Miller tüketim kapitalizmine içkin olan bir boyuta göndermede bulunarak yorumlamaktadır. Günümüzde söz konusu olan şey "kitlesel bireyselleştirme" olarak kavramsallaştırılabilecek ve temelinde "bireysellik, özgünlük ve kimlik gibi ayırt edici" özelliklerin "mümkün olduğunca çok sayıda ürünle sergilenmesini" (Miller G., 2011: 310) talep eden toplumsal yapıda varlığımızı inşa etmek zorunda kalmamızdır. Bireysel ve toplumsal var oluş biçimlerinin gerek inşası gerekse bunlar arasında ortaya çıkan ilişkilerin kendileri aracılığıyla oluşturulduğu metalar ya da tüketim nesneleri genel boyutuyla dinsel bilinci, pratikleri ve kurumları da etkisi altına almıştır. Peter Wagner'in belirttiği gibi tüketim bir yandan homojenleşme ve kitleleşme ekseninde

ilerlerken bir yandan da metalaşmaya doğru bir eğilim ortaya çıkararak “bir kimsenin kendi hayatını örgütlemek için” paranın sağladığı toplumsallık dışında “diğer toplumsal kaynaklara giderek daha az yaslanması” sonucunu doğurmuştur” (Wagner, 1996: 166). Aşağıdaki bölümde bu hususlar tartışılacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:
TÜKETİM TOPLUMUNDA DİNİ YAŞAMAK

3.1. Tüketim Sistemi, Toplumu ve Dünyası: Yeni Gerçekliğin İnşası

> "Toplumsal alanda, bir zamanlar, bir pratiğe katılma nosyonunun kapladığı merkezî yeri, şimdi, en azından büyük ölçüde, estetik tüketim işgal etmektedir… İnsansal yaşamın bütünlüğünün öyküsel kavranışı ile bir pratik[42] kavramının modern kültürün uç noktalarına sürüldüğü tarihsel sürecin bir ve aynı süreçler olduğu ortaya çıkmış bulunuyor. Bu, bir yönüyle toplumsal yaşam biçimlerinin dönüştürülmesinin tarihi olan bir tarihtir: piyasaların, fabrikaların ve nihayetinde bürokrasinin, zaman zaman, ahlaksal hareket noktalarını kendileri belirleyen, bağımsız, rasyonel varlıklar olarak, zaman zaman ise, mutlulukları kendileri adına belirlenecek olan, koşulların beklenmedik (anomic) ürünleri olarak görülen bireyler üzerinde sürekli yeniden hâkimiyet kurmasının tarihi. Ve bu tarih… erdemlerin kavramsal ve eylemsel olarak dönüştürülmesinin tarihidir" (MacIntyre, 2001a: 336).

Tüketim toplumuyla ilgili sosyoloji literatüründe üç temel yaklaşım biçimi bulunmaktadır (Featherstone, 2007: 13). İlk yaklaşım, kapitalist meta üretimi sonucunda tüketici malları formundaki maddi kültürün geniş ölçekli şekilde yaygınlaştığı analizine dayalıdır. Bu analize göre boş zaman ve tüketim aktivitelerinin görünür biçimde artması bazılarına göre eşitlikçi ve bireyin özgürlüğünü arttırıcı bir imkân şeklinde, bazılarına göreyse ayartıcı ve ideolojik manipülasyona dayalı bir toplumsal biçimin geniş kesimleri egemenliği altına alması olarak yorumlanmaktadır. İkincisi yaklaşım, daha sosyolojik bir okuma biçimi olarak, kapitalist meta üretiminin

[42] [42] "Pratik", MacIntyre'ın modern ahlaki topografyayı anlamlandırmak için kullandığı bir kavramdır. Bu kavram aslında Weberyen bir okumaya dayalı olarak modern toplumlardaki araçsal aklın egemenliğiyle ilgilidir. MacIntyre'ın farkı, pratik kavramıyla bunun ahlaki anlayışta meydana getirdiği kırılmaya yoğunlaşmasıdır. Düşünüre göre pratik kavramı, dışsal ve içsel amaçlar olmak üzere ikili bir boyuta sahiptir. Kısaca belirtecek olursak çağdaş liberal toplumlarda iyiliğin neredeyse tamamen dışsal kazanımlara göre belirlendiği ve bu anlamda da sahiplilik ilkesine dayalı kazanç motivasyonunun bu toplumlarda bireylerin iç dünyalarını zenginleştirme veya hayatın ahlaki ilkeler ışığında erdemli bir biçimde yaşanmasının önündeki en büyük engel olduğunu belirtmektedir. Daha açık bir ifadeyle, çağdaş liberal toplumlar sadece ahlakın teorik olarak temellendirilmesi noktasında bir meydan okumayla karşı karşıya değildir; aynı zamanda ahlak bu toplumlarda dışsal amaçlara bağlı bir araç olarak yeniden inşa edildiği için ahlaki yaşam pratik olarak da temellendirilememektedir. Bunun en çarpıcı örneği, modern toplumlarda siyasetin ahlaktan yalıtılmış bir biçimde maddi kazanç-kayıp döngüsü olarak kavranmasıdır. Bu geleneksel toplumların siyaseti iyiyi yaşamanın organize hâli olarak kavrayan algılayışından radikal bir biçimde farklıdır (Knight, 2008; MacIntyre, 2001a: 185 vd.).

toplumsal alanda tatmin arayışı ve statü inşasındaki rollerine yoğunlaşarak tüketim kültürünü sosyal bağ veya ayrım inşa etmede metaların kurucu hâle gelmesiyle temellendirmektedir. Üçüncü yaklaşım biçimi ise daha çok duyusal ve duygusal alana yoğunlaşarak tüketim kültürünü metalar dolayımıyla inşa edilen arzu ve hayal dünyasıyla ele almaktadır. Bu arzu ve hayal dünyası tüketim mekânlarında ve toplumsal ilişkilerde somutlaşarak doğrudan bedensel heyecan ve zevk sağlamaktadır. Tüketim toplumu ve kültürü ile ilgili yapılacak tüm analizler, bu açıdan, onun bir bolluk döneminde ortaya çıktığını teslim ederek konuya girmek durumundadır. Bu bolluk, tarihin hiçbir döneminde görülmemiş bir makineleşme ve seri üretim sistemine dayalıdır. Dolayısıyla, tüketim toplumu ister eş zamanlı, McKendrick'in (akt., MacCracken, 1987: 150-151) savunduğu biçimde İngiltere'de endüstri devrimi öncesi özellikle de saray merkezli ortaya çıkan bir olgu olarak geniş ölçekli arzdan önce talep merkezli bir dönüşüm olsun, isterse Freud'un yeğeni Edward Barney'in kariyerinin işaret ettiği gibi Fordist üretim biçimi ve reklamcılığın evliliği (akt., Curtis A., 2002) sonucu olsun günümüzde temel hikâye üretimin sınırsızlığına imkân tanıyan endüstriyel kapitalizmin gündelik hayatı kendi ihtiyaçlarına uygun bir biçimde inşa etmesi çerçevesinde anlaşılmalıdır. Bu durum bir yandan tüketim toplumunun tarihselleştirilmesi gerekliliğini doğurmakta; diğer yandan da tüketimin sadece toplumsal değişim sonucu ortaya çıkmayıp aynı zamanda toplumsal değişimi tetiklediği sonucuna da evrilmektedir.

Bir diğer ifadeyle, tüketim olgusu salt bir biçimde bireye yoğunlaşarak ele alınamaz. Manheim'in belirttiği gibi "nesnelerin grup ya da birey tarafından hangi açıdan ve hangi eylemsel bağlamda elde edilip idrak edildiğine" (Mannheim, 2002: 27) bakmaksızın belli bir toplumsal olguyu ya da buna bağlı anlamları ve pratikleri yorumlama şansımız bulunmamaktadır. Jonathan Friedman'ın (Friedman, 2005: 1) belirttiği gibi bu durum özellikle 17. yüzyıldan başlamak üzere yerli tüketim olgusunun gittikçe artan biçimde yerel koşullardan sıyrılması ve ulusal piyasaların oluşmasıyla birlikte ortaya çıkan bir süreçtir. Bu yönüyle de tüketim olgusu, modern dönemlerdeki serencamı çerçevesinde, yaşamı idame ettirmek üzere var olan toplumsal statüdeki ve ekonomik üretimdeki sınırlılıkların geride kaldığı bir sosyoekonomik sistemin ve de pazar için üretimin, ücretli emeğin, her şeyden önce ulus devletler çağı ve modern piyasa ilişkilerinin merkezinde bulunan bir olgu olarak

geleneksel dönemlerden farklı bir boyuta sahiptir. Ancak tüketim toplumundaki esas unsur ihtiyaca yönelik üretimden, gittikçe artan bir biçimde ihtiyacın üretimine doğru bir kayıştır.

Taylor ve Sennett gibi isimlerin daha önce vurguladıkları üzere sekülerleşmeyle birlikte ilahi boyutun dışlanması şeklinde cereyan edecek ve sağduyusallaştırılacak bir kapalı sistemin ortaya çıkmasıyla birlikte tüketim kendi biyolojik varlığımızı anlamlandırabileceğimiz ve hayatımızı sürdürmemize imkân tanıyacak bir dünya inşası biçiminde ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, tüketim toplumu tüketimin dar anlamda iktisadi bir kavram/olgu olmaktan çıkarak gerçekliğimizi inşa eden bir seviyeye yükselmesini esas alan bir kavramsallaştırmadır. Clarke, bu hususa tüketimin modern toplumlarda özellikle de 1950 sonrası koşullarda gündelik hayat başta olmak üzere hayatın tüm boyutlarını biçimlendirmede "sistematik bir rol" (Clarke, 2003: 10) oynaması olarak işaret etmektedir.

Featherstone, tüketim toplumunun esasında bir ürünler toplumu olduğunu ve bu toplumun bu ürünlerin toplumsal alanı inşa etmedeki merkezi rolleri ve yaşantıyı inşa etme biçimleri üzerinden yorumlanabileceğini belirtmektedir. Tüketim toplumu ve kültüründe ürünler ya da metalar sadece kullanım değeri veya faydası ile merkezi sahneyi işgal etmezler; onlar daha temelde iletişim vasıtası işlevi görürler. Diğer yandan bu toplumlar serbest piyasa koşulları altında metalar alanında hâkim olan arz-talep, sermaye birikimi, rekabet ve tekelleşme ilkeleri etrafında vücut bulurlar (Featherstone, 2007: 82). Tüketim toplumlarında ve kültüründe ürünlerin iletişim vasıtası olması aynı zamanda düşüncenin ve toplumsal pratiklerin meşru sınırlarını tayin etmektedir. Söz konusu olan şey nesnelere sahip olmak değil onlar üzerinden toplumsallığı inşa eden bir dil geliştirmektir. İnsanlar bu toplumda sahip olunan ürünler üzerinden mesaj verdikleri gibi bu mesajlar üzerinden toplumsal ilişkilerde konumlanır ve konumlandırılırlar. Bu toplumda tüketim ürünlerine karşı narsisistik bir romantik aşk (Featherstone, 2007: 27) söz konusu olduğu gibi "bilimsel ilerleme ve iyi hayat imgeleri" de bu romantizmi besleyen iyimserliği mümkün kılmaktadırlar (a.e., 2007: 14). Reklamlar, Walter Benjamin'in rüya alemi (akt., Featherstone, 2007: 68-69) olarak adlandırdığı gerçekliği inşa ederek tüketicilere seslenmekle kalmaz tüketicileri bu bağlamda inşa da ederler. Canetti'nin belirttiği gibi üretim bu hayatın içinde gerçekleşirken her zaman ve sürekli artan bir hızla çoğalıyor öyle ki durup

düşünmek için bir dakikamız bile kalmıyor ve "artık bir inanç varsa, o da üretime, modern artış çılgınlığına olan inançtır ve dünyanın bütün halkları ona birer birer yenilmektedir" (Canetti, 1998: 472). Ancak tam da bu noktada tamamen rasyonelleştirilmiş bir süreç olan tüketim sisteminde olmayan bir unsur tüketim toplumu ve dünyasında ortaya çıkmaktadır. Bu da yukarıda atıfta bulunulan Benjamin'in rüya alemidir. Rüya alemi tüketicileri inşa edip tüketim sistemini mümkün kıldığı gibi onu görünmez de kılmaktadır. Ancak bu görünmezlik salt biçimde tüketicilerin istem dışı olarak maruz kaldıkları bir durum değildir. Tüketiciler bu görünmezliği talep de etmektedirler ya da sistem görünmezmiş gibi yapmaktadırlar. Bu noktada Anthony Giddens'ın farklı bir bağlamda romantik romanlarla ilgili yaptığı tespitle analoji kurulabilir. Giddens'a göre romantik romanların ve hikayelerin hırsla tüketilmesi bir anlamda "edilgenliğin kanıtıyken" (Giddens, 2000: 46) diğer yandan bu ürünlerin gerçek dışılığı içinde bulundukları gerçeklikten memnun olmayan kitlelere sığınacakları bir başka alem de inşa etmektedir. Benzer bir biçimde tüketim toplumu ve dünyası bir yandan zorunlu yapısal koşullardan ancak ve diğer yandan kitlelerin bu rüyayı görmek istemelerinden varlık bulur.

Tüketim toplumu sadece manipülasyona maruz kalan pasif tüketiciler üzerinden de anlaşılamaz. Bir toplumdan bahsetmek için onun "ben" algımızı içermesi gerektiği gibi kimliklerin kendisi aracılığıyla ifade edileceği bir bağlam olarak da algılanması gerekmektedir. Bu açıdan da tüketim hem iktidar hem de muhalefet alanını inşa ederek tüketim toplumu şeklinde ifade edeceğimiz merkezî bir konuma kavuşur. Pasif bir yansıtıcı olarak tüketici imgesi, geniş ölçüde Marksist bir kökene sahiptir. Marksizm'in bu noktada "yabancılaşma" kavramı kadar öne çıkardığı bir diğer kavram da kapitalizmin tüm insan ilişkilerini ve bu arada insanı da kendi amaçları doğrultusunda "şeyleştirdiği" iddiasıdır. Ancak toplumsallıktan bahsetmek total şeyleşmenin en azından Marks'ta işaret edildiği biçimiyle gerçekleşmesinin imkânsızlığı sonucunu da doğurur. Castoriadis'in altını çizdiği gibi insanların şeyleşmeye karşı mücadelesi de kapitalizmin işleyişine dâhildir (Castoriadis, 2013: 28). Diğer bir ifadeyle kapitalizmin gücü, kendisine yönelik muhalefeti kendi sağladığı

araçlar tarafından imkân dâhiline sokması ya da farklı muhalefetleri kendi işleyişine uygun bir biçimde içinde eritebilmesinde yatmaktadır.[43]

Gottdiener'in kültür endüstrisi ve tüketim sistemi çerçevesinde total kontrol ve mekanikleşme ile ilgili yorumlara itiraz ederken yazdığı gibi "mal satın alımı yolu ile arzuların yerine getirilmesi bile kültürün sürekli mekanik açıdan üretildiği bir dünyaya kişisel bir yanıtı temsil etmektedir." (Gottdiener, 2005: 332). Ancak Gottdiener, eleştirdiği Baudrillard'ın temel vurgusunun kişisel yanıtın nasıl mümkün olduğuna veya bu kişiselliğin hangi bağlamda üretildiğine yoğunlaştığını görmezden gelmektedir. Dolayısıyla "Söz konusu olan benim cevap üretmem midir; yoksa sistemin olanak dâhiline soktuğu mümkün cevaplardan birinin benin dediğim şey üzerinden verilmesi midir?" sorusu bu tartışmanın bel kemiğini oluşturmaktadır. Biz ikinci kısmın doğru olduğuna inanmaktayız. İnanç kelimesi bilimsel düşünceyle başı hoş bir kavram değildir. Ancak bu noktada hem kişisel deneyim ve bu kişisel deneyimi mümkün kılan toplumsal bağlam hem de toplumsal bağlamın üretildiği dünyada cari olan sistem üzerinden gerçeklikten kopuk olmayan bir okuma önerisi sunmaktır. Bu da salt anlamıyla bilim olmaktan daha çok bir yorum girişimi olarak ele alınmalıdır. Bu çerçevede tüketim sistemiyle ilgili olarak Baudrillard'ın ifade altını çizdiği gibi kültür sahip olduğu araç bolluğu karşısında ne yapacağını bilemez hâle gelmiş ve büyük bir törensel gösteriye dönüşerek her şeyin kitlesel bir şekilde tüketilerek kendi kendini yutup yok etmeye başlamıştır. Baudrillard, Walter Benjamin'e atıfla tüketim kültürünün insanlık için akla gelebilecek en kötü yabancılaşma biçimini olduğunu çünkü estetik ve gösteriyi andıran bir haz alma biçimine dönüşerek toplumsal alanı kuşattığını belirtmektedir (Baudrillard, 2012: 7-8). Bu noktada yine Baudrillard'a kulak vermemiz gerekmektedir:

> "Tüketimin çağdaş toplum için geçerli bir terim olduğunu söylüyorsak bunun nedeni daha güzel ve daha çok yemek yememiz, daha çok imge görüp mesaj okumamız, daha çok ev eşyası ve gadget sahibi olmamız değildir. Sahip olduğumuz malların miktarı ya da gereksinimlerimizin tatmin edilmiş olması da tüketim kavramını tanımlama konusunda yeterli olamamaktadır. Bütün bunlar olsa olsa bir tür ön koşul görevi yapabilirler. Tüketim, maddi bir yaşam biçimi ya

[43] Bu noktada, Frankfurt Okulu başta olmak üzere genel olarak post modernistlere yöneltilen pasif bir özne olarak kitle kültürü içinde konumlanan özne imgesinin yanlış olduğu tartışmalarını paranteze alarak asıl vurgunun total bir kontrol ve mekanikleşme olup olmadığıyla ilgili değil öznenin muhalefetini de belirleyen bağlamın doğası ile ilgili olduğunu belirtmemiz gerekmektedir.

> da “bolluk” kavramıyla ilgili fenomenolojik bir gerçeklik değildir. Tüketim; hazmedilen yiyecek, insanın sırtına giydiği giyecek, kullandığı araç, imge ve mesajlara ait işitsel ya da görsel bir tözle de tanımlanamaz. Tüketim, olsa olsa bütün bunların anlamlı bir töz doğrultusunda örgütlenmesi olarak tanımlanabilir. Tüketim, gücül düzeyde, her an tüm nesneler ve mesajların katkısıyla oluşturulan az ya da çok uyumlu bir söylevdir. Tüketim, olsa olsa göstergeleri sistemli bir şekilde güdümleme biçimi olarak tanımlanabilir” (Baudrillard, 2010: 240–241).

Tüketim toplumu, nesneler sistemi merkezde olmak üzere hem “anlamlandırma ve iletişim süreci” olarak hem de “hiyerarşi içinde statüsel değerler olarak düzenlediği toplumsal sınıflandırma ve farklılaşma süreci” olarak kavranmalıdır (Baudrillard, 2007: 62). Tüketim toplumu, bu doğrultuda, sadece bir metalar bolluğuna işaret etmez, metaların kendi başına kültürleşmesi veya kültürün de metalaşması anlamına gelir. Benzer bir biçimde tüketim toplumunun başat emri arzulardır. Arzunun arzulanması ve bunun somutlaşmış biçimi ya da sembolik düzeninin metalar aracılığıyla inşa edilmesi bu toplumun karakteristik özelliğidir. Bu durumda bizim için önemli olan şey otoritedeki değişime paralel bir biçimde insanın ne türden tepki verebileceği ile ilgili bir teoriye sahip olmaktır. Asıl soru şudur: insan otoriteye itaat eder mi? Stanley Milgram’ın, 1960’ların başında yaptığı otorite ile ilgili sosyo-psikolojik deneyler (Milgram, 1974) göstermektedir ki insanların büyük çoğunluğu, yaklaşık olarak üçte ikisi, kişisel tutum, davranış ve ahlaki kabullerini otorite karşısında pasifleştirmekte ve ona teslim olmaktadır. Bu araştırma bize sadece sorumluluğun otoriteye devri yoluyla ahlaki çelişkilerden kurtulma ve bireysel iradenin kendini yok saydığı bir durumun anlaşılmasında ışık tutmaz. Bu araştırma tüketim toplumunun bir sitem olarak otorite olarak emrettiği şeylerin insanların, daha ayrıntılı diğer olgularla birlikte düşünüldüğünde, sorumluluklarını devretmesi ve hazzın bir emir olarak inşasındaki kayıtsızlıkları ile ilgili bir okuma yapma imkânı tanır. Ancak burada bu deneyin temel odağını oluşturan iktidar karşısında kayıtsızlığı ya da sorumluluk devrini seçen özne okumasına dayalı bir biçimde pasif tüketici söylemin yaratacağı bir yanılgıya da işaret etmek gerekmektedir. Bu yanılgı insanların farkında olmadan bu sistem tarafından biteviye üretildikleri dolayısıyla bilinçsiz bir biçimde süreç tarafından inşa edildikleri yanılsamasıdır. Bu okuma biçimi Gould ile Rowe tarafından eleştirilmiştir. Gould ile Rowe, farklı kavramlar ve bağlamlarda insanlar, öz olarak bir sistem içerisinde yaşadıklarının ve bu sistemin onların

bilinçlerini körelttiklerinin farkında olsalar ya da bu tehlikeyi görseler tam da bu farkındalıktan dolayı pasif tüketici imgesinin yanlış olduğunu savunmaktadırlar (Gould, 1999; Rowe, 1996). Ancak söz konusu durum pasiflik değil kayıtsızlık ve sorumluluk devridir. Bu da Gould ile Rowe gibi isimlerin yaptığı eleştirileri belli ölçülerde haksız kılar ve yine belli ölçüler dâhilinde de daha rafine bir tüketim toplumu analizi yapmanın gerekliliğine işaret ettikleri için haklı çıkartır. Dolayısıyla, bu çerçevede en çok eleştiri alan Frankfurt Okulu'nun kitle kültürü ve kültür endüstrisi ile ilgili okumalarının temel karakteristiğinin ne olduğu sorusu önemlidir.

Daha önce de vurgulandığı gibi Adorno ve Horkheimer ikilisi kitle kültürü ve kültürün endüstrileşmesi hususunu basit bir itaat ilişkisi yerine Kantçı anlamda bilinç kategorilerinin inşası çerçevesinde ele alırlar. Bu okuma biçimi hem farkında olduğu hâlde ortaya çıkan kayıtsızlığı hem de tüketiminin bir bilinç biçimi olarak nesneleri anlam paketleri biçiminde inşa ettiğini göstermesi bakımından yukarıda belirtilen eleştirileri geçersiz kılar. Benzer bir biçimde özne-bilinç-iktidar arasında burada vurgulanan husus form düzeyinde tarihte ilk defa ortaya çıkan bir durum değildir. Kapitalizmin kitlesel tüketim ve kültürün de metalaşması aşamasında, otoriteye teslimiyet, sadece yeni bir form kazanır. Bu durum Merquior'ın Foucault'un episteme kavramını açıklarken altını çizdiği hususta görülmektedir. Mümkün olanların sınırlarının çizildiği ve bu yönüyle de yaşamın alanını tayin eden "nesnelerin olma biçimini tanımlayan, insanoğlunun günlük kavrayışını teorik güçlerle donatan ve doğru olarak görülen şeyler hakkında" (Merquior, 1986: 47) söylem geliştirdiğimiz ve belli bir söylem katılma koşullarımızı belirleyen tarihsel özneler ya da verili durumlar olarak kavramalıyız. Bu durum hem bilinci ve ötesini hem de bilinçdışını belli bir tarihteki toplumsallaşma biçimleri ile kavramamız gerektiğinin altını çizmektedir.

Tüketim toplumu ve buna bağlı analizlerin modernlik açısından en önemli handikabı insan ile ilgili temel referans noktasının ne olduğu ve nasıl ele alınması gerektiğiyle ilgili farktan kaynaklanır. Modernlik öncesi hikâyede daha önce de vurgulandığı gibi temel eksen İlahi âlem ve buna bağlı kurumların hâkimiyeti ekseninde vahiy veya nakildir. Modern felsefenin, dolayısıyla düşünüşün ve var oluşun başlangıç noktasına yerleştirilen isimlerden Descartes, vahiy/nakil kültürünü sağlam dayanak noktası kabul etmediği gibi duyuları da nihai temel kabul etmez. Onun önerisi kendi kapalılığı ve bütünlüğü içindeki rasyonaliteyi veya aklı temel olarak

belirlemektir. Bu açıdan baktığımızda modernlik hem söylem hem de pratik düzlemlerde ve kurumsallaşma biçimleri ile Descartes'in bu idealine bağlı olarak hayatın kapalı bir sistem içinde rasyonel olarak inşasına dayalıdır. Bunun kapitalist sistemdeki karşılığı hayatın iktisadi olarak rasyonelleştirilmesi; ancak bunun teleolojik açıdan temellendirilmesinin sağlanmamasıdır.

Alex Callinicos'un (2013: 245) ifadesiyle: "Piyasa ekonomisi kuramı, bireysel tüketicinin tercihlerinden başlanarak oluşturuldu; bu durum, tüketicinin tercihlerini, bu tercihlerin ifade ettiği isteklerin göreli yoğunluğunu temsil eden bir biçimde düzenleyebileceği ve bu tercihlerin belirlediği amaçları gerçekleştirmek için gereken en iyi araçları seçerek akılcı bir biçimde hareket edeceği varsayımına dayanıyordu". Üretimin potansiyel olarak sonsuzlaştırılması, hedefteki tüketicinin sonsuz ihtiyaca sahip olduğu kabulüyle mümkün hâle gelir ve meşrulaştırılır. Bunun tarım toplumundan kent toplumuna geçiş ve çalışma hayatı üzerinden nüfusu kontrol gibi boyutlarını paranteze alacak olursak önerdiği özne tipi ihtiyaçlarının sonsuzluğu karşısında sürekli olarak tüketme ihtiyacı olan bir öznedir. Ancak sonsuz üretime dayalı kapitalist sistem temelde bir açmazla karşı karşıyadır. Sonsuz ihtiyaca sahip özne, ancak ve ancak, rasyonaliteden ziyade arzu merkezli bir zihniyetle üretilebilir. İhtiyacın giderilmesinin mümkün olmadığı, sürekli olarak ihtiyacın arzulandığı bir sistem gereklidir. Bu da rasyonellik idealinin hem korunması hem de askıya alınması anlamına gelecektir.

Bu durum tam da daha önce de belirttiğimiz gibi Richard Sennett'in sonsuz biçimde tüketmeye ve aynı şekilde tasarrufa yönlendirilen şizofrenik öznesine tekabül eder. Böylece tüketim toplumunda temel var oluş ve toplumsallaşma biçimi rasyonellik olmaktan da çıkıp duy(g)ular hâkimiyeti altında bir öznellik ve toplumsallık inşa edilir. Dolayısıyla tüketim toplumu ile ilgili erken dönem tartışmaların modernliğin büyük anlatısı olarak rasyonel özne ve toplum çerçevesinde oldukça negatif bir biçimde ele alınmış olması şaşırtıcı değildir. Bu durumu farklı bir bağlamda Peter Corrigan tüketim toplumunun temeline duyular aracılığıyla elde ettiğimiz verileri yerleştirmektedir (Corrigan, 2008:1). Corrigan, felsefi bir zeminde ele aldığımızda, modern epistemolojinin başlangıç noktasında bulunan Descartes'in duyuların güvenilir bilgi kaynağı olmadığı ile ilgili okumasının kendi başlangıç noktası ile ilgili bir şüphe uyandırma ihtimalinden bahsetmektedir. Duyuların

güvenilir bilgi kaynağı olmadıkları, Corrigan'ın işaret ettiği dönemden çok daha eski ve bilinen bir şüphe biçimi olup söz konusu şüphe yine duyular aracılığıyla elde ettiğimiz verilerle desteklenmektedir. Bu hususta Descartes'in ve genel olarak felsefecilerin söz konusu uyarıları hem üst entelektüel akılla ilgilidir hem de gündelik hayatı ve ahlaki alanı geniş ölçüde dikkate almayan bir boyuta sahiptir. Diğer yandan bu yaklaşım duyuları tensel zevklere açılan bir kapı olarak gören ve ideal bir durum olarak dünyayla ilişkisini manastır hayatı ekseninde sınırlandırmaya çalışan Katolik teolojinin mirasını taşımaktadır. Corrigan, duyuların kurucu rolüyle ilgili daha farklı bir noktadan konuyu ele alarak insanların felsefeyi esas alan analistler olmaktan ziyade "pragmatik teknisyenler" olduğunu ancak bunun insanların içinde bulundukları dünyayı kavrama arayışında olan ustalaşmış denizciler olmadığı anlamına gelmediğini belirtmektedir (Corrigan, 2008: 1). Corrigan'ın bu tespitleri duyusal olarak algıladığımız dünyanın gerek zihinsel gerekse pratik boyutlarda kurucu etkiye sahip olduğunu dolayısıyla bizlerin "hakikatin aşkın diyarında yaşamaktan ziyade gerçekliğin içkin krallığında" bulunduğumuzu belirtmektedir (Corrigan, 2008: 2). Dolayısıyla içinde bulunduğumuz dünya sadece algıladığımız bir dünya olmanın ötesinde hem algılamamızı mümkün kılan hem de kendilik dediğimiz öznelliğimizi üreten bir dünyadır. Tüketim toplumu bu açıdan bize dışsal bir toplum olarak kavranamaz. Bu onun ya bir sistem olmasından kaynaklanır veya onun bireysel iradeyi aşan bir sitem olduğunun en açık ve dolaysız işaretidir. Bu tespit aynı zamanda tüketimi sınıfsal bir analizi olmaktan öteye taşıyarak gündelik hayatın en temel sürdürücüsü ve iletişimin ana yatağı hâline getirir. Reklamlar, medya, görsellik, arkadaş grupları, markalar, tabelalar, moda vb. olgular pratik alanın işleyişinde karşılaştığımız şeyler olmaktan çıkarak zihinsel kategorilerimizin temel işleyiş biçimi ya da kategorileri seviyesine yükselir.

Tüketim kültürü alt ve üst kültür ya da avam ve elitlerin yarattığı kültürün tarihsel açıdan birleştiricisi veya birbirilerine tercüme edilmelerine imkân tanıyan dinsel kültürün yerini alan kültür olarak anlaşılmalıdır. Bu durum onu basitçe iradiliği merkeze alacak analizlerden daha üst seviyede analize tabi tutmayı gerektirmektedir. Bu çerçevede tüketimle ilgili analizlerde ve sağduyusal olarak yapılan tespitlerin çoğunda farkında olarak veya olmayarak Frankfurt Okulu'nun ve Veblenci tüketim analizinin etkileri görülmektedir. Tüketim ile ilgili analizlerin başlangıç hikâyesinin

merkezine Frankfurt Okulu yerleştirildiğinde, okulun konuyla ilgili öne çıkarttığı odak noktası konunun kültürel bir hikâye olarak ele alınmasıdır. Burada Marksist terminoloji içinde aslında üretim merkezli analizin yerini, ikincil olarak görülmesi gereken bir üst yapısal kurum olarak üretimin gölge fenomeni olarak tüketim alır. Burada tüketim, Marx'ın ideoloji ile ilgili yaptığı eleştirilerin yerini alır. Aslında bu durum kaybedecek zincirlere sahip kılınan ve olan işçilerin ideolojik bir hegemonya altında olmaktan daha çok tüketim nesneleri ve sistemi tarafından kontrol edildikleri ile ilgili teorinin revize edilmesi veya günün koşullarına uyarlanması olarak da okunabilir. Bu yönüyle de Marx'ın ideoloji ve gerçeklik arasında çizdiği kalın ayrımdan hareket eder: tüketim tamamen manipülatif ve nesneleştirici bir süreç olarak işçi sınıfının gerçek koşullarının ortaya çıkmasını engelleyen ve kütle endüstrisinin kontrolünde kitleleri pasifleştiren ve köleleştiren bir yanlış bilinç durumuna tekabül eder. Bu noktada okulun aykırı ismi Walter Benjamin'i istisna tutmak gerekebilir. Filmlerle ilgili Adorno ile olan anlaşmazlıklarının merkezinde Benjamin'in filmlerin görsel bilinçaltı diyebileceğimiz bir imkân dâhilinde devrimci potansiyeli taşıyabilecekleri ile ilgili okumasıdır.

Frankfurt Okulu teorisyenleri kültür endüstrisini sınıflar arası kontrol mekanizması ve yanlış bilincin inşası olarak kavrarlar. Bu önemli bir bakış açısıdır ancak bu kontrol mekanizması sadece alt sınıfı üretmez ya da kontrol etmez. Yüksek sanat eserleri ve yüksek kültür de tüketim kültürü içinde yeniden konumlanır. Söz konusu olan şey sadece bir kontrol mekanizmasının ortaya çıkması değil kültürün tüm boyutları ile piyasalaşmasıdır. Diğer yandan, sınıf merkezli yapılacak tüketim analizleri gündelik hayatın inşası ve sürdürülmesi noktasında tüketimin hem bir gösterge olarak hem de bir fark yaratma ve öznelleşme vasatı olarak önemine işaret etmektedirler. Bauman, tüketme arzusunu ve biçimini belirleyen temel etmenin sosyal kimliklerin inşa süreci ve bunların gerektirdiği taleplerin sosyalleşme, özellikle de bilinçli bir şekilde eğitilme yoluyla öğrenilmesi olduğunu belirtmektedir (Bauman, 1999:40–41). Bourdieu, bu durumu "habitus" kavramıyla açıklar. Tüketim biçiminin de dâhil olduğu diyalektik bir süreçte habitus kavramı sınıfların sahip olduğu pratikler, sosyal ve iktisadi sermaye ve duyarlıkların birleştirilmesi ya da hayat tarzları üzerinden sınıfsal ayrımın inşasına gönderme yapar (Bourdieu, 1984).

Bourdieu'nun kendi ifade ettiği biçimde tanılayacak olursak: "Habitus, bir konumun içkin ve bağıntısal özelliklerini birlikçi [üniter] bir yaşam stilinde, yani insanların, malların/varlıkların, pratiklerin tercihindeki birlikçi bir bütünde dile getiren can verici ve birleştirici kökendir" (Bourdieu, 1995: 23). Bourdieu'ya göre bu durum toplumsal uzam ile simgesel uzamın birbirini inşa eden bir biçimde ve sınıf temelli olarak farklı duyarlılıklar, duygu dünyaları, pratikler ve zihniyetlerin inşasından kaynaklanmaktadır (Bourdieu, 1995: 13-29). Dindar muhayyilenin, bu noktada, somut yapısal koşullarını kaybetmesi onu hem sisteme payanda olarak yeniden konumlarken hem de neredeyse olmayan bir şey olarak hayatın dışına itilmesine işaret eder. Bu açıdan din açısından sekülerleşme iki boyutuyla da en ciddi meydan okuyan süreç olarak ortaya çıkar. İlk elden toplumsal yeniden üretim koşullarının ondan bağımsızlaşması olarak ortaya çıkan süreç dini hayatın çeperlerine iter. Diğer yandan ve ikinci olarak da din somut hayatı kuramadığı ölçüde neredeyse geçmişin bir anlatısı olarak ve entelektüel düzlemde de ölen bir dilin sözlük çalışması olarak varlığını devam ettiren bir olgu derecesine indirgenir. Ancak bu son durum dinin bir imkân olarak varlığını devam ettirmesini engellemez. Olan şey dinin bilfiil varlığının toplumsal alandaki geri çekilişidir.

Dolayısıyla, bir imkân olarak dinin varlığını devam ettirmesi ile bir aktüalite olarak varlığının neredeyse son bulmaya yüz tutması arasındaki paradoksal durum dinin tarihsel süreç içinde toplumlar için ifade ettiği anlamda ve işlevde saklı olduğu kadar modernliğin kendi yapısal sorunlarından ve açmazlarından da kaynaklanmaktadır. Din, daha önce de vurgulandığı gibi, kaotik dünyayı düzenli hâle getirerek dünyanın insanın yurdu olmasına imkân tanımıştır. Bu açıdan da gerek onun kurduğu bu dünya gerekse de bu dünya içindeki işlevi modern dönemlerde bir tortu olarak da olsa varlığını devam ettirmektedir. Bu durum en açık biçimiyle Ritzer'in dünyanın yeniden büyülenmesi (Ritzer, 2000) ile ifade ettiği sekülerin kutsal bir formda ortaya çıkışında gözlemlenmektedir. Burada söz konusu olan şey sadece dinin değer yitimi değil aynı zamanda dinî dilin farkla bir bağlama transfer edilerek ehlileştirilmesi ve ruhunu kaybetmiş ya da ruhsuzlaştırılmış bir dünyaya ruh üflemesidir. Diğer yandan din, farklı bağlamlarda ve coğrafyalarda hem muhayyile gücünü etkileyebilmekte hem de gerek kök biçimiyle modernlik tecrübelerinin mevcut açmazlarının farklı bir gerçeklikle eleştirilmesine imkân tanıyan kavramsal repertuarı

gerekse de modernlik içinden yapılan eleştirilerin geniş kitlelere daha kolay, anlaşılabilir bir formatta ulaşmasında imkân tanıması boyutuyla da etkin bir iletişim kanalı sağlamaktadır. Bu boyutuyla çeşitli biçimlerde modernlik tecrübesi ile diyalektik bir süreçte varlığını devam ettirmektedir. Bu durum bazen milliyetçilik ile din ikilisin kapitalizm bağlamındaki birlikteliği ve diyalektiği (Smith A. D., 2003); bazen dinden transfer edilen ancak aşkın boyutu tırpanlanan bir maneviyatçılık olarak karşımıza çıkmakta (Heelas, 2008; Walach, 2015), bazen metalar dünyasının şeyleşmiş (Bewes, 2008) ve fetişleşmiş biçimleriyle inşa edilmesine ve modern öznelliği kurmasına imkân tanıyan bir yeni dinsellik olarak bizi karşılamaktadır (Benjamin, 1996).

Asef Bayat (1996) tarafından İran'daki dinî siyaset ve tecrübeyi anlamlandırmak için oldukça spesifik bir biçimde kullanılan daha sonraları tüm İslam dünyasındaki dinî hareketleri betimlemek için kullanılacak kadar kuşatıcı ve tam da bundan dolayı belirsizliği artan bir kavram olan post-İslamcılık etrafında yapılan tartışmalarda vurgulandığı gibi özelde İslamcı hareketler genel olarak ise Müslüman toplumlar artan bir biçimde modernliğin gündelik hayat ve piyasa ilişkileri çerçevesindeki biçimleriyle yüzleşmek durumunda kalarak önceki dönemin ideolojik katılıkları ve geleneğin sınırlamalarından farklı bir rotaya girmişlerdir. Bu durumu Bayat, "İslam'ın bir inanç olarak korunması ancak bir siyaset etme biçimi olarak gerilemesi süreci" (1996: 52) olarak betimler. Burada dikkat çekilmesi gereken husus İslami jargon ve meşrulaştırma biçimlerinin siyasi arenadan çekilmesi anlamında İslami siyasetin gerilmesinden ziyade İslam'ın yan bir unsur olarak kuruculuk iddialarından soyutlanarak farklı bir bağlamda üretilmesi sürecidir. Söz konusu olan husus farklı bir siyasal, iktisadi ve kültürel sisteme eklemlenme sürecidir. Bu durum Cihan Tuğal'ın Gramschi'den devşirerek kullandığı bir kavram olarak "pasif devrim" (2010) sürecinde İslami taleplerin ve siyaset etme biçimlerinin modern, seküler merkeze eklemlenmesi süreciyle paralel bir durum arz eder. Diğer yandan konunun bizim için daha önemli olan boyutu ise tüketim olgusu bu paralelde sadece nesnelerin tüketim dünyası olmanın ötesinde genel ekonomik sistemi gündelik hayat ve ben algısı noktasında ana yatak veya gösteren olma noktasına yükselmiştir. Bunun ortaya çıkardığı ilişki biçimleri tüketimi üretmenin sadece yan fenomeni olmaktan çıkartarak tüketimi kendi içinde bir amaç olarak yeniden inşa ettiği gibi gündelik hayatı da ya da

şimdi ve buradayı da hayatın ana ekseni hâline getirerek hâkim iyi-kötü tanımlamaları ve bunlara dayalı pratikleri yeni din ve modernlik arasındaki diyalektik ilişki çerçevesinde inşa etmiştir. Bunun geçmiş dönemle kıyaslandığında gündelik hayatı, Ritzer'in (2011) kavramsallaştırmasıyla, MacDonaldslaştırarak[44] neoliberal ekonomiye uygun bir biçimde disipline etmesinin dışında İslam söz konusu olduğunda hem alternatif bir bilinç biçimi olarak bireyin merkeziliğini öne çıkardığı hem de gündelik hayatın disipline edilmesi noktasında zamanın ve mekânın kontrolünün farklı ve İslam'a radikal olarak alternatif bir biçimde düzenleyen yeni bir pratikler bütününü ortaya çıkardığını belirtmek gerekmektedir. Dolayısıyla karşımızda birbirini sürekli bir biçimde etkileyecek tarzda özne ile zaman-mekânın üretilmesi/ düzenlenmesi süreçleri bulunmaktadır.

Tüketim toplumunun özne inşa etme boyutuyla öne çıkan en önemli özelliği sadece zaman-mekânın şimdi-buradalık üzerinden kapalı hale getirilmesi değil buna uygun bir biçimde öznenin de kapalı veya kendi içine kapanan bir mahiyette yeniden inşasıdır. Tüketim olgusunun sosyo-psikolojik boyutta ortaya çıkardığı bilinç ve pratikler bütünü ve buna bağlı gerçeklik konunun bir diğer önemli boyutunu teşkil etmektedir. Tüketim toplumu bu çerçevede paradoksal bir biçimde hem kitlesel fantezi dünyası ve pratikler örüntüsü ile betimlenebilir hem de bireyin biricikliği ve radikal öznelliğini tetikleyerek toplumsallaşmış narsisizmin ortaya çıkmasına sebep olur (Lasch, 1979; Mendelson ve Papacharissi, 2011). Herkesin kendini biricik gördüğü bir toplumsal vasat inşa edilmektedir ancak bu biriciklik talebi sadece arzunun nesnesi olarak değil aynı zamanda gerçekleşme yolları itibarıyla da toplumsal ya da daha net bir ifadeyle kitlesel bir çerçevede gerçekleşmektedir. Tüketim toplumunun narsisizmi tetiklemesi, hatta onu endemik/salgın hastalık olarak yayması (Twenge ve Campbell,

[44] Ritzer'e göre modern bürokratik veya rasyonel aklın piyasaya uyarlanmış ve sonrasında da piyasa merkezli toplumsal yaşamı tüm boyutlarıyla inşa etmeye yönelmiş, Weber'in kullandığı anlamda ideal tipoloji olarak bu süreç; verimlilik, hesaplanabilirlik, öngörülebilirlik ve insanlar aracılığıyla ancak inansız teknolojilerin kullanıldığı denetlenebilirlik boyutlarıyla hayatın tümünü kuşatmaktadırlar (Ritzer, 2011: 49–50). Ritzer, bu hususun temelde akıldışılığın akılcı biçimde inşası olarak okunması gerektiğini belirtirken aslında Frankfurt Okulu'nun *kitle kültürü* ve kapitalizm eleştirisini ya da Mestrovic'in farklı bir çerçevede *duygu ötesi toplum* olarak tasvir ettiği modern toplumla ilgili eleştirilerini farklı bir biçimde ifade etmektedir. "Bürokrasi *akılcılığın akıldışılığını* da yaşar. Fast-food restoranı gibi bürokrasi de çalışmak ve hizmet almak için insanı dışlayan bir yerdir. Ronald Takaki'nin söylediği gibi, bu akılcılaştırılmış ortamlar, 'benliğin sınırlandığı, duyguların denetlendiği, ruhun boyun eğdiği' yerlerdir. Diğer bir deyişle, insanların insan gibi davranamadığı, insan olmaktan çıkarıldığı ortamlardır." (Ritzer, 2011: 50–51).

2010), benliğin sergilenimi biçimleri ve bunun söylemsel inşasıyla yakından alakalıdır. Goffman'ın performans kavramıyla kastettiği şey herhangi bir katılımcının verili bir durumda öteki katılımcıları etkilmesi biçimleridir. Tüketim toplumlarında narsisizmin esası olan kendini izleme dolayısıyla gözün merkeziliği Goffman'ın performans kavramıyla işaret ettiği bağlamda diğer katılımcıların bakışlarının bir ayna olarak kullanılmasına dayalıdır (Mendelson ve Papacharissi, 2011: 252). Dolayısıyla biriciklik hissine dayalı narsisizm temelde ötekilerin bakışına muhtaç bir kişiliğin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.

Narsisizm ve kitlesellik arasındaki bu paradoksal birliktelik en net biçimde sosyal medya kullanıcılarının benliklerini sergiledikleri kişisel sayfalarında gözlemlenebilir. Sosyal medya sayfalarında benlik inşasındaki en büyük araçlar fotoğraflardır. Bu fotoğraflarda belli bir grup için geçerli olan mutluluk ve benlik biçimleri sergilenirken sahici ben bu sembolik düzlemin altında yatan bir şey olmaktan çıkar. Sembolik temsil düzlemi bireyin başkasının gözünde nasıl görünmek istediğini merkeze aldığı bir süreç olarak toplumsal değerlerin yansıtıcısı olmanın ötesinde kendi otonomi ve öznelliğini gerçekleştirme idealinin ölümüne işaret eder. Bireyin biricikliği, bu anlamda, yok olmaktadır ki bu narsisizmin tam tersi bir olguya işaret eder ancak tam da bu noktada gösterim değeri olan ben ötekinin bakışını hayranlıkla yöneleceği bir hikâye yaratmak üzere seferber edilir ki bu durum da ben merkezliliğin sanal bir ilişkisellik üzerinden inşa edilmesi anlamına gelmektedir.

Andrew Wernick'e (1996) ait bir kavramsallaştırma olan "promosyon kültürü" salt bir biçimde reklamcılık alanına hasredilemeyecek bir biçimde modern toplumların genel **ethos**unu betimlemek için kullanılmaktadır. Buna göre günümüz modern toplumları promosyon kültürünün hâkimiyeti altında sahici olanın yerini imajların aldığı, dış referans noktalarının değer yitimine uğradığı veya yok olduğu, tüm insan ilişkilerinin sermayenin ihtiyaçları çerçevesinde inşa edildiği toplumlar olarak reklamlara has olan promosyon mantığının hâkimiyeti altına girmişlerdir (Wernick, 1996: 7–9). Bu çerçevede de promosyon kültürü salt bir biçimde bireylere bir söylem ekseninde kendilerini ifade edecek araçlar sağlamakla kalmaz aynı zamanda bireyler bu araçlar vasıtasıyla inşa da edilir. Bu durumu yaratmanın en başat yolu ise imajlaştırılmış reklamlar vasıtasıyla müşterinin varsayılan egosunun inşa ve tatmin edilmesi yoluyla neredeyse nesnenin imajının öznenin varlığı yerine ikame edilmesi

yoluyla gerçekleşir (Wernick, 1996: 58–60). Wernick, bu noktada ticari reklamlar üzerinden yapılacak herhangi bir değerlendirmenin modern hayta gözlemlenen metaların hâkimiyeti ile ilgili genel durumun sadece bir boyutunu oluşturduğunu reklamcılık mantığı ve işleyişinin ise bunu aşarak neredeyse modern kültürü tamamen inşa ettiğini savunmaktadır (1996: 273). Yani reklamlar sadece nesneleri pazarlamazlar daha önemli olarak bizzat modern hayatın kendisini inşa ederler. Bu durum kimliğin bu kültür ekseninde oluşmasını ve ben algısının bu eksende, yani tüketim pratiklerinin ve nesnelerinin reklamcılığın mantığına has bir söylem olarak merkeze alınması ve inşası anlamına gelmektedir. Sözen'in ifadesi ile: "söylemi anlaşılabilir kılan, onu kullanan aktörler ya da faillerdir. Tersi de doğrudur elbette, aktörlere kimliklerini veren şey, kullandıkları söylemlerdir" (Sözen, 1999: 13).

Günlük hayatta ironik bir dille ifadesini bulan "İsviçreli bilim adamlarının tespitlerine göre…" kalıbı içinde yaşadığımız toplumsallığın hem etkileşim alanını hem de hâkim dünya görüşünün karikatürize bir biçimde bilimcilik nosyonuna yaslandığını göstermesi açısından öğreticidir. Dolayısıyla, elinizdeki çalışmanın önceki bölümlerinde incelenmiş bulunan sosyal bilim nosyonu dâhil olmak üzere, tüketim kültürü ve bireyin onun içinde üretimi ve konumlanışı söz konusu olan bu bilim dilinin gündelik hayatı beli ölçülerde inşa etmesiyle birlikte bilimselliğinde metalaşması ya da piyasalaşmasından bağımsız değildir. Habermas, vurguladığımız bu hususu oldukça ilham verici bir biçimde hayatın uzmanlık bilgisi tarafından kolonizasyonu olarak betimlemektedir. Bizi asıl ilgilendiren husus ise meta dil ve değer seviyesine çıkartılan bilimcilik düşüncesinin hem tüketim kültürünü meşru çerçeve kazandırarak inşa etmesi hem de bilimin katı deneyciliğinin gündelik hayatın bu boyutunda bu kültür üzerinden bilincimizi inşa ederken geleneksel toplumlarda göremeyeceğimiz bir biçimde sekülerleştirmesidir.

Eskinin de nostalji ve yeniden hatırlama unsuru olarak sahneye davet edilmesi tüketim kültürünün önemli bir boyutu olduğu unutulmamalıdır. Burada eski olanın yeniden üretiminin ikincil düzeyde bir anlatı olarak ele alınması önerilmektedir. Söz konusu olan dinlerin geçmişin referansıyla insanın geçiciliğini inşa etmelerinin karşısında tüketim kültürü çerçevesinde bunu geçmişin sonsuz bir ana çevrilerek ölümsüzlük arzusunu ya da siyasal düzlemde ulusalcılığın ifa ettiği sonsuza açılma ihtiyacını sistem içinde veya şimdi ve burada çözme girişimidir.

Tüketim toplumu gündelik hayatı, iyi yaşam nedir sorusunun merkezine alarak hem onu dinsel bir halede yeniden üretir hem de bu hayatın akışı içinde geleneksel dini benliğin inşasında araçsal bir unsura dönüştürerek yeniden üretir. Bu sekülerleşme 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın son çeyreğine kadar neredeyse rakipsiz bir paradigma olan klasik sekülerleşme türünden farklı olarak dini kamusal alandan total tasfiyesi anlamına gelmez. Bu yeni durum daha çok dinin araçsallaştırılması ve hayatın temel gereksinimleri ile olan bağının kopması şeklinde cereyan eder. Sekülerleşme bu noktada dinin neredeyse boş zaman aktivitesine dönüştüğü, kitlerle psikolojik destek sağlayan ancak temel kurumsal alanlar dolayısıyla toplumsallığın inşasında ikincil rol verilen bir olgu olarak yeniden inşa eder.

Tüketim olgusu modern toplumun temel karakteristiği olduğu gibi modern zamanlardaki dindarlığın da ana yatağı konumundadır. Bu noktada geleneksel dinî söylem ile modern dinî söylem arasındaki fark, sadece farklı teolojiler ve farklı kavramsallaştırmalar arasındaki farktan daha fazla dikkat gerektiren bir noktadadır. Belli bir dine olan inancın toplumsal bağlamı ve bu eksende de dindarlığın değişen doğası dinin veya herhangi bir teolojik söylemin entelektüel ve kavramsal düzlemdeki sürekliliğini önceleyen bir mahiyete sahiptir. Dinî metnin ve entelektüel mirasın varlığını devam ettirmesi, en azından zihinsel bir imkân ve kavramsal açıdan bir repertuar deposu işlevi görmesi, sekülerleşme tartışmalarında ele alınabilecek önemli bir konudur. Ancak bu metnin anlamının sürekli olarak yeniden kavrandığı ve pratiğe döküldüğü gündelik yaşam dünyası, metnin sözlük anlamını olmasa bile pratik ve toplumsal anlamını değiştirmekte ve dönüştürmektedir. Fairclough'un söylem analizi ile ilgili olarak toplumsal pratiği merkeze alan şu tespitleri işaret ettiğimiz nokta açısından önemlidir.

> "Bizler toplumsal yaşamı değişik türdeki (ekonomik, politik, kültürel, ailevi vb.) toplumsal pratiklerin karşılıklı-bağlantılandırılmış ağ yapısı olarak görebiliriz. "Toplumsal pratik" kavramına odaklanmamızın nedeni toplumsal yapı perspektifi ve toplumsal eylem ve temsil perspektifleri –toplumsal araştırma ve çözümlemelerde her ikisi de gerekli olan perspektiflerdir– arasında salınıma olanak vermesidir. "Toplumsal pratik" diyerek ben, toplumsal etkinliğin (örneğin; sınıflarda öğretim, televizyon haberleri, aile yemekleri, tıbbi danışımlar) nispeten sabitlenmiş biçimlerini anlatmak istiyorum. Her pratik, her zaman söylemi de içeren, nispeten sabit düzenlenimlerdeki farklı toplumsal öğelerin eklemlenimidir" (Fairclough, 2003: 173).

Toplumsal pratikler 8 temel öğeyi barındırmaktadır. Bunlar: etkinlikler; özneler ve onların toplumsal ilişkileri, araçlar; nesneler, zaman ve uzam; bilinç biçimleri, değerler; söylem olarak sıralanabilir. Bu öğeler ancak analitik olarak ve kavramsal düzlemde bir birilerinden ayrılabilir. Gerçekte ise birbirlerini diyalektik olarak yapılandıran ve sürekli olarak etkileşim halinde olan unsurlar olarak ele alınmaları gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle, değişik öğeler birbirlerine indirgenmeden diğer öğelerce "içselleştirilir" (Fairclough, 2003:173). Bu husus tam da tüketim sistemi bağlamında aynılık, farklılık ve entegrasyon üzerinden dindar bireyin ortaya çıkışını mümkün kılan bağlamın önemine işaret etmektedir. Diğer yandan normatif olan ya da toplumsal normali temsil eden gündelik ilişkiler ağı içinde geleneksel dini ideal ve pratikler, bir sapkınlık/haricilik durumu olarak yeniden konumlandırılırken bu sürece dinin modern epistemolojik çerçevede rasyonelleştirilmiş dini söylemler; ontolojik açıdan bireyin merkezde olduğu yeni dinsel gerçeklik ve ahlaki noktada da dinin bir *inanç nesnesine dönüştürülerek* toplumsal yaptırım gücünü kaybetmesi eşlik etmektedir. Geleneksel dinlerin tüketim dünyasındaki sapkınlık konumları benliğin inşasında dolayıyla kimliğin ortaya çıkışında referans çerçevelerinin aşkın olanla ilişkili biçimde itaat pratiği üzerinden inşa edilmesinden kaynaklanmaktadır. Tüketim toplumu başta olmak üzere gündelik deneyimimizn merkezinde bulunan modern gerçeklik dine dışsal değil içsel bir müdahalede bulunur. Bu gerçeklik dini söylem ve pratiklerinde kendisi aracılığıyla üretildiği ana bağlamı inşa etmektedirler. Bunun temel sebebi modern öznelliğin dolayısıyla var oluşun koşullarının bu bağlamdaki merkeziliğidir. Bu çerçevede, Fairclough, söylemin, toplumsal pratiklerde kabaca üç yolla kendini gösterdiğini belirtmektedir:

> "İlki, "bir pratikteki toplumsal etkinliktir. Bir işin parçası olarak (örneğin, mağazada tezgâhtarlık yapmak) dili özgün bir şekilde kullanmak; aynı şekilde bir ülkenin yönetiminde görev almak bu kabildendir. İkincisi, söylemin temsillerde kendini göstermesidir. Tüm pratiklerde toplumsal aktörler, pratik içindeki etkinlikler bağlamında, kendi pratiklerinin (dönüşlü) temsili olduğu kadar, diğer pratiklerin temsillerinin ürünüdür. Bu aktörler diğer pratikleri 'yeniden bağlamlaştırır". Yani, bunları [bu diğer pratikleri] kendi pratiklerine dâhil ederler ve değişik toplumsal aktörler pratikte bunların konumlanışına göre farklı olarak tanımlanabilir. Temsil pratikleri, toplumsal yapılanma sürecidir, dönüşlü kendi kendine etkilenmeyi de içerir. Üçüncüsü de kimliklerin oluşturulmasındaki var olma biçimi olarak söylemdir" (2003: 174–175).

Don Slater tüketim toplumunun kökeninde, C. Campbell'e (2000) benzer bir biçimde, Romantizmin kendini gerçekleştirme idealinin ve otantiklik düşüncesinin yattığını ancak tüketim toplumunun, ancak ve ancak, 1920'lerden sonra kapitalist sistem ekseninde yaratılan/yayılan bolluk ideolojiyle birlikte gündelik yaşantıda kullanılan nesneler ve modernlik arasında pozitif bir bağ kurulmasıyla mümkün hâle geldiğini belirtmektedir. Slater, tüketim toplumunun kavramsallaştırılmasıyla ilgili şu can alıcı noktaya işaret etmektedir: Tüketim toplumu, bir toplumda "hâkim olan değerlerin" sadece "tüketim pratikleri yoluyla düzenlenmesini" ifade etmekle kalmaz aynı zamanda tüketim pratiklerinin bu toplumda tatmin olma, hedonizm, mutluluk, seçim yapma, düşünümsellik, otantiklik ve otonomi gibi ilkeleri kendi ekseninde işleyerek kendisine has "hâkim değerler üretmesine" işaret eder (Slater, 1997: 24–25). Bu eksende olmak üzere tüketimle ilgili yaklaşımlar 1980'lere kadar yabancılaşma ve özgürleşme bağlamında iki ana kampa ayrılmış biçimdeydi. Özgürleşme eksenli okuma biçimi, liberal ekonomik teoriden beslenen ve tüketiciyi çıkarları peşinde koşarken kendini tanımlayan; dolayısıyla modern otonomi idealini bedenleştiren bir kahraman olarak görmekteydi (Gauthier ve Martikainen, 2013: 23). Yabancılaşmaya dayalı tüketici imgesi ise Marksist bir arka plan dâhilinde ancak Baudrillard gibi postmodernist teorisyenlerin de içinde olduğu bir kamp olarak tüketimi itaat ilişkisinin, yabancılaşmanın ve konformizmin somutlaştığı bir olgu olarak kavramaktadır (Gauthier ve Martikainen, 2013: 23). Tüketimin statü inşası temelinde modernliğin neredeyse yan etkisi ya da hastalığı olarak sosyal teoride popüler olmasını sağlayan en önemli isimlerden biri de Thorstein Veblen'in (2005) "gösterişçi tüketim" ve aylaklık arasında kurduğu bağın uzun bir süre verili olarak kabul edilmesidir.

Bir diğer yaklaşım biçimini tüketici kavramını paranteze almadan ancak ona kullanım boyutu ekleyerek tüketimi pasif bir kurgu dışında aktif bir katılım süreci olarak kavrayan De Certeau'nun yaklaşımı bulunmaktadır (2009). De Certeau'nun yaklaşımı tüketiciyi mutlak pasiflikle mutlak otonomi arasında bir noktaya konumlayarak tüketim sistemi ile tüketici ilişkisine yoğunlaşmaktadır. Tüketim bu bağlamda öznenin öznelliğini ifade etme aracı olarak kavranmaktadır. Baudrillard'ın ve De Certeau'nun kesiştikleri noktada öznenin öznelliğini ifade etme biçiminin dışında inşa edilen öznelliğin ana bağlamının tüketim sistemi tarafından sağlanması kabulüdür. Bu durum Foucault'un iktidar tanımına uygun bir biçimde iktidarı

muhalefeti ile birlikte algılama ve aynı zamanda iktidar ilişkisini sadece bastıran değil aynı zamanda üreten bir yapı olarak kavrama gerekliliğini doğurmaktadır. O hâlde hegemonik bir sistem olarak tüketim toplumu hangi temel özelliklere sahiptir.

Don Slater tüketim toplumunun sahip olduğu kültürel özellikleri yedi temel başlıkta özetlemektedir (1997: 24–25). Bunlardan ilki tüketici kültürü kavramdan da anlaşılacağı üzere tüketimin merkezde olduğu bir kültürdür. Tüketim bir kültür olarak kendi içinde değer yaratıcı bir seviyeye yükselerek tüketim kültüründen kaynaklı toplumsal pratikleri hayatın diğer alanlarına da taşımıştır. İkincisi, tüketim kültürü pazar toplumunun ve kapitalist kültürün bileşkesidir. Üçüncüsü, tüketim kültürü ilkesel düzeyde kişisel olmayıp evrenseldir. Dördüncüsü, tüketim kültürü özgürlüğü seçimle ve özel yaşamla özdeşleştirmektedir. Beşincisi, tüketicinin ihtiyaçlarını ilke olarak sınırsız ve tatmin edilemez kabul eder. Altıncısı, gelenek sonrası toplumda kimlik ve statü inşasında tüketim kültürü ayrıcalıklı bir bağlam oluşturmaktadır. Kimlikler, tüketim sistemi içinde inşa edilmekte ve aynı zamanda daha akışkan hâle gelmektedir. Yedincisi, tüketim kültürü modern iktidar uygulamalarında gittikçe artan bir biçimde kültürün artan önemini temsil etmektedir. Bu yedi özelliğin de ötesinde tüketim kültürü iki açıdan modern bir duruma göndermede bulunur. İlk olarak tüketim kültürünün kök kurumları ve zihniyet alışkanlıkları erken modern dönemdeki büyük dönüşümlerin sonucunda ortaya çıkmıştır. İkinci olarak da uzun süreden beridir tüketim kültürü modernliğin soyut ideallerinin belli ölçülerde yeniden üretildiği belli ölçülerde de bedenleşmesi olarak ele alınmalıdır. Diğer yandan modernliğin cemaatten cemiyete ya da topluma geçiş olarak kavranmasının ve betimlenmesinin ötesine uzanan tüketim toplumu, anonim ve yüz yüze olmasa da, klasik cemaat özelliklerinin çeşitli sembol/marka ve tüketim alanına has bir terminoloji/dil aracılığıyla inşa edilen yaşam tarzı biçiminde yeniden sahne aldığı, küre sathında gözlemlenebilen bir toplumsallığa göndermede bulunmaktadır (Paterson, 2006: 30). Örneğin küre sathında bilinen bir spor ayakkabı markası olan Nike, bu noktada özellikle 1990'larda oldukça sembolik bir öneme sahipti. Nike firmasının 1992'deki üst yönetici Philip H. Knight, "Yabancı toprakları nasıl fethedeceğiz?" diye sorar ve "Tıpkı burada (ABD'de) yaptığımız gibi basit bir biçimde dünyanın en iyi ekonomik faaliyeti olan sporu ihraç edeceğiz." diye cevaplar. Ancak ihraç edilecek olan gerçekte "sporun hayali ve ideolojisi olarak zafer, sağlık, cinsellik, para ve enerji" (Annual Report, 1992)

imgeleri olacaktır. Spor izleyicilerine pazarlanacak olan Nike ürünlerinin pazarlama stratejisi onu kimliğin bir parçası hatta kendisi hâline getirerek markaya yönelik gerçek ihtiyaç yerine duygusal bağ inşa etmeye yönelecektir. Böylece küre sathında merkezinde Nike markasının bulunduğu bir tüketim cemaati ortaya çıkmaktadır. Modern tüketim toplumu, bu çerçevede, aslında geleneksel olan her şeyin kendisi olmayan bir şeye dönüştürüldüğü bir dünya inşa etmektedir. Yani tüketim maddi boyutunu bir yana bıraktığımızda tam da Baudrillard'ın belirttiği gibi bir işaretler sistemi veya sembolik bir evren yaratır ve dini de bu evrene yerleştirdiği gibi kendi modern cemaatlerini de var eder. Bu onun hem toplumsal gücünü hem de geçmişten devralınan pratikleri ve anlam çerçevelerini dönüştürme kapasitesini göstermektedir. Tüketim sistemi tarihte eşine rastlanmayan bir ölçekte tüm dünya sathında yeni bir küresel gerçeklik inşa ederek dinleri ve gelenekleri farklı bir bağlamda var olmaya ve kendisine uymaya zorlamaktadır.

Yaşanan sürecin tarihî anlatısı belli bir teoriden farklı değildir ancak tek bir anlatı üzerine farklı teorilerin kavga etmesi pekâlâ mümkündür. Bu noktada her ne kadar tüketim toplumunun tarihî bakımdan konumlandırılması ile ilgili farklı tartışma noktaları varsa da günümüz dünyasının, modernleştiği ölçüde ve modernliğin tarihsel olarak kat ettiği mesafe arttıkça aynı zamanda tüketim toplumu hâline geldiği ile ilgili bir uzlaşı bulunmaktadır (Campbell C., 2000; Odabaşı, 2002; Ritzer, 2000; Baudrillard, 2007). Tüketim toplumu ve buna bağlı tartışmalarda tüketicinin, ekonominin, kültürün ve siyasetin rolü ve işlevi ile ilgili analizler, bu noktanın üzerine inşa edilmektedir.

Tüketim kültürü, kapitalist sistem ve ulus devletin ilgili sahasından bağımsızlaşmadan bir tüketim sistemi ve disiplini çerçevesinde inşa edilmiş ve edilmektedir. Marjinal boyutları bir tarafta bırakılırsa tüketim, bireyin arzusunun sadece belli nesnelere yönelik olarak kışkırtılması anlamına gelmez; aynı zamanda bu arzunun yapılandırılması ya da arzu ile nesnesi arasındaki ilişkinin düzenlenmesi edilmesi anlamına da gelir. Bu noktada çarpıcı örneklerden birisi 20. yüzyılın başlarında ABD'deki alkollü içki düzenlemeleridir. Palmer'e göre artan alkol denetimin temelinde, hayati bir toplumsal zorunluluk yatıyordu. Yeni kapitalist endüstriyel düzen, işle hayatın katı biçimde ayrılmasını talep ediyor; iş yerinde ayık olunması ve gündüz çalışmasının bir sisteme bağlanması konusunda diretiyordu.

Hayatın çeşitli ve birbiriyle ilişkili döngülerinin sürekli deviniminin bir parçası olan içki, şimdi boş zamanlarla, özellikle de ücrete tabi olmayan geceyle anlamlandırılmak zorundaydı. Bu değişim, biranın ve sert içkilerin tüketimini frenlese de içki içmeyi, akşam saatlerine özgü kılmıştır (Palmer, 2011: 294).

Bu noktada önemli bir diğer örnekte Türkiye'de hükümetin önü alınamayan ve dış ticarette açık verilmesine sebep olan cep telefonlarının doğrudan ithalatını değil de onun taksitle alınmasını kısıtlayan uygulamasıdır. İlkinde bedenin kamusal alan ile özel alan arasındaki sınırda inşası söz konusuyken ikinci örnekte doğrudan ekonomik bir nedenle tüketim bağlamında tüketici ile arzu nesnesi arasındaki ilişki kontrol edilmektedir. Bu ikinci örnek farklı bir boyutta da anlaşılabilir. Taksitli alışveriş ekonomik olarak gücü yerinde olmayanların zenginlerin simgesi olarak imgeleştirilen nesnelere erişimini dolayısıyla hegemonyaya eklemlenme süreci olarak geleceğini takas ederek kavuştuğu anlık *hayali kimliği* mümkün kılmaktadır. Burada önemli olan, piyasaların ve devletin müdahalelerinin gündelik hayatta Gofman'ın (2004: 234) kavramsallaştırması ile "benliğin sunumu" ve bağlı bir biçimde tahayyül edilen kimliğin ikonografik/görsel inşasını ve buna dayalı toplumsal ritüellerin sergilenmesini doğrudan etkilediği gerçeğidir. Tüketim toplumlarında benliğin sunumunu dolayımlayan metalar aynı zamanda da ahlaki bir boyutla da sahneyi doğrudan inşa ederler. Bu toplumsal alanda benliğin sunumunun "ahlaki açıdan her zaman doğru bir görüntü çizme ve sosyalleşmiş bir kişiliğe sahip olma yükümlülüğü ve bunun kârlılığı" (2004: 234) ile alakalı bir durumdur. Burada ahlakilik salt biçimde soyut ahlaki kurallara uyma olarak değil belli bir toplumsallıkta o toplumsallığın devamını sağlayacak pratiklerin özne tarafından toplumun geri kalanlarına performatif bir biçimde gösterilmesi anlamında kullanılmaktadır. Dolayısıyla ahlaki olan ile olmayan arasındaki fark aynı zamanda cari toplumun varlığını koruma ve sürdürmeye katkı noktasında belli tutum ve pratiklerin olumlu veya olumsuz etkisi çerçevesinde değerlendirilmektedir. Geleneksel dinlerin gerek benliğin sunumunda gerekse hazzın merkeziliğindeki tüketim dünyasına yönelik *mesafeli tavırları* onları benliğin gerek görsel gerek dilsel gerekse pratik sunumunda aşılması veya yeniden-üretilmeleri gereken olgular olarak konumlandırılmasına sebep olmaktadır.

Barthes'in parayı ve ona dayalı ekonomiyi modernliğin ortaya çıkış sürecinde daha önce üzerinde durduğumuz rasyonelleşme/hesaplanabilir olma ekseninde dönüşümün temel göstergesi olarak sunduğu tespitleri oldukça çarpıcıdır.

> "Toprak tekerkliğinden sanayi tekerkliğine geçerken toplum, Kitap değiştirmiştir; (soyluluk) Harfinden (servet) Rakamına, kâğıttan kütüğe geçmiştir. Yine de hep bir yazıya boyun eğmiştir. Derebeyi toplumunu kentsoylu toplumla, belirtiyi göstergeyle karşıtlaştıran ayrım şudur: belirtinin bir kökeni vardır; göstergenin yoktur. Belirtiden göstergeye geçmek, son (ya da ilk) sınırı, kökeni, temeli, desteği yıkmaktır. Artık hiçbir şeyin durdurmayacağı, yönlendirmeyeceği, saptamayacağı, ayırmayacağı eşdeğerliliklerin, gösterimlerin sınırsız oluşumuna girmektir…" (Barthes, 1996: 46).

Debord'un tartıştığı gibi dokunma ve hissetmenin yerini bakışın almasının (Debord, 1996: 18), internet ile birlikte yeni ve daha radikal bir safhaya geçtiğini belirtmek gerekmektedir. Ayrıca John Berger'in **Görme Biçimleri** (1995) adlı kitabında tartıştığı gibi görmenin saf bakıştan çok daha farklı bir şey olarak teorik ve duygusal olarak koşullanmış bir algılamaya tekabül etmesi tüketim toplumunda görmenin ve gösterinin özneleri üretmedeki başat rolüne işaret etmektedir. Bu noktada, Chadwick'ten (2004: 15-18) ilham alınarak belirtilecek olursa tarihsel-zorunluluk ile entelektüel-mantıki zorunluluk arasında bir ayrım bulunmaktadır. Sekülerleşmenin bilinçteki değişim sonucu ortaya çıkan entelektüel bir süreç olmaktan ziyade bilinci mümkün kılan pratikler ve kurumsal altyapının değişimiyle alakalı olduğuna işaret etmesi noktasında önemlidir. Yine benzer bir biçimde Marks'ın *homo faber* olarak insan analizinde merkezi rolü biçtiği emeği yoluyla doğayı kendi uzantısı haline getiren ve buradan da *doğa-aynasında* kendi bilincine varan insanın kapitalist üretim tarzında parçalanmış ve mekanikleştirilmiş bir sistemde kendisine yabancılaşmasından hareketle şu tespit yapılmalıdır: İnsan doğa ile kurduğu ilişkide ilk olarak aşkın olanı seyreder, doğayı dönüştürdüğünde kendini seyreder, ancak yabancılaşma sürecinde ve imajlar aleminde artık kendisini seyretme şansını da yitirir. Dolayısıyla sekülerleşme bu doğrultuda doğanın aşkınlığı işaret eden bir gösteren/ayet olmaktan çıkması anlamına gelmektedir.

3.1.1. İhtiyaçtan Arzuya: Kanaatin Ölümü

> "İlgi ihtiyaçtan doğar; ihtiyaç ise korku, iştah, merak vs. gibi –insanların yaşadığı her yerde her zaman– bir arada işleyip var olan ve ampirik olarak harekete geçirilen şeylere bağlıdır" (Said, 2008: 212-213).

Teolojik ve tarih üstü boyutlarını dışta bıraktığımız zaman dinler temel olarak inananları/müntesipleri aracılığı ile toplumsal alanda pratik bir düzlemde varlık bulurlar. Bauman, akışkan modernliğin "tüketici sendromu" ile malul olduğunu belirterek bireylerin, toplumsal ilişkilerin, normların ve değerlerin piyasanın uzantısı olarak işlevselleştirildiğini savunmaktadır (Speck, 2013: 28). Akışkan modernlikte *kalıcılığın* yerine *geçicilik*, *isteğin* yerine anlık ve havai olan *arzu* geçerek *haz* ancak tüketim yoluyla tatmin edilecek bir olgu olarak *kendi içinde bir amaç* haline gelmiştir (Speck, 2013: 28). Tüketicilik tüm sosyal ilişkileri şekillendirmekte ve onlara bir kalıp sunmaktadır. Bu çerçevede siyaset, kültür, kişilerarası ilişkiler, inançlar ve düşünceler tüketicilik ekseninde yeniden üretilmekte ve konumlandırılmaktadırlar. Tüketim toplumundaki temel mesaj "*herkesin ve her şeyin bir meta olarak*" (Bauman, 2000: 88) ele alınması gerektiğidir. Metalaşmanın arkasında ekonomik uygulamaların günlük yaşantımızda "kullandığımız dille ve gerekçelendirmelerle sızması" (Roscoe, 2015: 23) yatmaktadır. Bu sızmayı mümkün kılan en önemli enstrüman ise hayatın anlamını estetik bir formda tüketim nesneleri çerçevesinde inşa eden reklamlardır (Williams, 1999; Odih, 2007; Şahinde, 2013). Metalaşma süreci tüketim toplumunda gündelik hayatın temel gerçekliği haline gelmiştir. Ancak bundan önce gündelik ya da sıradan yaşantının kutsanması ya da hayatın merkeze çekilmesi gerekmektedir.

Tüketim toplumlarını lükse dayalı tüketimin kitleselleştiği bir toplum olarak tasvir etmek, bir taraftan doğru bir noktaya işaret ederken, üzerine analiz yapılmadığı takdirde, diğer taraftan da oldukça sağduyusal olan ancak yaşadığımız gerçekliğin ancak belli bir boyutunu öne çıkartıp asıl olanın üzerini örtmeye yarayan yanıltıcı bir okumaya tekabül eder. Bu bağlamda, *zorunlu olan* ile *lüks olan* arasındaki ayrım, tarihsel bir referans noktası etrafında inşa edilmez; tarih üstü bir anlayıştan hareketle ele alınırsa da insani tecrübe açısından oldukça yanıltıcı bir okumaya sebep olacaktır. Ancak ve ancak senkronik bir perspektifle günümüz koşullarında öncelikli olarak salt varlığı idame ettirme noktasındaki ilişkisel düzlemde; sonrasında ise kültürel, siyasal,

toplumsal ve ekonomik düzlemlerde belli bir grubun ya da kişinin var oluşunu devam ettirip yeniden üreteceği koşullara bağlı olarak değerlendirilmek zorundadır. Bu noktada, ihtiyaç ile arzu arasındaki farka dayalı şekilde zorunlu ve lüks tüketim biçimleri arasında bir fark olduğu kabulünden hareket etmek, belli ölçüde makul görülmektedir. Bu makullük, herhangi bir şekilde ihtiyacın doğal fakat arzunun üretilmiş olduğu kabulünden hareket etmemektedir. Bu durum, daha çok geleneksel zihniyet ve pratikler bütünüyle kayıtlı olan ihtiyaç kavramı ile bu bağlardan kurtulmuş/kurtarılmış modern ihtiyaç arasındaki farkı vurgulamak üzere seçilmiştir. Ayşe Buğra'nın (1995: 18) da belirttiği üzere iktisadi zihniyet, insanın ihtiyaçları ile bunları tatmin edecek yolları kendisine konu edinir ve tam da bu noktada ihtiyaç ile arzu veya "insan amaçları ve hedefleri" ile ihtiyaçları arasındaki sınır muğlaklaşarak ihtiyaç kavramını "insanın doğal özelliklerine atıfla anlaşılabilecek" bir şey olmaktan çıkartır. İhtiyaçlar bu çerçevede "insanın toplumsal ilişkilerinden kaynaklanan ortak değerlere; sosyal, siyasal ve kültürel unsurlara bağlı olarak biçimlenir" (Buğra, 1995: 18).

Diğer yandan tarihsel olarak ihtiyaç ve lüks tanımları kendi içlerinde açıklayıcı değillerdir. Bu durum toplumların gittikçe aratan bir oranda doğayı dönüştürerek yeni gerçeklik ve ihtiyaçlar yarattığı gerçeğini görmezden gelir. Bu açıdan ele aldığımızda özellikle dindar kesimlerin özellikle bizim modernleşme öykümüz dâhilinde ortaya çıkan geçmişle irtibat kesikliği, geniş kitleleri cari duruma hazırlıksız ve geleneksiz yakalanma durumunda bırakmıştır. AlSayyad'ın da (2004: 7) savunduğu gibi gelenek ikili bir çerçevede hem kısıtlılık yaratıp hem de gerçekliğe adapte olmayı sağlayan bir ayna ya da referans noktası işlevi görerek toplumları cari gerçeklikle buluşturan ya da onları atıl bırakan boyutları ile tanımlanabilir. İlki modern-geleneksel karşıtlığı çerçevesinde zorunlu olarak anakronik bir tarihsel okuma üzerinden geçmişin şimdiyle kıyasına dayalı bir okuma biçimi ortaya çıkartırken ikincisi geleneğin yaşayan bir toplumsal olgu olarak kavranmasını gerektirir.

Tüketim toplumunda tüketim pratiklerinin doğal bir süreç içinde ortaya çıktığını savunmak eşit derecede yanlış ve yanıltıcı bir okumadır. Tüketim toplumu her şeyden önce yeni bir ilişkiler ağına ve öznelliğine dayalı bağlamın mümkün hâle gelmesiyle ortaya çıkmıştır. Bu yeni bağlamın gelişmesinin birçok çehresi bulunmaktadır. O'Neill (1978: 224), öncelikle insanları *istemeyi istemek* için ikna

etmenin gerekli olduğunu belirtmektedir. Bu, yalnızca mevcut tutumlardaki bir değişimi değil, tamamen yeni bir tutumun ortaya çıkmasını da temsil eder. Tamamen yeni bir "cevap vermeye hazır olma hâli" (MacCracken, 1987: 152), öncelikli olarak bireyleri tüketim toplumuna uygun hâle getirmek için oluşturulmuştur. İnsanlar; yeni nesneler, etkiler, davranış kalıpları ve hedefler için duyarlı olmalıydı. Ancak bu duyarlılık tüketicinin bilgiye dayalı şekilde ürünleri tercih etmesi anlamına gelmez; tersine tüketicilerin büyük çoğunluğu genel izlenimlere dayanarak tercihte bulunurlar (Day, 1972: 280). Bireyin; sistem tarafından bir kez devşirildikten hatta inşa edildikten sonra belirli mallar, bilgi kaynakları, satın alma davranışları ve hedefleri hakkında daha fazla malumat sahibi olması gerekir. Bireyi kuşatan nesneler dünyası hakkındaki malumatların artan yoğunluğu gündelik hayatta üzerine konuşulacak konuları da oluşturarak tüketim merkezli bir sosyalleşme çerçevesinde kendisine has kavram dünyasını ve davranış kodlarını doğallaştırarak bunları hayatın normalliği içine yerleştirir. Bu noktada reklamcılık, gittikçe artan bir biçimde kamu alanlarını egemenliği altına alarak tüketicinin ürünler hakkında sahip olmasını arzuladığı malumatı hayal dünyasının ve arzusunun nesnesinin ardına gizleyerek sağlar. Örneğin, bir otomobil satılırken onun güvenli olduğu bilgisi verilir ancak bu güvenliğin neden gerekli olduğu saklanır; çünkü otomobilin, ölümü ve kazayı hatırlatması istenmez. Hâlbuki otomobil ortaya çıktığından bu yana milyonlarca insan kaza sebepli ölmüş (Freund ve Martin, 1996) ve bu durum gündelik haberlerin bir parçası hâline gelmiştir. Trafik kurallarına uymamak, bu ölümcül kazaların sebebi olarak gösterilir ancak otomobillerdeki hız kadranları, reklamlarda sunulan hız tutkusu ve sinema filmlerinde hız ile özgürlük arasında kurulan bağlantının rolü hiçbir şekilde gündeme getirilmez. Yine benzer bir biçimde otomobil reklamları genel olarak ötekinin bakışındaki kıskançlığı ya da gıptayı merkeze alarak sahip olunacak prestije gönderme yaparken insanın yalnızlaşması ve çevresinden yalıtılmış bir biçimde öyküsünü kaybetmesi doğal bir sürece dönüştürülür. Baudrillard, nesneler sistemi olarak kavradığı tüketim toplumunda her şeyin gösterge olarak yeniden üretildiğini ve bunun birey açısından yok edici etkiye sahip olduğunu şu ifadelerle belirtmektedir:

> "Sistem güçlendikçe fetişist büyüleme gücü de artmakta ve her geçen gün ekonomik değişim değeriyle (cinsellik, boş zamanı değerlendirme biçimleri vs.)

> hiçbir ilişkisi olmayan yepyeni alanlar fethedilmektedir. Bunu yapmaktan amaç bir haz alma saplantısı, biçimsel bir keyif alma ya da boş zamana sahip olma arzusu değil, bu alanların giderek (hatta çok hızlı bir şekilde) örgütlü bir görünüm almaya başlamaları, yani bu kez görünüş itibarıyla tamamıyla değişim değeri üstüne oturan bir sistemde birbirleriyle değiş tokuş edilebilen gösterge-değerlere indirgenmiş olmalarıdır" (Baudrillard, 2009: 100–101).

Bu noktada tüketimin kendi içinde bir amaç olarak iyi yaşam anlayışını tayin etmesi onun tarihsel köklerinden ziyade günümüzdeki işleyiş biçiminin çoğul niyetler ve pratikler çerçevesinde sürmesinden kaynaklanmaktadır. Weber'in farklı bir bağlamda bir davranış biçimiyle onun itkisi arasında zorunlu bir bağ olmadığı dahası bunun zaman içinde değişebileceği ile ilgili tespiti; tüketim kalıpları, davranışları ve öznenin niyeti arasında zorunlu bir bağ olmadığını göstermesi açısından önemlidir. Weber, elde etme itkisinin kapitalizm ya da onun ruhuyla hiçbir ilgisi olamayacağını ileri sürmektedir. Bu, kâr güdüsünün kapitalist faaliyetle hiçbir özel ya da ayırt edici ilişkisi olmadığını söyleyerek daha kesin bir şekilde ifade edebilecek bir sonuçtur. Farklı ekonomik ve toplumsal bağlamlarda gözlemlenebilecek bir itki olarak kâr güdüsü kapitalizmin sebebi olarak ileri sürülemez. Bu hususta Weber, davranış ile güdüler arasındaki ilişkinin zaman içinde değişebileceğini ve belli bir güdüyle ortaya çıkan bir davranışın sonrasında başka bir davranışın itici gücü olabileceğini kabul ederek modern kapitalizmin kaynakları ile onun devamını sağlayan sebeplerin ayrı olduğunu savunmaktadır (Friedman, 2005: 25).

Weber'in bu okuması tarihsel açıdan doğru bir noktaya tekabül eder ancak statüler, geleneğin parçalanması ile birlikte artık verili olmaktan çıkmış ve hırsın genel bir toplumsal ilişki biçimi olarak kıskançlık ve rekabet duygusu (Poole, 1993: 60) genel toplumsal ilişkileri belirler. Bu durumu sadece sanayi devriminin ve toplumunun ilk örneği olarak kalmayıp aynı zamanda tüketim toplumunun da ilk örneklerinden biri olan İngiltere'de modern dönemde ortaya çıkan ahlak teorilerinde gözlemlemek mümkündür. Ahlak da ölçülebilir bir şey hâline gelecektir; tabi burada Bentham'ın kaba hesaplamaya dayalı ahlak teorisinin özellikle Mills tarafından daha kabul edilebilir hâle sokulduğu bilinmektedir. Ancak kök biçim olarak ahlakın *şimdi ve burada*ya evirilmesiyle birlikte aritmetik bir forma büründürülmesi, hem teolojik dünya görüşünün kırıldığı ve ahlak alanından aşkınlığın dışlanarak insan-insan ilişkisine büründüğü gerçeğini değişmez. Bu durum modern siyaset teorilerini

başlangıç noktasında duran Hobbes'un toplumsalı ölüm korkusu ile temellendiren düşüncesinin tarihsel mirasını taşımaktadır.

Diğer yandan, Weber'in bu düşüncesi bize şu noktada dikkatli olmamız gerektiği öğütlemektedir: Niyetler, yapısal koşullar ve toplumsal bilinci inşa eden pratiklerin tarihsel olarak yöneldiği biçimler noktasında ikincil bir öneme sahiptir. Bu açıdan örneğin saha araştırmalarında dindar bireylerin kendi eylemleri ile ilgili niyet beyanları, kendi içinde beyan edilen niyetten ziyade yönelinen nesne ya da pratikler ile yaşamın yeniden üretildiği koşullar yanında olsa olsa ikincil düzeyde bir öneme sahiptir. Bu tespit sosyolojik olarak Marksist damardan beslenen özellikle de yabancılaşma, emek ve ideoloji okumasında yaslanılan teorilerde kendisine yer bulabilecek bir tespitken asıl sarsıcı etkiyi modern felsefe dolayısıyla modern tasavvur ve tahayyül dünyasının en temel postulatlarından biri olan birincil öznenin kendi zihin durumuna öncelikli erişimi ve haklılığı düşüncesinden neşet eden otonom özne idealinde ortaya çıkartacaktır.

Daha önce Turner'a atıfla belirtildiği gibi küreselleşme sonucu gündelik hayatta ortaya çıkan yaşam biçimlerindeki çoğullaşma ve bunun tüketim sistemi içindeki üretim biçimleri, dini hem gündelik hayat içinde ekstra bir durum olarak ortaya çıkartır hem de dinin hegemonik pozisyonunu sarsar. Turner, bu noktada ikinci bir boyut olarak tüketim sistemi içinde ortaya çıkan olanakların aynı zamanda genel olarak dinler, özel olarak İslam için kendisini görünür kılmak ve küresel ölçekte mesajını yaymak için yeni imkânlar yarattığını da belirtir. Ancak bu olanaklar, çeşitli maliyetleri ya da ya da geleneksel ilişki biçimlerini aşan bir yeniden inşa sürecini de içermektedir. Bu noktada Oliver Roy da "küreselleşen İslam" kavramsallaştırması ile İslam'ın bu süreçte bir yandan İslam coğrafyasının yerel kültürel biçimlerinden bağımsızlaşırken bir yandan da evrenselleştiğinin altını çizer. İslam bu yönüyle yersiz-yurtsuz bir olgu olarak kültürler üstü bir konuma yerleşir. Olivier Roy'un verdiği örnek ilginçtir: McDonald's helal ve haram "kod"ları çerçevesinde sadece et kesimi ve yiyeceklerin uygunluğu noktasında ele alınırken batıdaki Müslüman göçmenler anne babalarının *kültürel tatlarından* kopmaktadırlar (Roy, 2004: 271). Roy, bu eksende kod ile kültür arasında ayrım gözeterek hamburger örneğinden hareketle kodun herhangi bir kültürel nesne ya da tarihe referansız bir biçimde işlediğini, kültürel olanın ise örneğin Pakistan ya da Türk mutfaklarına işaret ettiğini belirtmektedir.

Dolayısıyla burada hem bir hafızasızlaşma ve köksüzleşme durumu hem de bir yeniden inşa durumu söz konusudur. Yani hem Batı kültürüne bir uyumlulaşma süreci hem de küresel bir muhalefet biçimi aynı anda kendisini belli etmektedir.[45]

Tüketim toplumu bir yanıyla modernliğin köklerinde kendisine yer bulan bir tahayyül dünyası kanalıyla bilişsel ifadesini bulur. Bireyin hâkimiyeti ve artan önemi bu noktada öne çıkmaktadır. Piyasaları düzenleyen ve kapitalistlerin manipülasyonlarını en aza indirgeyecek bir tüketici kitlesi, bu bakış açısının başlangıç noktasını oluşturmaktadır.

Tüketim toplumlarında üretilen şey tek tek nesnelere yönelik bir arzu değildir. Burada üretilen şey "sahip olma" arzusunun kendisidir. Sahip olma arzusu ise kendi içinde hem eksiklik duygusu hem de gerçek veya soyut bir aynada kendisini ötekilerle kıyaslamayla ortaya çıkan, Schultz'un tabiriyle, bir "daha fazlasını yapabilme tasavvuru"dur (akt.: Funk, 2007: 19). Bunu Schultz, "var olmanın bakış açısı" (akt., Funk, 2007: 20) olarak kavramsallaştırarak önemli bir gerçekliğe işaret eder: Kendimizi ve ötekileri değerlendirdiğimiz çerçeve toplumsal ve bireysel varoluşumuzu belirlemekle kalmaz bizzat o olur veya onu inşa eder.

Tüketim toplumu dışavurumculuk ve duyguculuğun tüketim sistemi içinde mümkün hale getirildiği dolayısıyla alışverişin merkezde olduğu ya da rasyonel olduğu kabul edilen paraya dayalı pazarın "harcıyoruz, o halde varız" (Roscoe, 2015: 13) ilkesiyle özetlenebilecek bir mahiyete sahiptir. Roscoe'nin, Descartes'in "düşünüyorum öyleyse varım" sözüne ustaca gönderme yaptığı "harcıyoruz, o halde varız" vecizesi bir boyutuyla modernliğin düşünsel ideallerinin de tıpkı dini idealler gibi tüketim toplumunda pazarın hâkimiyeti altında yitirildiğini anlatmaktadır. Dolayısıyla, sadece dinin değil modern entelektüel faaliyetler ve bilimsel idealler de tüketim nesnesine dönüşmüştür. Diğer bir ifadeyle modernliğin üst entelektüel ve bilişsel çerçevesinin piyasalaşması söz konusudur.

Tüketim toplumlarında arzuyu objektif koşullara bağlı bir gölge fenomen olarak kavramak da gerekmektedir. Arzunun egemenliği insana tanrısal bir konum

[45] Bu tartışmalar kendi içinde oldukça faydalı noktalar ihtiva etmektedir. Ancak bu çalışmanın odağı tüketim kültürü, sistemi ya da toplumu içinde dinî bilincin ve öznelliğin oluşma bağlamı ve bunun dinî yaşantıyı içten ne türden bir değişime uğrattığı olduğundan İslamcılık eksenli bu tartışmalara detaylıca girilmemiştir.

kazandırmaz. Bu konum Kartezyen ben algısı ve ona bağlı otonomi ve rasyonellik ideallerinin modernlik ilerledikçe ve karşısına aldığı cephe olan dinî gelenekler geriledikçe ya da modernlik kendi toplumsallığını ve gündelik hayatını inşa ettikçe geride bırakıldığını görmekteyiz. Çünkü bu ben algısı henüz kendi gerçekliğini kuramayan ütopik bir zihniyetin insanlığa vaadidir: mutlak özgürlük. Ancak hakikatte kendi gerçekliğin inşa etmiş bir ideolojidir. Mannheim (2002) tarafından önerilen bir okuma biçimi olarak ideoloji-ütopya sarkacı bu noktada açık biçimde görülebilir. Kartezyen öznenin ölüm ilanı veya rasyonel otonominin imkânsızlığını ilan eden Hegel'dir. O, bilinci özneler arası iktidar ilişkisine ya da kendimizi izlemeyi arzuladığımız ayna olarak ötekine olan yönelimim ekseninde tanımlayarak bilincin sekülerleşmesini mantıki sonucuna eviren isimdir. Ann Game'nin (1998: 102–103) tespitiyle: "…bilgideki iktidar ile arzuya ve benlik-öteki ilişkilerine dair Hegelci senaryonun, Batı kültüründe, felsefi pratikte hüküm sürmekle kalmayıp aynı zamanda gündelik hayat pratiklerinde de kabul gördüğü düşüncesidir. Bu… dolayımlanmamış özbilginin imkânsızlığının bir sonucudur..."

Bu noktada tüketim toplumu ve onun yarattığı imgeler dünyası gücünü hem ideoloji hem de ütopya olmalarından devşirmektedir. Adorno ile Horkheimer, onu salt bir ideoloji olarak okurken bu sistemin hayal dünyasıyla ve göstergelerle gündelik hayatta yarattığı kurtuluş vaadini görmezlikten gelmezler; tam da bu boyutu en büyük tehlike olarak kodlarlar. "Hijyenik fabrikaların ve onlarla ilgili her şeyin, Volkswagen'in ve spor sarayının metafiziği ahmakça tasfiye etmesi önemsiz olabilir ama tüm bunların toplumsal bütünün içinde metafiziğe dönüşmesi, arkasında gerçek felaketin ve korkunçlukların yığıldığı ideolojik bir perde hâline gelmesi önemsiz değildir." (Adorno ve Horkheimer, 2010: 15).

Tüketim nesnesinin ütopik karakteri tüketim nesnelerinin içkin karakterlerinden kaynaklanmaz. Nesnelerin anlamları da üretilir ya da anlam nesnenin dışında toplumsal ilişki içerinde inşa edilir. Bu inşa süreci hem sembolik tüketimin temel işleyiş biçimini oluşturur hem de reklamlar aracılığıyla inşa edilen bir anlam ağı içerisinde nesneleri bireysel arzunun somutlaşmış biçimi olarak toplumsal hayatın merkezine yerleştirir. Şirketler, hedef kitleleri üzerinde yapılan saha araştırmalarına da dayanarak ürünün fonksiyonel anlamda ne yapacağını anlatmanın yanı sıra ve bundan daha fazla (çünkü piyasada farklı firmaların benzer ürünleri bolca bulunmaktadır)

ürünün ne anlama geldiğini de potansiyel müşterilerine anlatmaktadır. Daha doğru bir ifadeyle ürünün üretilmesi, anlamın üretilmesiyle doğrusal bir işleyişe sahiptir. Nesnelerin anlamını satın almak şeklinde ifade edebileceğimiz sembolik tüketim insan ve nesne arasındaki ilişkiyi tersine çevirerek ürünlerin "onları ne kadar gerçekleştirdiğini" (Odabaşı, 2013: 95) anlatan reklamlar/pazarlama stratejileri vasıtasıyla inşa edilen bir söylem biçimidir.

Tarih boyunca gündelik olanı ve egoyu aşmanın doruk noktalarından biri kabul edilen aşk da tüketim kültürü tarafından ya arzu ile eş tutularak tüketilecek ve benliğe hapsolacak bir olgu olarak ya da sevgililer günü gibi etkinliklerde ancak ve ancak tüketim nesneleri tarafından inşa edilen fantezi dünyasına katılarak ifadesini bulacak bir araç olarak kurgulanmaktadır. İhtiyaçların yaratılması arzu nesnelerinin inşasıyla mümkün hâle gelir. Arzu nesnesinin yaratılması da büyük ölçüde reklamcılık sayesinde mümkündür ancak reklamcılık reklam olduğunu bildiğimiz açık göstergeler çerçevesinde gerçekleşmez. Hayatın tümü reklamın uzantısı olarak inşa edilir. Bunun önemli bir boyutu kült ya da ikon olarak yaratılan çeşitli aktörler üzerinden bireylerin bir hayal dünyası ile özdeşleşmelerinin sağlanmasıdır. Bu çocuklar için çizgi ya da animasyon karakterler yaratımı; yetişkinlerde aktör ya da aktrisler veya sözüne itibar edilmesi gereken moda, estetik, sağlık uzmanları yaratımı sayesinde mümkün hâle gelir. Her ikisi de gösteri içinde gösteri için olduğundan dolayı sanaldır. Dolayısıyla hayat bu sanallığın uzantısı hâline gelir. Illich'in (2011b: 59) altını çizdiği gibi moda dergilerinde, televizyonlarda veya sosyal medyada karşılaşılan profesyonel modeller hem tüketiciliğin yaratılmasını boyutuyla ihtiyacı/arzu nesnesini hem de yaratılan tüketicilerin belli nesnelere yönelik ihtiyaç duymalarını sağlayacak baskıyı yaratırlar. Bu durum modern toplumun, duyusal ve duygusal boyutlarda salt bir biçimde materyalist olmadığının işaretlerinden birisidir. Tüketim toplumunun alamet-i farikası olan reklamcılık, materyalist bir bakış açısıyla ele aldığımızda, "deliliğin sınırlarında dolaşan alakasız" bir olgu olarak görünür (Williams, 1999: 422). Reklamların sıklıkla kullandıkları bir öğe olarak, örneğin, satın aldığınız otomobille; bakışları üzerinize çekme, komşuların sizi kıskanması, sınırsızlık olarak kurgulanan ve otomobille özdeşleştirilen özgürlük, asilik ve prestij gibi unsurlar salt materyalist bir bakış açısıyla temellendirilemeyecek sembollerle ve imajlarla dolu bir dünyaya göndermede bulunur. Bu durum Williams'ın da isabetle belirttiği gibi modern toplumların kültürel

şablonlarının nesneleri sadece kullanım değerleriyle değil aynı zamanda, düşsel de olsa, toplumsal ve kişisel açılardan anlamlandırılmaları çerçevesinde temellendirilmesini içerdiğini göstermektedir. Williams bu durumun, biraz metaforik açıdan ancak daha temelde, büyünün ilkel kabul edildiği toplumlarda gördüğü işlevi dikkate alarak modern toplumlarda bilim ve teknoloji altyapısı ile birlikteliğinde inşa edilen kapitalist hayat biçiminin özellikle tüketime bakan boyutunun tatmin ve ayartma üzerine kurulu bir büyü sistemi olarak kavramamız gerektiğinin işareti saymaktadır (Williams, 1999: 422). Tüketim bu boyutuyla ürünlerin seçiminden, satın alınmasından ve kullanılmasından çok, ürünün taşıdığına inanılan/inandırıldığımız imgesinin peşinde hayali bir haz arayışına tekabül etmektedir. Dolayısıyla gerçek tüketim söz konusu "zihinsel" hedonizmin sonucunda ortaya çıkar (Campbell C., 2000: 189). Bu açıdan günümüz toplumlarındaki tüketicilerin nesnelere yönelik sonsuz arzu duyduklarıyla ilgili sağduyusal kabul büyük ölçüde yanlıştır. Tüketiciler nesnelere değil o nesnelerin temsil ettiklerini düşündükleri haz verici dünyanın peşindedirler ve her yeni ürün bu tutkulu dünyaya adım atmayı mümkün kılacak yeni bir imkân olarak sahnede yerini almaktadır (Campbell C., 2000: 190). Dolayısıyla tüketim ekseninde inşa edilen dünyada arzu her ne kadar yüksek bir deneyim vaat ederse etsin, bireyi tüketmeyi temsil eden nesnelerden kopartarak bu nesnelerin imgesel boyutuyla talebe yönlendirmeden dolayı tüketicinin arzusunu tatmin etmesinin bir yolu bulunmamaktadır (Bauman, 2009: 18–20).

3.1.2. Bizi İzleyen Kim? Tüketim Toplumunda İhlasın Dönüşmesi

> "Esse est percipi vel percipere" [Var olmak algılanmaktır.] (Berkeley, 1996: XXXIV).

1710 yılında ilk baskısı yayımlanan Georges Berkeley'in kitabının en bilinen cümlesi yukarıdaki alıntıdır. Berkeley, burada her ne kadar idealist felsefenin bir biçimini savunma amacıyla bu cümleyi kendi duruşunun bir hulasası şeklinde formülleştirmişse de tüketim toplumu veya postmodern toplumsal yapı ile modern ve geleneksel toplumlar arasındaki fark Berkeley'in bu cümlesinden hareketle belirginleştirilebilir. Algıladığımız ve kimin tarafından algılandığımızı kabul ettiğimiz

bu dönemselleştirmeler hakkındaki temel ayrım noktaları kendilerini özellikle öznenin inşası ve ben algısı noktasında göstermektedir. Varoluşçu felsefede bakışın ötekini nesnelleştirdiği kabulü olmakla birlikte "ötekinin bakışı olmadan benim varlığım mümkün müdür?" veya "bakış öncesi varlık tahayyül edilebilir mi?" soruları önemlidir çünkü her yargı ve eleştiri aynı zamanda farklı bir zeminin imkânına işaret eder. Bu nokta, tüketim ile din arasındaki ilişkiyi sorunsallaştırabileceğimiz bir başlangıç sağlamaktadır. Burada hem ana öznenin hem de toplumsal alanda hâkim olan alt öznelliğin dönüşümü söz konusudur. Modern toplumlarda kişinin öznelleşmesi süreci toplum içinde ve toplumla birlikte ortaya çıkan bir durum olarak kavranır. Bu kavrayışın iki temel bilgi sistemini ise sosyoloji ve psikoloji oluşturmaktadır. Sosyolojide oldukça bilinen teori Mead'in ben ve beni ya da bana teorisi (**I-me**) benin bireyin kendisi hakkındaki dolaysız kavrayışının (**I**) beni ya da bana aracılığıyla toplumsallığı dikkate alarak bir form kazandığını savunmaktadır. Benzer bir biçimde Freud'un id, ego ve süper-ego üçlemesi yaşam enerjisi, terbiye edilmemiş bilinç ve toplumsallaşmış ya da terbiye edilmiş bilinç kavrayışına dayalıdır. Geleneksel toplumlarda ise Mead'in ve Freud'un çerçevelerinin radikal anlamda tersi söz konusudur. Kişinin öznelleşmesi iradi ve toplumsal etkilenmenin yanısıra Tanrı'nın ya da yaratıcı varlığın ve gerçekliğin müdahalesi ile mümkün hale gelmektedir. Benin oluşması bu çerçevede kavramsallaştırmasıyla "önemli öteki" ile girilen diyalojik bir süreçtir. Bu önemli öteki modern toplumlarda rekabet halinde olan öteki bireyler ya da toplum olarak kavranırken geleneksel toplumlarda nazari boyutuyla tanrı ya da yaratıcı varlık olarak kavranır. Tüketim toplumunda bu önemli öteki, hem anınimleşen kent ortamından ötürü yakın çevre ya da geleneksel anlamıyla cemaatler olmaktan çıkar hem de aşkın bir öteki olarak Tanrı ya sosyal bilimlerin ürettiği çerçevede anlam değiştirerek insani bir olguya indirgenir ya da modern zaman-mekan işleyişinde etkisi olmayan dolayısıyla varlığına karşı kayıtsızlığın söz konusu olduğu bir varlığa dönüşür. Dolayısıyla önemli öteki (Tanrı) ya da kurucu öteki (Şeytan) aşkınlık boyutunu kaybederek sekülerleşir. Geleneksel toplumlar ve erken dönem modernlik veya Aydınlanma idealleriyle ile tüketim toplumundaki öznellik arasındaki farklılık da bu noktada ortaya çıkar. Önemli öteki, Tanrı'dan ve dinsel kurumlardan devlet ve ulus kurumlarına oradan da piyasa ve tüketim kalıplarına doğru yön değiştirir. Benin sergilenmesi (Twenge, 2009) bir yandan bireyin hiç olmadığı kadar toplumsalın

baskısından kurtulması anlamına gelirken diğer yandan da tüketim sistemine hiç olmadığı kadar bağımlı hâle gelmesi çerçevesinde vuku bulur. Dolayısıyla, hem narsisizmi tetikleyecek mekanizmalar hem de yapılandırılmış ve sınırları oldukça globalleşmiş bir öteki ben üzerinden benliğin inşası ve sergilenimi gerçekleşmektedir. Bu, daha önce vurgulandığı gibi, benin bir öyküye sahip olamadığı modern kent merkezlerinde aynı zamanda iletişim gerçekleşmesi için gerekli bir koşul olarak da sistemin merkezi öğesidir.

Tüketim toplumu belli bir insan tipine odaklandığı ölçüde ilahi olanı sahnenin dışına iter. Bu durum ilişkileri yeni ilahi bir düzlemde ele almayı beraberinde getirirken piyasayı dolayımlayan farklı bir hikâye de karşımıza çıkmaktadır. Baudrillard'ın (2012: 88) deyimiyle:

> "Tanrı'nın mevcut olmadığı bir ortamda, dur durak bilmeden şunu arzulamıyor muyuz: Tesadüfi bu dünyayı bize adanmış bir şeye, seçmeli bir biçime, büyülü bir yakınsamaya dönüştürmek yeniden – mutlu ya da mutsuz olması pek önemli değil; önemli olan, bu erekliliğin bizleri, hep hayal ettiğimiz tuhaf cazibelere dönüştürmesi."

Diğer yandan batılı olmayan toplumlarda tüketim sadece ekonomiye dayalı bir ideoloji veya kapalı evren olmanın ötesine geçerek ideolojilerin kendisi aracılığıyla ifade kurulduğu bir gösterge sistemine, hatta performatif bir düşünme biçimine tekabül eder. Yeğenoğlu'nun (2003: 12) oryantalizm ve sömürgecilikle ilgili analizlerinde farklı bir bağlamda kullandığı Batılılaştırma kavramı, bu noktada gündelik hayatta dinin tüketim eksenindeki yeni konumlanışıyla alakalı olarak bize ufuk açıcı bir okuma imkânı tanımaktadır:

> "Batılılaştırma" olarak adlandırdığım bu kuruluş biçimi, bireylerin kendilerini Batılı olarak tahayyül ettiği özgün tarihsel bir fantezinin tesis edilmesi ile gerçekleşir. Batılı öznenin oluşumu ve tesis edilişinin kurgusal bir özelliği vardır. Ama bu konumun hayali karaktere sahip oluşu onun gerçek olmadığı anlamına gelmez; tersine bu, tâbi kıldığı öznelerin bedenlerini kurması sayesinde maddi sonuçlar üreten bir süreçtir. Özgün bir kimliğin tarihsel olarak işaretlenmesi sürecidir bu… Birey, Batılılaştırma sürecine tâbi kılınması sayesinde ve kendini "Batı" olarak addedilen bir kültüre ait olma fantazisi içinde hayal ederek Batılı hale gelir ve Batılı yapılır. Ancak bu hayali kurgu basitçe kişisel veya bireysel bir edim olmayıp, nesnel ve dışsal olarak işleyen bir süreçtir."

Yukarıdaki tespitler ortak rüya görme pratiği olarak da tanımlanabilecek kolektif fantezinin siyasal modernleşme çerçevesinde modern kimlik ya da benlik üretme boyutuna işaret etmektedir. Ancak bu kolektif fantezi sadece siyasal alanla sınırlı değildir. Tüketim toplumunda kolektif fantezi hem öznenin gündelik hayatın sıradanlığından ve baskısından kurtulmasının bir imkânı olarak hem de kendisini toplumsal bağlamda üretmesinin ve hayal etmesinin bir yolu olarak inşa edilmektedir. Filmler ve reklamlar aracılığıyla inşa edilen imgeler, bireylerin hem bu kolektif âleme katılmaları için bir araç hem de hayali olanın kendisini gerçek dünyada bedenler ve öznellikler üzerinden somutlaştırmasının ve hikâyeleştirmesinin en önemli araçlarıdır. Rosenblatt, Batı'da 1970'lere kadar ideal izleyicinin/takipçinin kadın olarak tahayyül edildiğini, kadınların kendilerini arzunun nesnesi olarak inşa etmeye teşvik edildiklerini ve "dış kılıfın" iç güzelliğin doğrudan istiaresi olarak kabul edildiğini belirmektedir (2005: 9). İdeal izleyici/takipçi kategorisi sonraki süreçte çocukluğun ve erkekliğin tüketim ve arzu nesnesi olarak imgesel şekilde inşa edilecektir. İmgelerin hâkimiyeti ve medya tarafından inşa edilen hayal âleminin kahramanları olarak ünlüler olgusu, oldukça pratik bir amaca matuftur. Bir örnekle açıklamak gerekirse 1990'ların basketbol efsanesi olarak dünya çapında nam salan Michael Jordan, bir imaj ya da özdeşleşecek bir imge olarak oynadığı ya da rol aldığı reklamlar aracılığıyla çok kısa sürede ürünler hakkında tüketicilere verilmek istenen olumlu mesajı aktaracak bir "marka" hâline dönüşmüştür (LaFeber, 2001: 49).

Bu inşa sürecinde bir diğer örnek ise sinemanın kolektif hayal dünyasının sadece Batı için değil tüm dünya sathında inşa edilmesinin en temel araçlarından biri olarak öne çıkmasıdır. Filmler sosyal gerçekliği sadece yansıtmayan aynı zamanda onları kuran seyirlik malzemeler olarak izleyicilerine "görsel gerçeklik olarak dışsallaştırılmış bir fantezi âlemini sunarken aynı zamanda onlara herhangi bir emek harcamadan katılabilecekleri bir dünya" da kurmaktadır. Dolayısıyla, tüketim toplumunun en önemli özelliği tam da bu görselleştirilerek dışsallaştırılmış, bu açıdan da gerçeklik yanılsaması yaratan, dünyayı inşa etme ve yayma ameliyesini gerçekleştirecek kitlesel üretim araçlarına sahip olması ve bunu küre sathında ortak bilinç yaratacak bir şekilde yaymış olmasıdır. Sadece filmler ve reklamlar değil haber kanalları da küreselleşerek bu ortak bilinci inşa etmiştir. Çarpıcı bir örnek olarak CNN'de "Ted Turner yayınlarda 'yabancı' kelimesinin kullanılmasını yasakladı"

çünkü küre sathında faaliyette olan bu televizyon kanalı için "hiçbir şey yabancı olamazdı" (LaFeber, 2001: 9).

Diğer yandan, tüketimin kendisi değil ama tüketim toplumu hem olgusal hem de kavramsal olarak paradoksal bir telmihe sahiptir. Bu paradoksal boyutu en iyi dile getirenlerden biri ise yine oldukça şaşırtıcı bir biçimde finans sektörünün tanınmış bir spekülatörü olan George Soros'tur (LaFeber, 2001: 6): "Bir pazar ekonomisi olabilir ama bir pazar toplumu olamaz." Topluma ancak ve ancak rekabet duygusunu ortak bir amaç çerçevesinde dizginleyen ve bireysel var oluşu aşan bir olgu olarak işaret etmek, insanlık tarihini dikkate aldığımızda, oldukça normal bir tespit gibi gelebilir. Ancak tüketim toplumu tam da "pazar toplumu" biçiminde ortaya çıkar. Peki, buna rağmen bir toplumdan nasıl bahsedebiliriz?

Modern toplumsal alanda tüketim kalıpları içerisinde dinselliğin ortak bir fantezi alanı olarak ortaya çıkması, din söz konusu olduğunda, en açık biçimiyle modanın tesettür formunda inşasının geleneksel örtünme ile modern örtünme arasında ortaya çıkardığı yarıkta gözlemlenebilir. Bu katmanda moda bireyselliğin ve dişiliğin ifadesi olarak seküler alanın dinsel referanslarla iç içe geçtiği dolayısıyla hem farklı bir dinsellik hem de farklı bir sekülerliğin inşa edildiği bir alan olarak öne çıkar.

Bu noktada tüketim toplumu ve din arasında kurulacak bağlantılarda bireysel ve entelektüel/estetik belirlemeleri aşan bir yapısal boyut olduğunu hatırlatmak gerekmektedir. İlk dönem tesettür anlayışı aslında tam şehirlileşmemiş ve ütopyasını yitirmemiş bir anlayışı örnekler. Bu dönemde ise piyasaya uyum sağlamış şehirlileşmiş, bireyselleşerek bağlardan kurutulmuş, kapalı evreninden çıkarak piyasa ve iktidar ilişkileri çerçevesinde muhatap olma ve bulma kaygısıyla inşa edilmiş bir dinî görüntü ve öznellik bulunmaktadır. Bu durum Göle'nin aşağıdaki okuma biçimini oldukça tek yanlı ve ideoloji eksenli hâle getirmektedir.

> "İslamcı kadınlar, taleplerini sistem meselesi olmaktan çıkarıp ve gelecekteki ideal İslami sisteme ertelemekten vazgeçip sorgulamalarının merkezine bugünkü yaşamlarını ve kutsal kurallarla örülmüş erkek-egemen ilişkileri koyarlar. "Narin doğası" ya da "modernizmin haram dünyası" öne sürülerek kadının ev içine kapatılmasının ardında, erkeğin iktidar çarklarının döndüğünü iddia ederler. Böylelikle, toplumsal yaşama katılma özlemlerini dile getirerek İslamcı cemaat içerisindeki cinsler arası iktidar ilişkilerinin sorgulanmasını başlatırlar. İslamcı kadınlar, toplumsal mekânlara çıktıkça, meşruluğunu İslamiyet'e dayandırmış olan kadın-erkek iktidar ilişkilerini sorgulayarak Müslüman kadın kimliğini

> yeniden tanımlamaktadırlar. Feminizme yaptıkları göndermeler, kadınların nesne konumundan özne konumuna geçiş tanımlarına dayanak olmaktadır. İslamcı hareketin simgesi, erkeklerin eşi, çocukların anası olarak tanımlanan diğerine bağımlı kimliklerinden sıyrılarak özne olarak var olmaya çalışmaktadırlar" (Göle, 2011: 166).

Burada hem piyasa ilişkileriyle inşa süreci hem de geleneksel anlamıyla narin olarak kodlanan kadının, aslında yine kentli kadın olduğu; Karadeniz ya da Anadolu'nun tarlada çalışan kadını olmadığı görmezden gelinmektedir. Barbarosoğlu'nun cümleleriyle "2000'li yıllara damgasını vuran asıl husus; 'şık'lık üzerinden kimlik edinmeye çalışan tesettürlü kadınlara, 'kendi ölçüleri'nin gittikçe dar gelmesidir… Onay beklemeyi içselleştirdikçe… 'ötekiler' için giyinmeyi daha fazla önemsemelerine yol açacaktır" (2002: 215–216). Bu noktada daha önce vurgulandığı gibi batı dışı toplumlarda genellikle devlet merkezli kurumsal dönüşüm epistemolojik ve toplumsal dönüşümü önceler. Diğer bir ifadeyle gündelik yaşamı hem görsel hem de iletişimsel düzlemlerde kuran modern ekonomik sistem kendisine uygun etik ve estetik kodları hem modalaştırdığı dindarlık hem de tüketim nesnelerinin artan hâkimiyeti üzerinden inşa etmektedir.

Günümüz toplumlarında "tüketememek derin bir hoşnutsuzluk hâline" sebep olmaktadır (Bocock, 1997: 114). Tüketememek sadece arzu nesnesini elde edememekle ilgili bir rahatsızlık yaratmaz toplumsal alanda öznenin konumunu yitirmesine de sebep olur. Dini yaşami zihniyet ve pratik açısından bu durum oldukça önemli bir soruna işaret etmektedir. Ellul'un altını çizdiği gibi görselliğin ve imajların hâkimiyeti altında temel özellikleri itibarıyla eskisiyle aynı ancak yöneldiği nesneler açısından oldukça farklı olan "yeni bir putperestlik ve putlara tapınma doğmuştur" (1998: 290). Yeni putperestliğin temel özelliği bir yandan "imajları yoluyla makineleri" (Ellul, 1998: 290) hayatın merkezine yerleştirmesi diğer yandan görselliğin ve imajın yiyi yaşam idealini kendi içinde tüketerek kapalı devre bir sistem olarak teknolojinin egemenliğidir.

3.1.3. Ölüm: Büyük Hatırlatıcıdan Büyük Unutmaya

> "Sembolik evren, bireysel varoluşun sınırlarını aşmak ve bireyin ölümüne bir anlam bahşetmek suretiyle insanları, selefleriyle ve halefleriyle anlamlı bir bütün

içinde birleştirir. Artık bir toplumun her üyesi, kendisini doğumundan önce var olan ve ölümünden sonra da var olacak anlamlı bir evrene ait olduğunu düşünebilir" (Berger ve Luckmann, 2008: 150).

Çanlar Kimin için Çalıyor ve **Öğleden Sonra Ölüm** kitaplarının yazarı Ernest Hemingway'e bir okuyucusu kişisel tercihinin mutlu biten hikâyelerden yana olduğunu söyler. Hemingway bunun üzerine şöyle cevap verir: "Hanımefendi, aslında tüm hikâyeler, eğer tamamına erdirilecek olsaydı, ölümle sonuçlanırdı. Sizi bu gerçekten uzak tutmaya çalışanlar, gerçek anlamda hikâye anlatıcısı değildir (Hemingway, 2002: 158). Hemingway'in bir okuyucusuyla olan bu diyalogu bize sekülerliğin ortaya çıkışı, gündelik hayatın ana yatağı oluşu ve böylece modern toplumsallığın form ve içeriğini tayin etmesi noktasında oldukça işe yarayacak bir analoji kurma imkânı tanımaktadır. Hikâyelerin nihayetinde ölümle sonuçlandığı gerçeğini paranteze alma veya mutlu sonla biten hikâyelerin okuyucular açısından daha tercih edilir oluşu, modern toplumsal tahayyül dünyası ile ilgili olduğu kadar modern kurumsallaşma ve meşruiyet biçimleri ile de alakalı olmak üzere üç temel gerçeğin altını çizmemizi gerektirmektedir. Bunlardan ilki modern zamanlarda ölüm olgusunun ontolojik bakımdan *kötü* kabul edilmesidir. İkincisi, tam da bu kötülük kaynağının varlığından dolayı ölüm düşüncesinden kaçacak veya onu *ehlileştirebilecek* (Bauman, 2001) ara mekanizmaların gerek kurumsal gerekse söylemsel düzeyde makro ve mikro ölçekte inşa edilmesidir. Üçüncüsü ise gündelik hayatın temel yapı ve anlamının veya Appadurai'nin (1996) kavramsallaştırdığı biçimiyle *teori öncesi* zihniyet kalıplarının modernleştirici kurumların ve aktörlerin tüm iddialarına ve projelerine rağmen rasyonellikten/bilinçlilik hâlinden ziyade arzuya veya irrasyonelliğe/bilinç dışılığa dayalı olarak inşa edilmesi ve buna uygun olarak üretilen özne tipinin tüketim toplumlarındaki ideal tip olmasıdır.

Her sistem kendi özne tipini insan psikolojisini şekillendirecek kurumlar, dolayısıyla toplumsallaşma biçimleri inşa ederek ortaya çıkartır. Bu yönüyle de bu özne, hem rasyonelliğin geçerli forumunu temsil eder hem de toplumsal denetimi mümkün kılan bir bastırma/kaçınma ve kışkırtma/arzulama düzeneği ile inşa edilir. Kışkırtma/arzulama ve bastırma/kaçınma tabirleri bu noktada arzulanması gerekenle korkulması ve kaçınılması gereken şeylerin ne olduğuyla alakalı olarak geniş ölçekli toplumsallaşma biçimlerini ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Ölüm ve acı bu

eksende modernitenin gerek rasyonel olarak gerekse tüketim dünyasının çeşitli kurumsal ve söylemsel düzlemlerde rasyonel olmayan yollarla görünmez kıldığı temel insani ve toplumsal olgulardır. Din, modern dönemde bu noktada insani yaratının ve öznelliğin bastırılma mekanizması olarak kurgulanırken aynı zamanda geride bırakılması gereken bir patoloji olarak da yaftalanmıştır. Dolayısıyla dinlerin toplumsal noktada en temel fonksiyonlarından olan ölüm ve acının değişen anlamı ve toplumsal ilişkilerdeki konumu dinin de konumunu doğrudan etkilemektedir. Din, kendileri aracılığıyla inşa olunduğu ve inşa ettiği süreklilik sağlayan kurumları aracılığıyla *"kurucu nitelikteki bastırmalarını"* (Benslama, 2005:13) inşa eder. Bu eksende bakıldığında klasik anlamıyla dinî değerlerin modern tüketim anlayışına çok da uygun olmadığı ve bu yanıyla da dini bastırdığı, ya da arzulanır olarak inşa ettiği değerlerin tersine çevrildiğini belirtilmelidir. Bu, iki düzeyde gerçekleşir: ya dinî dışlayan seküler bir bilinçle ya da dinin yeni bir ifadesiyle mümkün hâle gelir. Benslama'nın ifadesiyle: "İslâmî toplumlarda geleneksel özneden farklılaşan ve bilinç alanını aşmış bir tarihsel hareketlilik içine atılan bir öznenin ortaya çıkışıdır bu." (2005: 14).

Sosyalleşme aracı ve mekânı olarak pazarların tarih boyunca önemli merkezler oldukları hatta kültürler arası etkileşimin de buralarda gerçekleştiği yadsınamaz bir gerçekliktir. Ancak teorik ve pratik düzlemde pazar, kültür üretiminin yegâne odağı olmaktan uzaktır. Pazar öncesinde ve sonrası farklı bir serüvenin olduğu unutulmamalıdır. Anlamın oluşturulduğu, tartışıldığı ve sosyalleştiği yerler, genelde dinî cemaatler ve dinî merkezlerdir. Dolayısıyla modern zamanlarda piyasa veya pazarın artan hâkimiyetini bu eksende ele almak gerekmektedir. Bu paralelde yukarıdaki itiraz temel eleştiri noktasını kaçırmaktadır. Esas olan tüm bir hayatın metalaştırılması ancak bunu yapan mekanizmanın doğallaştırılarak ve denetim dışına çıkartılarak şeyleştirilmesidir. Bu farklı bilme ve pratik tarzları yanında "gösteri toplumu" (Debord, 1996) sayesinde mümkün hâle gelir.

Diğer yandan tüketim toplumları her şeyden evvel piyasa denetiminin ve gözetiminin hayatın tüm alanlarını, özellikle de gerçekliğinden şüphe duymadığımız ön-teorik ve ön-entelektüel dünyamızı, teşkil eden pratiklerimizin inşa edildiği gündelik hayatı oluşturma sürecidir. Bu durum modern siyaset teorilerinin ve modern toplumsal tahayyülün önemli kabullerinden birini sarsan bir durum ortaya

çıkarmaktadır. Rasyonel, otonom ve hür olduğu kabul edilen modern birey irrasyonel, bağımlı ve denetim altındadır. Artan teknolojik imkânlar neticesinde modern toplum sadece tüketim toplumu olarak değil aynı zaman da "gözetim toplumu" (Andrejevic, 2012; Bauman ve Lyon, 2013) olarak da adlandırılmaktadır.

Tüketim toplumu, gözetimin akışkan hale gelerek piyasanın denetimi altına girdiği bir toplum olarak aynı zamanda Alev Alatlı'nın (2007: 137) kavramsallaştırmasını ödünç alarak belirtecek olursak, "celbedilmiş/çağrılmış afazinin" egemenliği altında total bir anlam yitimi olmasa da anlam ile ilgili klasik açıklama biçimlerinin –felsefi veya teolojik form ve içerikler fark etmeksizin– rafa kaldıran bir görünüm arz eder. Celbedilmiş afazinin üretimi ve toplumsallaşması ütopik modernliğin ilerlemeci tarih mitinin farklı bir biçimiyle ortaya çıkar. Tarih ya da hafıza piyasa ekseninde üretilerek toplumsal alanda dolaşıma sokulur. Hafızanın piyasayı dolayımladığı bu toplumsal yapı içinde nostalji, politik alan dışında ekonomik alan tarafından da egemenlik altına alınır. Goff (akt. Connerton, 2009:2) hafızanın tüketim toplumunda en çok satan metalardan biri haline geldiğini ancak geçmiş ya da daha eski zamanların nostalji tacirleri tarafından sömürülmesinden dolayı bu durumun bir çeşit toplumsal amnezi olduğunu savunmaktadır.

Benzer bir biçimde ancak farklı bir bağlamda tüketim dünyasının bir hafızasızlık yarattığı ile ilgili Connerton (2009: 52–54) Marx'a atıfla belirttiği gibi tüketim amaçlı nesneleri satın almak, hediye alışverişinde bulunmak temel işlevselliği bir tür kültürel unutma olan emtia ticaretine katılmaktır. Bu ticarete katılmak bireyin kendisini kısıtlayan ve sorumluluk yükleyen hafıza zincirini ve hafızanın taşıyıcısı olan kurumsal yapının dışına çıkmasıyla mümkün hale gelir. Bu durum gerek genel olarak modernliğin özelde ise tüketim sisteminin ilerleme mitosunu farklı biçimlerde ancak aynı doğrultuda geleneği ve geçmişi paranteze alma ve aşma noktasındaki ortaklıklarında açığa çıkar. Bu durum geleneksel toplumlardan farklı olarak geçmiş nesillerin aynı zamanda arkaik ve çocuksu ya da demode olarak algılanmaları sonucunu doğurur.

Modern dünyada din bakımından karşılaşılan ve Müslümanların da dâhil oldukları en temel sorun alanlarından birisi de anlamın belirsizleşerek çoğalması ve sürekli ötelenmesi ya da insani düzlemde çoğullaşırken hakikat olma boyutuyla imhasıdır. Bunu mümkün kılan şey ise hafızanın vekil kurumunun ve kurucusunun

piyasa olmasıdır. Benslama'nın şaşkınlığı, teknik ve bilim sebebiyle dünyanın kendisinin bir anlam kaynağına yani kapalı bir sistem içinde *kendinde anlamı olan bir dünyaya* dönüşmesinden kaynaklanır. Anlamın biricik kaynağı Tanrı olmaktan çıkıp dünya kendi anlamını üretmeye başlar. Dahası bu anlamın tanımlanabilir bir varış yeri de artık yoktur; nereye dayandığı bilinmeyen anlam, hiçbir yere varmaz ve geri dönüşsüz biçimde boşalır. Benslama, ölümle ilişkinin yanında ölüm dürtüsünün etkililiğinin de tarihsel olarak dönüştüğü fikrini konu edinir. Dini örgütlenmede ölüm, anlamı Öteki'ne yönelterek sembolik düzen içinde içerilmiş kalırken dünyanın kendi kendisinin anlamı olduğu durumda ölüm, her türlü sembolik etkinin dışında kalır; hiçbir yönelim göstermez, hiçbir başkalığın hizmetinde değildir. Ölüm'ün tahripkârlığı yalnızca yaşamı ortadan kaldırmaktan değil insanın yaratıcısının aynası gibi olduğu, geleneğin ortaya attığı ayrımsal etik niteliklerin köklen sahipsiz kılınmasından [**diproprialion**] da kaynaklanır. Kısacası, bu dünyada ölüm, ölüm değildir; tıpkı insanın artık dünyadan kendisininkinden başka yüz yansıtmaması gibi (Benslama, 2005: 83–84). Benzer bir şekilde Ritzer, "yaşam sürecine sıkı sıkıya yerleşen *McDonaldlaştırma'*nın, mümkün olan yerlerde yaşamın hem başlangıcını hem de sonunu –doğum ve ölüm– içerecek şekilde her iki yönde dışa doğru yayıldığını" dile getirmektedir. Ritzer "toplumsal düzenin temel yasasının... yaşamın ve ölümün sürekli denetimi" olduğunu; sürecin, ilk bakışta mutlak sınırlarıymış gibi "doğum öncesi" ve "ölüm sonrası" denebilecek dönemlerin ötesine geçtiğini belirtmektedir (2011: 234). *McDonaltlaştırma* modern bürokratik/iktisadi yapının rasyonelliğinin ve işleyişinin hayatın tamamını kuşatmasına ve onları yeniden kurmasına tekabül etmektedir. Ölüm söz konusu olduğunda bu husus Ritzer'in okuma biçiminde rasyonelliğin katlanılamayan bir belirsizlik durumu olan ölümü aşağıdaki biçimde yeniden inşa etmesine sebep olmuştur:

> "Benzer bir öngörülemezlik dizisi ölüm için de söz konusudur: (i) iyileşme umudu yoksa mekanik araçlarla bir kişiyi yaşatmaya devam etmenin gerekip gerekmediği; (ii) bu çabalarda ne kadar ileri gidileceği; (iii) ölme hakkı olup olmadığı (iv) birinin gerçekten öldüğünün nasıl anlaşılacağı ya da buna nasıl karar verileceği; (v) ölüm olduğu zaman hangi törenlerin gerektiği ve (vi) cesedin ortadan nasıl kaldırılacağı. McDonaldlaştırmayla birlikte doğum ve ölümle ilgili öngörülemezlikler, belirsizlikler ve kaygılar tam olarak yok edilemese bile azaltılabilir. Ama sonunda bu çabalar da sınırlıdır ve birçok durumda bunlara tümüyle karşı çıkılabilir. Doktor Sherwin Nuland, ölümle ilgili şunları söylüyor;

> doğumla ilgili de benzer şeyler söylenebilir: "Her yaşam kendisinden önceki diğer yaşamlardan farklıdır; her ölüm de farklıdır. Her birimizin benzersizliği ölme biçimimize kadar uzanır" (Ritzer, 2011: 235–236).

Sosyal bilimler, daha önce de vurgulandığı gibi, geleneksel toplumlarda teolojinin gördüğü işlevi görmeye taliptir. Bu işlev de hakikatin bilgisi ve buna dayalı olarak iyi yaşamla ilgili pratiklerin inşasıdır. Sosyal bilimlerin ortaya çıktığı koşullarla alakalı bu ideal, modernliğin bütünlüklü yapısının ve hakikat merkezli söylem inşasının postmodernlikle birlikte dağılmasıyla, gündelik hayatımızda çok da farkında olmasak da etik ve estetik yaşantımıza yön veren "anlam sorununu" gündeme getirmiştir. Werner Weidenfeld, bu krizi Berger ve Luckmann'ın kitabına yazdığı ön sözde şu şekilde ifade etmektedirler:

> "Kültürel yönelimle ilgili sorular, modern toplumun en hayati sorunları arasında yer alır. Zira bireyselcilik ve çoğulculuk, bireylerin kendi yaşamlarına rehberlik edecek standartları ve değerleri tayin etme konusunda gittikçe daha fazla zorlukla karşılaşmalarıyla sonuçlanmaktadır. Bireyler, tercih yapma ve karar alma zorunluluğuyla sınırlanmış konum içerisinde bir yön bulabilmek için bu değerlere ihtiyaç duymaktadırlar." (Berger ve Luckmann, 1995: 5)

Berger ve Luckmann, anlam krizinin doğasında modern toplumların iki temel karakteristiği olan çoğulculuğun ve bireyciliğin olduğunun altını çizmektedirler. Onlara göre çoğulculuk geleneksel toplumlarda dinin ve dinî kurumların üstlendiği üst anlam inşa etme görevinin sonunu getirmiş ancak bunun yerine başka bir aracı kurumda ihdas edilememiştir. Dolaysıyla, belirsizliklerle dolu bir dünya ortaya çıkmış ve modern insanlar derin bir anlam krizi girdabına düşmüştür. Ancak bu tespitler bize modernliğin ileri bir safhası olarak okumamız gereken postmodern toplumlarda, tüketim sistemi hâkimiyeti altında bireylerin nasıl ve ne türden bir etik ve estetik âlemde hayatlarını sürdürdükleri ile ilgili çok fazla şey anlatmamaktadır.

Lyotard, Berger ve Luckmann'a benzer bir tespite bulunmakta ve modern dönemlerde karşılaşılan temel krizin kurumların anlamlı ve sürekli bir dilsel yapı inşa etmekteki başarısızlıklarından kaynaklandığını belirtmektedir. Lyotard'ın bu tespitine hak verecek olursak parçalı bir toplumda yaşadığımız sonucundan daha büyük bir problem olarak antagonist bir toplumda ve dünyada yaşadığımız gerçeğini kabul etmek zorunda kalırız. O halde antagonist ve parçalı bir dünyada insanlar yaşamlarını

nasıl devam ettirir ve ortak referans çerçevesi olmadan iletişiminin en azından minimum seviyede de olsa gerçekleşmesi nasıl mümkündür? Bu noktada Lyotard'ın tespiti genel hatlarıyla anlam kazanırken aynı zamanda sorunlu hâle gelmektedir. İletişimin minimum seviyede de olsa devam etmesi ancak ortak etik, estetik, politik kodlarla mümkündür. O hâlde bu kodların, geleneksel dönemde ve modernliğin ilk dönemlerinde olduğu gibi homojen, kapsayıcı ve derinlikli olmaktan çıkmasına rağmen hâlâ ve yine bir yerlerde mevcudiyetini devam ettirmesi gerekmektedir. İşte bu ortak dünyanın inşası modernliğin rasyonellik vurgularının ötesinde bir yerlerde olan ve kendi işleyişi noktasında oldukça rasyonel olmasına rağmen tezahür etme biçimleri noktasında kışkırtılmış ve yapılandırılmış arzuya dayalı, dolayısıyla *irrasyonel* ya da *rasyonel ötesi* olan tüketim toplumu ekseninde aranmalıdır.

Bu noktada anlamın temel olarak ölüm eksenli inşa edildiği geleneksel toplumlarda ve özellikle de İslam'da anlam, sonsuza uzanan belli bir belirsizlik ve kontrol edilemezlik çerçevesinde inşa edilir. Bu kontrol edilemezlik bireyin hakikati kendi arzusunun ötesinde aramasına sebep olur. Bu noktada da ölüm toplumsal ve teolojik olarak en büyük hatırlatıcı olarak inşa edilir. Modernlikle birlikte resim terse döner; yapılandırılmış bir unutma içinde ölüm; paranteze alınması, saklanması, kontrol edilmesi gereken bir büyük kötülük olarak inşa edilir. Bu noktada reklam, sinema endüstrisi ekseninde tıbbın da yardımını alan tüketim sistemi ölümü hayatın nihai durağı olarak değil; hayatın dışına itilen bir kötülük sorunu olarak inşa eder. Baudrillard (1993: 180) bu durumu ifade etmek üzere şöyle der:

> "Ölümü ne pahasına olursa olsun verimlileştirmek, cilalamak, dondurmak ya da uygun koşullara getirmek için makyaj yapın, 'tasarımlayın', pislik, cinsiyet, bakteriyolojik ya da radyoaktif gibi aynı dur durak bilmezlikle peşinden koşun. Ölümün makyajı... uluslararası pazarlamanın en saf yasalarına göre tasarlanır."

Modern zamanlarda ölüm, temel olarak üç çerçevede ele alınabilecek bir olgu olarak karşımıza çıkar:

1. Geleneksel dinlerin bireysel ahlaki sorumluluk dahilinde Tanrı'nın ya da aşkın alemin merkezde olduğu dünya hayatının devamı ve anlamlandırıcısı olarak ölüm.
2. Modernliğin ekonomi, ulus ve tıp ekseninde inşa ettiği rasyonelleştirilmiş ölüm.

3. Postmodern toplumun veya tüketim toplumunun inşa ettiği, görünmez kılınan ölüm ya da **show must go on** kültüründe ehlileştirilmiş ölüm.

Dinin anlam dünyası, ölçülemeyecek kadar uzak olan bir geçmişin somut bir zamanda ve mekânda somutlaşmış olarak ortaya çıkması ve bunun sürekli olarak hatırlanmasından oluşmaktadır. Philippe Ariés'e göre ölüm büyük ölçüde aşkın referans noktasına sahip bireysel bir yolculuk olmaktan çıkartılarak tıbbileştirilmekte ve böylece bir hastalık olarak inşa edilmektedir. Ölüm geleneksel dinlerin işaret ettiği gibi büyük bir anlama sahip olmayan bir tıbbi durum olarak toplumsal alandan yalıtılarak görünmez kılınmaktadır. Bu görünmez kılınma ve uzaklaştırma girişimi sadece ölüyü değil aynı zamanda ölünün geride bıraktıklarını da kapsamaktadır. Ölümle birlikte matem de gündelik hayatı ve bireylerin içine konumlandıkları, ürettikleri ve üretildikleri toplumsal yapıları sarsmayacak ya da verimliliği ve kontrolü kaybettirmeyecek şekilde olmalıdır. Onun ifadesiyle:

> "Tıptaki ilerlemeler olmasaydı, ailevi duygunun baskısı ölümü bu kadar hızlı ve bu kadar iyi gizlemeye kuşkusuz yeterli olmazdı. Tıptaki gerçek kazanımlar sayesindedir ki insanın bilincinde ölümün yerine hastalık konabilmiştir… Modern toplumun, insanı kendi ölümünden nasıl mahrum bıraktığını ve bu hakkı ona sadece yaşayanları rahatsız edecek şekilde kullanmaması şartıyla geri verdiğini gördük. Buna karşılık, yaşayanlara da diğerlerinin ölümü karşısında duygularına kapılmalarını yasaklıyor, ölüler için ne ağlamalarına ne de üzüntülerini göstermelerine izin veriyor" (Ariés, 2015: 205–206).

Ariés'in analizleri ileri derecede modernleşmiş toplumlarla ilgili olmasına rağmen modernliğin yapısal koşullarından dolayı modernleşme yolunda olan toplumların ne türden bir hikâyeyle karşı karşıya kalacaklarını göstermesi noktasında öğreticidir. Diğer yandan burada söz konusu olan ölüm, hayatın normal akışı içinde karşılaşılabilecek bir ölümdür. Beklenmedik ölüm biçimleri, örneğin uçak kazası veya ulusal kimliği onurlandıran veya zedeleyici ölümler, örneğin terör saldırıları veya savaşlarda ölen askerler gibi örneklerde kolektif kimliği inşa eden hususlar ya da kitlesel olarak şok yaratacak toplumsal ölümler bu tespitlerin dışına çıkmamızı gerektirmektedir. Burada matemin bastırılmasından veya yasaklanmasından ziyade kışkırtılması ancak bunun yapılandırılmış ve denetlenebilir bir ölüm söylemi üzerinden gerçekleştirilmesi söz konusudur. Burada hem medya hem de kamu entelektüelleri üzerinden ölümün kontrol dışı olan yüzü kontrol edilebilir bir anlam

sahasına çekilerek yeniden kontrol edilebilir hâle getirilmektedir. Ancak bu ölümün ve matemin bastırılması ya da uzaklaştırılması biçiminde değil tam tersine bir gösteri ve ulusal retorik malzemesi olarak inşası yoluyla gerçekleşmektedir. Böylece ölüm ilahi bağdan ve zaman-mekân ötesi bir yolculuk olmaktan çıkarılmaktadır. Tüketim sisteminin total bir sistem olduğu düşünüldüğünde bu noktada üretilen ve tüketime sunulan şey bizzat ölümün kendisidir. Bu ölümün görünmez kılınmasını farklı bir biçimde sağlar ancak sonuç olarak sekülerleştirilmeye devam edilir. O hâlde ölüm, bir tasarım olarak ilahi bağlardan koparılarak sistemin kendisini tahkim ettiği bir olgu olarak yeniden üretilmiştir. O bir hatırlatıcı olmaktan çıkarılarak tarih boyunca sahip olduğu anlamını kaybetmiştir.

Ölüm olgusu hem genel boyutuyla hayatın hem de yaşam safhalarının anlamlandırılması çabası olarak teodise formunda dinlerin toplumsal varlıklarını devam ettirmelerinin en temel sebeplerinden birisidir. Bauman (1992) modernitenin en büyük başarılarından birinin ölümü görünmez kılmak ve tıbbi bir uzmanlık bilgisi hâline dönüştürmekte yattığını savunmaktadır. Tüketim toplumu ölümü unutmak ya da paranteze almak üzerinden kendisini tahkim ettiği ölçüde rasyonel temellere dayalı modernliğin mirasçısı ve doğal halefi olarak okunmalıdır. İslam'ın ikinci Halifesi Ömer'in sakallarına ak düşmesi ölümün kendisini göstermesi olarak yorumlayan dinî bilinç ve öznellik ile sağlıklı yaşlanmak ve yaşlılığın etkilerini en aza indirgemek arasındaki fark basit bir retorik farkı olmanın ötesinde yeni bir ölüm bilinci dolayısıyla farklı bir öznelliğe işaret eder. Castells (2006: 599) ölümlerin gittikçe aratan bir oranda hastanede steril bir ortamda gerçekleştiğini, "ölümün tıbbileştirilmesi" veya "cesetlerin sosyal ve duygusal çevrelerinden uzaklaştırılması" sürecinin yaşandığını ifade etmektedir.

> "Toplumlarımızda teknolojik hırsın bir ifadesi olan, geçiciliğe alkış tutmamızla da aynı çizgide yer alan baskın eğilim, ölümü hayattan silmek ya da medyada tekrar tekrar göstererek anlamsız hâle getirmektir. Gösterilen ölümler hep bir başkasının ölümüdür; böylece bizim ölümümüz beklenmeyenin yarattığı şaşkınlıkla karşılanır. Ölümü haytan silerek bu inancın uzun sürmesini sağlayacak teknolojik sistemi yaratarak hayatımız süresince ebediyeti inşa ediyoruz. Böylece ışığın kuşattığı o kısa an dışında ebedileşiyoruz" (Castells, 2006: 600).

Castells'e (2006: 19) göre dine sığınmak, dinde teselli bulmak toplumların ve böyle bir oluşum varsa eğer, insan doğasının bir özelliğidir. Ölüm korkusu, hayatın acıları, Tanrı'nın ifadesi hangi biçimde olursa olsun, insanlar hayata devam edebilsinler diye Tanrı'ya inancı gerektirir. Hatta bizim dışımızda Tanrı'nın evsiz olduğunu söyler. Diğer yandan, tüketim toplumunda dinin tesellisinden ve anlamlandırmasından büyük ölçüde azade kılınan ölüm olgusuna benezr bir biçimde acının anlamsızlığı da öne çıkartılmakta ve tüketim toplumunun temel bilinci kılınmaktadır:

> "Tüketim kültürü; acı çekme ethosunu, günahı reddettiği gibi ve aynı gerekçeyle reddeder. Bu "sağlıklı" bir şey değildir. Oysa hiç bir tinsel yol belli bir oranda acı çekmeyi kabul etmekten kaçınamaz; şiddetsizlik kendini politik dönüşüm sürecinde, acı çekmeyi kabul etmek olarak tanımlar. Bu tür bir acı çekme kendi içinde bir amaç değildir (bu mazoşizm demektir); yalnızca bir araç da değildir. Acı çekme kişinin, yaşayan varlığı kuşatan tahakkümün tortusu olarak, zaten orada bulduğu bir şeydir" (Kovel, 1994: 180).

Hastalık, acı ve ölüm algılaması ve pratikleri ile ilgili değişimler sekülerleşmenin hem bilimsel-teknolojik alanla ilişkisini açık etmektedir hem de gündelik hayata bakan boyutuyla sekülerleşmeyi mümkün kılan semantik dönüşüme işaret etmektedir. Conforti'nin Hıristiyan gelenek ve ölüm tecrübesi ile ilgili kaydettiği noktalar ilk ya da asli günah doktrini paranteze alınırsa form olarak dinlerin acı, ölüm ve hastalıkla ilgili genel yaklaşımlarını örneklemektedir. "Hıristiyanlıkta hastalık kişinin sınanması olarak görülür; hatta bazı uç örneklerde şehit olmaya benzetilir" (Conforti, 2014: 483). Bu bağlamda dini dünya görüşünün hastalık ve acı ekseninde dönüşümesi üç temel açıdan tıbbi alandaki değişikliklere bağlı olarak biçimlenir (Conforti, 2014: 485):

1. Hastalığın metafizik tanımı (Doğa karşısında Tanrı gibi veya buna bağlı olarak ceza, arındırma ya da rastlantısal bir sonuç olması gibi)
2. Hastalığın kapsamı (Neyin hastalık sayılıp sayılmayacağı ve bununla ilgili toplumsal yaptırımların ne olacağı tarihsel süreçte değişir.)
3. Hastalıkla ilgili teknikler (Mental rahatsızlıklar için psikyatrist mi din adamı mı devreye girmeli?)

Hastalığın anlamı ve ona karşı gösterilecek tavır daha önce işaret edilen hayatın tıbbileşmesi sürecine paralel bir seyir izleyerek sekülerleşir. Modern toplumlarda dinsel geleneklerde olduğunun aksine sabır bir erdem olmaktan çıkar ya da sabır gösterilmesi gereken durumlar tinsel olanın merkeziliğinden kurtularak tensel olana doğru kayar. Örneğin İslam'da oruç ibadetinin amacı kişinin kendisini dolayısıyla bu dünyayla bağ kurmasının başat aracı olan nefsini kontrol etmesiyken bedeni merkeze alan bir tür riyazet ya da çilecilik olan diyet bedenin sağlıklı olmasını içerdiği kadar bedenle özdeşleşen öznenin toplumsal alandaki gösterim değerini de gözetir. Bu çerçevede acı ilahi boyutlarından soyutlanarak sosyo-ekonomik sistemin doğrudan ya da dolaylı bir hatası olarak kabul edilir ve acı bir yandan toplumsal bir kötülük diğer yandan ise tıbbi bir durum olarak anlaşılır. Böylesi bir toplumsal yapıda acı bir yandan tıbbileşirken diğer yandan sosyal reformun konusu haline gelerek aşkınlık boyutunu kaybeder. Illich'in ifadesi ile böylece toplum bir yandan acı üzerinde denetim sahibi olan bir "profesyonel hükmü" kabul edip onaylarken diğer yandan geleneksel dini değerlerden olan merhamet ya da "şefkat modası geçmiş bir erdem" olarak kabul edilir (Illich, 2011a: 92). Hayatın tıp endüstrisinin kontrolü altına girmesi sadece acı ile ilgili geleneksel ya da dini değer ve erdemleri dönüştürmekle kalmaz aynı zamanda ölümle ilgili olarak da hastanenin merkezde olduğu bir çerçevede "tıbbın kişiliksiz ritüelleri insanoğlu için yapay bir birlik yaratarak" (Illich, 2011a: 133) hem var olan toplumsallıktaki eşitsizlikleri örter hem de ölümün bio-kimyasal ya da rastlantısal doğal bir duruma dönüşmesine sebep olur. Ölüm ilahi aleme işaret eden ve sıradan olanı kesintiye uğratan büyük hatırlatıcı olmaktan çıkarak teknik bir soruna dönüşür. Diğer yandan, modern tıbbın ölümü yeneceği ile ilgili popüler erken dönem algı ve Bauman'ın (1992) belirttiği gibi tıbbın yeni görevi aslında hazzın uzatılması olarak belirginlik kazanır. Haz bir endüstri hâline dönerken tıbbın gösteri toplumundaki hâkimiyetine de kapı aralar (Estetik cerrahi bu noktada önemli bir duraktır.). Hayat tıbbileştirilirken tıp da estetize edilir; reklamlar ile tüketim sisteminin bir parçası hâline gelir. Ayrıca "kişiliksizleştirilmiş bakım" Weber'in *rasyonelleşme-bürokratikleşme* ve *dünyanın büyüsünü yitirmesi* kavramlarıyla ifade ettiği sekülerleşme sürecinin farklı bir biçimidir.

Ölümün unutturulması ölümün tıbbileştirilmesi yanında yaşlılığın emeklilik sistemi üzerinde anlam kaybına uğratılarak hayatın sonunda boş ve keyifli zaman

olarak yeniden kurgulanması olarak da tezahür eder. Yaşlılık dinî anlayıştaki ilahi olarak vaat edilen sona yakınlık değil; eğer iyi bir kariyer yapıp imkânları geniş bir emeklilik sitemi satın adıysanız neredeyse Veblen'in kullandığı anlamda bir **leissure time** ya da boş zaman aktivitesi olarak çalışma sistemi sonunda sizi bekleyen cennet olarak vaat edilir. Yani sadece ölüm, hayatın dışında itilmez ve görünmez kılınmaz aynı zamanda hem anı yaşmakla ilgili ödüller hem de hayatın sonundaki büyük ödül sekülerleştirilir. Dindarların banka sistemi ve bağlı kuruluşlar aracılığıyla emeklilik idealini inşa etmeleri, onların tüketim sistemi içerisinde ödül-ceza diyalektiğini inşa etmelerine paralel bir yol izler.

Ölümün ehlileştirilmesinin bir diğer yolu hem yaşlılık hem de muhtaçlık anlatısı dâhilinde bir *pazar* oluşturan sigorta şirketlerinin varlığıdır. Sigortalar kadere ve yaratıcıya olan güvenin yerine rasyonelleştirilmiş prosedürleri ve kapitalist işleyişin yarattığı güven yanılsamasını ikame ederler. Odih hayat sigortası başta olmak üzere sigortacılığın toplumsal alanı kuşatmasında reklamların sigortayı ahlaki bir bağlama oturtmalarının oldukça etkili olduğunu belirtmektedir (Odih, 2007: 65). Reklamcılık iletişiminde sigortanın topluma pazarlanmasının erken safhasında seküler bir terminolojiden ziyade dinî, ahlaki ve toplumsal ideallerle bezenmiş iyimser bir tavır tercih edilmiştir (Lubove, 1981'den akt.: Odih, 2007: 65). Reklam verenlerin eşzamanlı olarak alternatif ve ihtiyatlı bir şekilde iletişim kurma eğilimi, hayat sigortası şirketlerinin işletmelerini baskın kültürel değerlerle bağlama arzusunu yansıtmaktadır (Clark, 2002'den akt.: Odih, 2007: 65). Zelizer bu çerçevede Amerika Birleşik Devletleri'yle ilgili olarak farklı bir boyuta işaret etmektedir. 1840'lardan önce Birleşik Devletler'deki toplumsal ve kültürel değerlerin, hayat sigortasının ideolojik mantığına aykırı olduğunu ispatlayan kültürel bir argüman sunmaktadır. En temel ve en önemli kültürel engel insan hayatının kutsal ve paha biçilmez olduğunu kabul eden dini yorumdan kaynaklanmaktadır. Bu toplumsal değer, insan hayatını fiyatlandırma mantığıyla ahlaki ve dinsel bir gerginlik yaratmakta; hayat sigortası yaptırmak "kirli para" için kumar oynamak şeklinde görülmektedir. Ancak 1840'lardan sonra, kültürel bağlamda yaşanan değişiklikler halkı, hayat sigortasını benimsemeye daha açık hale geitrmiştir. Risk yönetiminde yeni bir form olarak sigorta, kabul görmeye başlamıştır. Ölümün ekonomik değerinin tanınması; halkı, "iyi ölüm" ve "sorumlu ölüm" kavramlarıyla ilişkilendiren sigortacıların retorik söylemine

açık olmaya yöneltmiştir (Zelizer, 1979: 34–39). Ölüm bu çerçevede öte dünyaya açılan bir kapı olma anlamını yitirerek bu dünyaya ait iktisadi bir sorun olarak yeniden üretilmiştir. Amerika Birleşik Devletleri'nde yaşanan bu dönüşüm günümüz dünyasında küre sathında sigortacılık faaliyetlerinin aldığı yaygın hal düşünüldüğünde ölüm ve öte hayat düşüncesiyle birlikte toplumsal dayanışma ve geleneksel ahlaki kodların dönüşmesinin en temel göstergelerinden biridir. Sigorta şirketlerinin söylemlerinde, iktisadi açıdan işleyişlerinde ve toplumsal alanda yaşanan dönüşüm; hem sekülerleşme teorisindeki kurumsal farklılaşma olarak dinin hegemonik rolünü kaybetmesi boyutuyla hem de ölüm, hastalık ve dayanışma ile ilgili toplumsal algılamayı dönüştürmesi itibarıyla tüketim toplumunun inşası ve reklamcılık olgusu bağlamında yapılan çalışmalarda çokça ele alınmasa da sekülerleşmenin temel hayat kaygıları bağlamında kurulmasının en önemli boyutlarından birisini oluşturmaktadır.

Tüketim toplumunun bir diğer temel karakteristiği tüm bilginin de meta haline dönüştürülmesiyle birlikte cehaletin[46] bilinçli bir tercih olarak sunulması ve bu açıdan da isteğe dayalı cehaletin sistemin ayrılmaz bir parçası haline getirilmesidir. Daha önce de vurgulandığı gibi tüketim toplumu kendisine has dünyasını sadece reklamlar aracılığı ile inşa etmez aynı zamanda nesneler dünyası ile ilgili artan miktarda bilgiyi de sürekli olarak üreterek bireylerin yeni hafıza biçimleri ve bilgi kategorilerine sahip olmasını sağlar. Ancak bu durum tüketim toplumunu, bir entelektüeller toplumu ya da bilgi toplumu kılmaz. Hatta çoğu kez bu durumun tam tersi geçerlidir. Tüketim toplumu celbedilmiş ya da istenmiş bir cehalete dayalıdır. Herman'ın (2003: 187) işaret ettiği gibi "para, statü, güç ve işler söz konusu olduğunda olanaksızın normalleştirilmesi kolayca gündeme gelir"; gerek üreticiler ve bu işlerde çalışanlar gerekse bu süreçleri doğallaştıracak aydınlar ya da uzmanlar da bulunabilir. Bu durum

[46] İstemli cehalet tüketim toplumu ve dünyasının tüketim sisteminin ürettiği tahribatı ve sömürünün üzerini örtmesini sağlamaktadır. Pırıltılı vitrinler ve bolluğun yanı sıra büyük bir sefaletin ve yoksunluğun adı olan kapitalizmin gündelik hayat pratiklerinin mutluluk ile ilgili kalıplarını inşa etmesi böylece mümkün hale gelmektedir. Albritton'un belirttiği gibi: "Bugün rahatsız edici bir duruma sahibiz, dünyanın bazı bölümleri çok fazla gıdaya sahip ve ne yapacaklarını bilmiyorlar, buna karşın dünyanın neredeyse yarısı yetersiz beslenmektedir.5 Yaklaşık 1 milyar insan hemen hemen sürekli ve akut bir açlıkla küresel olarak muzdarip. Bununla birlikte, en rahatsız edici şey, dünya çapında yükselen gıda fiyatları yüzünden çok daha büyük bir küresel açlığın eşiğindeyiz ve bu gelecek öngörüsünde bulunduğumuzda sadece bir başlangıç. Böyle yükselen gıda fiyatlarının günde 2 dolardan daha az hayatta kalmaya çalışan dünya nüfusunun yüzde 40'ı için ne kadar önemli olduğunu düşünün" (Albritton, 2009: 3).

genel olarak insanların ahlaki yargılarını devlet kurumuna devretmeleri ve benzer bir biçimde kendileri olmasa bile başkalarının bu işleri yapacakları varsayımına dayalı olarak ahlaki yargıların piyasa bağlamında askıya alınmasıyla gerçekleşir. Bu noktada asıl çarpıcı olan ise son kullanıcıların yani tüketicilerin satın aldıkları ürünlerin perde arkasında nasıl üretildiği ile ilgili hem ahlaki sorumluluktan kaçınmak hem de bilmemenin sağladığı konforla daha rahat tüketmek için cehaleti tercih etmeleridir (Herman, 2003: 187–188). Diğer yandan devletler de bu noktada büyük gıda firmalarını koruyan ve tüketicinin aldatılmasını kolaylaştıran tutumlara sahiptir. Eric Schlosser'ın ABD özelinde gıda firmalarının ürünlerin üretim koşulları ve insan sağlını tehdit eden kimyasal katkı maddelerinin ustalıkla ve devletin katkısıyla gizlenmesi (Schlosser, 2004: 138) ve reklamlar aracılığıyla pazarlanması süreçlerinin dışında bu firmalarda çalışan işçilerin gittikçe artan oranda sağlıksız koşullarda ve düşük ücretlerle çalıştırılmasıyla (a.g.e.: 16–17) ilgili çalışması, meta fetişizminin en önemli boyutlarından birine işaret eder: nesnelerden örülü, ahlaki yargıların felç edildiği ve cehaletin erdem olduğu bir fantezi dünyasında yaşıyoruz.

Herman ve Schlosser tespitlerini tüketim ve üretim ekseninde yaparken Bauman farklı ve daha teorik bir tartışma bağlamında modernliğin tarihsel izleği dâhilinde ahlaki sorumluluk devri ve ahlaki alanın daraltılmasının modern zihinsel kodların inşa koşulları ile alakalı olduğuna işaret etmektedir. Weber'e atıfla teknoloji tarafından "büyüsü bozulmuş" dünya tasavvuruna atıf yapan Bauman, bu dünyada "doğal zorunluluk" düşüncesinin doğanın mutlak anlamda insanlığın hâkimiyeti altında olması gerektiğine olan inanç tarafından "hıyanet" olarak algılandığını ve yegâne amacın egemenlik olduğunu belirtmektedir (Bauman, 1998: 234). Doğanın bu şekildeki tasavvuru teknolojinin, Ellul'un belirttiği gibi (2003), basit bir biçimde aletlerin üretildiği bir olgudan ziyade doğa, insanlık ve genel evren arasında kurulan bir ilişki biçimi olduğu gerçeğine işaret etmektedir. Bauman (1998: 235) bu dünyanın genel kabulünün "bir şey yapılabilirse, yerde ya da gökte onun olmasını yasaklama hakkına sahip hiçbir otorite yoktur" şeklinde ifade eder ve teknolojinin egemen olduğu bu dünyanın her türlü "sabitleşmeye karşı dirençli" ve "istençli unutmanın kasıtlı olarak yoğunlaştığı" bir dünya olduğunu belirtir. Weber, Herman, Ellul ve Bauman aynı şeye işaret etmektedirler; doğanın "büyüden arındırılması" aynı zamanda anlamın buharlaşması demektir ve bu durum temellendirilememesinden kaynaklı bir biçimde

ahlaki olanın değer yitimiyle birlikte "işlemeye devam etmesi için anlama ihtiyaç" (Comte-Sponville, 2012: 28) duymayan kapitalist sistemin egemenliğini sürdürmesini sağlar. Tüketim sistemini çözümlemek tüketim dünyasının ve toplumunun sonunu getirmez çünkü bireysel var oluş alanı bu dünya ve toplumda oluşmuştur. Navharo-Yashin'in devlet ile ilgili yaptığı analizi tüketim dünyasına da uygulayabiliriz. Buna göre devlet tüm yapı-söküm faaliyetlerine ve bilinç düzeyinde uğradığı gizemden arındırılma işlemine rağmen gündelik hayatta ortak bir düş veya fantezinin nesnesi olarak var olduğu ölçüde eleştirilere veya büyüsünden arındırılma girişimlerine rağmen kendisini biteviye yeniden üretmektedir (Navaro-Yashin, 2002: 4).

3.2. Tüketim Dünyasının Egemenliğinde Gündelik Hayatın İnşası

> "Tekrarlama zaman demektir –bazıları bizatihi zamandır da diyebiliriz- ve gelenek bir bakıma zamanın kontrolüyle ilişkilidir… Tekrarlama geleceği geçmişe döndürmeye çalışırken, geleceği yeniden yapılandırmak için geçmişe yaslanır." (Giddens, 2011: 27)

Gündelik hayat paradoksal bir gerçekliğe sahiptir. Gündelik hayat bir yandan en yalın ve doğal haliyle gerçekliği deneyimlediğimiz toplumsal zaman ve mekâna göndermede bulunur bir yandan da Jameson'un tabiriyle "olağanüstü görü anları dışında gündelik bilinçten gizlenen toplumsal dokunun gövdesini ve gerçekliğini" (Jameson, 2008: 60) oluşturur. Jameson'un Marksist bir perspektife dayalı olarak yaptığı tespit bu noktada tüketim toplumu ile ilgili iki farklı perspektiften biri olarak kullanılabilir. Gündelik hayat metalar aracılığıyla inşa edilen "*şeyleşme*" gerçek koşullarımızın farkına varmamızın önündeki en büyük engelse o halde günlük hayattaki "opaklık ya da bulanıklık… tüketim toplumu gelişip dünyanın tamamına yayıldıkça" (Jameson, 2008: 60) daha da kötü bir hal alacaktır. Diğer perspektif ise Marksist yabancılaşma ya da yanlış bilinç okumasından ziyade gündelik hayatın ve onu inşa eden metaların tüketim sistemi penceresinden değil de tüketim dünyası açısından ele alınmasını gerektirmektedir. Bu ikinci perspektif Simmel'in gündelik ve sıradan olanla ilgili okumasında olduğu gibi yanlış bilinçten ziyade bilincin ve pratiğin

koşulları olarak gündelik hayat ve tüketim dünyasının bu eksendeki temel örüntülerine yoğunlaşmayı gerektirmektedir.

Paul Leuillot, gündelik olanı "bize her gün verilen (ya da payımıza düşen), bizi her gün sıkıştıran ve hatta şimdiki zamanın baskısı nedeniyle ezendir" (akt. Tekeli, 2010: 19) şeklide tanımlamaktadır. O sorgulamadan kabul ettiğimiz sağduyusal gerçekliğimizdir. Tekeli'ye (2010: 19) göre gündelik yaşamın bu özelliği onun tecrübenin ön koşulu olmasından mülhem sorgulanmayan ve çoğu kez farkına varılamayan bir boyuta sahip olmasında yatmaktadır. Leuillot her sabah uyanma anında sorumluluğunu yeniden yüklendiğimiz şeyin hayatın ağırlığı, yaşamanın ya da böylesi bir yorgunluk, böylesi bir arzuyla şu veya bu koşul altında yaşamanın zorluğu olduğunu belirtir. Nihayetinde günlük, bizi içeriden sıkı sıkıya yönetendir (akt.: De Certeau, Giard ve Mayol, 2009: 25). Kapitalizmin üretim ve tüketim kalıplarını evrenselleştirmesi kendisine has bir gündelik yaşam inşa ederek dünya sathında ortak özne tipolojilerinin ve buna dayalı olarak da ortak bir bilincin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Bu noktada kapitalist sistemin devamını temin eden şey gündelik yaşamın temel işleyiş biçiminin onun tarafından inşa edilmesidir. Benzer bir biçimde Schutz da içinde yaşadığımız en üst düzey gerçekliğin, Max Weber'in kavramsallaştırdığı biçimiyle günlük yaşam dünyası olduğunu savunmaktadır (akt.: Bellah, 2011: 2). Günlük yaşam dünyasının doğal olduğunu varsayarız. Schutz, günlük hayat dünyasını sürekli bir biçimde tetikte, sorumluluk sahibi erkekler dünyası olarak nitelendirir. Günlük yaşam dünyasında pratik veya pragmatik bir ilgi ile karşı karşıya kalırız. Günlük yaşam dünyasında, birincil etkinlik, Schutz'un iş olarak adlandırdığı "hesaplanan ileri bedensel hareketler vasıtasıyla ortaya çıkarmaktır" (akt.: Bellah, 2011: 2). İş dünyası araç/amaç şeması tarafından yönetilir: Onu uğraş dünyası olarak adlandırabiliriz. Günlük yaşam dünyası standart zaman ve mekân düzleminde işler. Ayrıca, Schutz'a göre, günlük yaşam dünyası, ölüm bilgisi ve korkusundan kaynaklı bilinçli veya bilinçsiz temel bir endişeye dayalıdır. Son olarak, Schutz'a göre, günlük yaşam dünyası, doğal tutumun "paranteze alınması" olarak adlandırdığı şeyi içermektedir: Dünyanın göründüğü gibi olmadığına dair güvensizliğin askıya alınması durumu. Doğal tutumda, dünyanın ve nesnelerinin, kendisine göründüğünden farklı olabileceği şüphesini kişi parantez içine alır. Bu boyutuyla da her kültür kendi

gündelik yaşam dünyasını inşa eder. Zaman ve mekân algısı, organizasyonu ve işleyişi farklı kültürlerin farklı gündelik yaşam biçimleri inşasında açıkça görülebilir.

Rasyonalite formel ve prosedürel bir süreç olarak öyküyü dışlar ve bu tam da Marksist yabancılaşma, Weber'in demir kafesi veya Habermas'ın gündelik hayatın uzmanlık bilgisi tarafından kolonileştirilmesi hadisesini yansıtır. Bu ahlaki uylaşımı kaybeden bir toplumsal zeminde sırasıyla siyasal uylaşım ve sonrasında ise ekonomik uylaşımın hâkimiyetini ima eder. Ahlaki ideal, sınır ötesi vasfıyla daha çok imparatorluk veya dinsel döneme işaret eder. Din, tecrübenin kendisi aracılığı ile anlamlandırıldığı bir yatak olmanın ötesinde onu kurar. Siyasal uylaşım Batı için din savaşları sonrası ulus devlet idealinde ve sürecinde ortaya çıkan sınırlı bir ahlaki birliktelik kabulünden ve özgürleştirici söyleminden beslenir. Ahlaki soy kütüğü, evrenselin ve ulusalın merkezi olan Fransa örneğinde olduğu gibi, kolonyalist politikalarda istisnayı kural hâline getiren bir söylemle ahlaka sınır tayin eder. Bu yüzden parçalayıcıdır. Ekonomin uzlaşı çıkar birlikteliğine dayalıdır makro düzeyde sınıflar arası ilişkileri imler ki bu aslında Marx'ın iddiasının hilafına dışarılı ve meta bir okumadır. Sistemin stabil olduğu zamanlarda analiz, statü kavramı üzerinden ilerlemektedir.

Modernliğin gündelik yaşamı, romanlar üzerinden bilincine varılan, gazeteler yoluyla ortak bir kamusal gündem oluşturan ve daha da ötesi deneyimin ve teorinin ön koşulu olarak sosyal gerçekliği yaratan ve onu doğrudan yansıtan bir mahiyete sahiptir. Bu noktada Henri Lefebvre şu tespitte bulunur: "Gündelik olanın edebiyat alanında aniden belirivermesini büyük bir özenle incelemek gerekir. Bu olgu daha çok gündelik hayatın edebiyat, yani dil ve yazı aracılığıyla düşüncenin ve bilincin alanına girmesidir." (Lefebvre, 2007: 10). Burada ilginç bir nokta olarak kendi kaderini tayin hakkını elinde bulunduran veya tam da bu iddiayla modernliği ayırt edici öznesi hâline gelen öznenin kendi deneyiminin farkına varması ve kavramsallaştırması noktasında romanlar aracılığıyla gelişen kendi öznel deneyiminin dolayımlayan bir anlatıya teslim olduğu vurgusunun da öne çıkmaktadır. Bunun ulus devlet vasıtasıyla ve hatta ulus devletin ulusları yaratma sürecinde gazeteler ve sonrasında görsel medyanın ortak dil inşa etmesi bağlamında ele aldığımızda tüketim toplumu benzer bir mekanizma ancak farklı bir niyetle ortak rüya gören bireylerin dünyası olarak reklamlar ve hayat tarzına yoğunlaşan dergiler vasıtasıyla yaratılmıştır. Lefebvre, farklı bir bağlamda modern

toplumlarda öznelliğin silinmeye yüz tuttuğunu savunarak nesnelerin döneminde yaşadığımızı belirtir: "Keza, özneyle birlikte ya da özneden önce karakterin, kişinin ve kişiliğin silikleştiğini hatırlatmak da aynı kapıya çıkar. Burada öne çıkan şey Nesne'dir" (Lefebvre, 2007: 16).

Kurumsal olana veya bireysel olana yoğunlaşma aslında kurumsalın ve bireyselin ana yatağı olan ve yine onlar vasıtasıyla yaratılan diyalektik bir süreci görmeden gelme pahasına yapılmaktadır. Bu ihmal edilen anlatı, kültürdür. Bu açıdan bakıldığında kültür ile bireysel olan arasında bağ kuracak olan da kültürden süzülen hâliyle değiştirilmesi son derece güç olan kavramsal şemalardır ancak bu şemalar yaratıcı ve avangard aktörler/hareketler tarafından ilişkisel ve anlam boyutu ile ya da Marksist anlamda toplumsal alt yapının radikal dönüşümüyle değiştirilebilir. Bu noktada bu dönüşümün toplumsal olana sızması ve onu kurmasının temposu ve araçları değişmiştir diyebiliriz. Ancak mahiyet itibarıyla temel hikâyenin en azından aktörler noktasında değişmediği vurgulanabilir. Burada öne çıkan boyutlar; (*i*) kurum, (*ii*) birey ve (*iii*) kültürdür.

3.2.1. Gündelik Hayatın Kutsanması

Gündelik hayatın zaman ve mekân boyutuyla tüketim merkezde olmak üzere inşa edilmesi dini bilinç, gelenek ve pratiklerle ilgili olarak *birey merkezli* farklı bir durumun inşası anlamına gelecektir. Gündelik ve sıradan hayat modernlikle birlikte daha önemli hale gelse de (Taylor, 2006: 69-70) modern öncesi toplumlarda da insanın ben algısı ve insanlar arası ilişkilerin gündelik/sıradan hayat ekseninde şekillendiğini belirtmeliyiz. Bireylerin gerçeklikle kurdukları ilişki ve bu gerçekliğe katılma ve kurma biçimleri salt biçimde kuramsal ya da teorik değildir. Bizler gerçekliği tahayyül ederiz ya da gerçeklik sembolik ve imgesel bir deneyim olarak kavranır. Charles Taylor (2006: 31) toplumsal tahayyül kavramı ile daha çok ahlaki ve siyasal açılardan modern toplumun inşası sürecinde ortaya çıkan entelektüel dönüşümlerin gündelik ve sıradan hayatlarda ifadesinin izlerini sürdüğü çalışmasında toplumsal tahayyül ile ilgili olarak şunları kaydetmektedir:

> "Toplumsal tahayyül ile toplumsal kurar arasında önemli farklar vardır. Tahayyül terimini benimsedim, çünkü (i) sıradan insanların toplumsal çevrelerini "tahayyül" etme tarzlarına odaklandım ve bu tahayyüller çoğu kez kuramsal terimlerle ifade edilmez, imgeler, hikayeler ve efsanelerle aktarılır. Bundan başka (ii) kuram çoğunlukla küçük bir azınlığın tasarrufundadır, oysa toplumsal tahayyülün ilginç yanı bütün toplum tarafından olmasa bile, büyük insan grupları tarafından paylaşılmasıdır. Bu da bizi üçüncü bir farka götürür: (iii) Toplumsal tahayyül, ortak uygulamaları ve geniş ölçüde paylaşılan bir meşruiyet duygusunu mümkün kılan ortak anlayıştır."

14. yüzyıl İtalya'sından bir sahneyi aktaran Gillespie (2008: 1) geleneksel din tasavvuru bağlamında dönemin insanlarının tahayyül dünyalarını şu cümlelerle betimlemektedir:

> "Bu dünyanın sakinleri yeryüzünde parlak bir yarın beklentisi içinde değillerdi aksine onlar dünyanın sonunun gelmesini bekliyorlardı. Onlar geleceğe veya geçmişe dönük bir bakışa da sahip değillerdi. Ancak onlar yukarı doğru cennete veya aşağı doğru cehenneme dönük bir bakışa sahiplerdi."

Lefebvre felsefenin genel yapısı itibarıyla gündelik yaşamı ve ona dayalı pratikleri küçümseyen *an* da gündelik olana karşı mesafeli, soyut ve ondan kopuk bir görünüm arz ettiğini belirtir (Lefebvre, 2007: 22). Bu durum aslında sadece felsefe için değil genel boyutuyla bu dünyayı aşma girişimi olan tüm olgular için geçerli bir okuma biçimidir. Modernlik ise bunun tersine döndürüldüğü ve gündelik olanın merkeze yerleştiği bir duruma tekabül eder. Charles Taylor, bu paralelde, Protestanlığın ortaya çıkardığı en önemli durumun gündelik hayatın olumlanması olgusu olduğunu belirtmektedir. Taylor'un tespitiyle gündelik hayatın olumlanması süreci hem Katolik ruhbanlık ve manastır hayatına hem de antik Yunan felsefesinin mirası kabul edilebilecek tefekkürün ancak ve ancak gündelik hayattan soyutlanarak mümkün olduğuna dair inancın ve buna dayalı kurumsallaşmanın reddiyle sonuçlanacaktır (Taylor, 2012: 317-320). Taylor'a göre bu sürecin iki önemli boyutu mevcuttur. İlk olarak "sıradan hayatı Hıristiyan hayatının en yüksek biçimlerinin ger-çekleştirileceği bir yer olarak öne çıkarır" ikinci olarak da "anti-elitist bir tavra sahiptir" dolayısıyla hem manastır hayatında en yüksek ifadesini bulan seküler ile dinsel arasındaki ayrımın aşılması hem de "düşünceyi var oluştan daha yüksek" bir noktaya konumlayan antik kökenli etiği reddeder (Taylor, 2006: 80). Bu açıdan ele

alındığında sekülerleşmenin başlangıç noktasında teolojik bir savaşın izlerini görmek mümkündür.

Diğer yandan, dindar birey açısından değişen sosyo-psikolojik gerçeklik bağlamında Gillespie'nin alıntılanan ifadesi sekülerleşmenin en temel boyutlarından birini kavramamıza imkân tanır. Gillespie Avrupa tarih yazımında klasik olan bir bakış açısından hareket etmektedir. Orta çağ Avrupa'sı din açısından bir altın çağ olarak okunmaktadır. Din bu dönemde sosyal, siyasal ve ekonomik olarak ana belirleyen konumundadır ve bu açıdan da sadece bilgi üretim süreçlerini değil aynı zamanda gündelik zihniyeti ve ilişkileri de kuran ana yataktır. Dinin bu altın çağı özellikle 15. yüzyıldan sonra belli birtakım süreçler sonucu 19. yüzyıla gelindiğinde sona ermiştir. Bu noktadan sonra farklı kültürel, kurumsal ve entelektüel güçlere sahip olan ve en yalın haliyle modern olarak tasvir edilen bir gerçeklik batı dünyasında tebarüz etmiştir. Bu çerçeve dâhilinde, sekülerleşme her şeyden önce modern dünya ile ilgili bir kavramsallaştırmadır. Dolayısıyla, modern kelimesinin anlamı ve tekabül ettiği sosyal gerçeklik sekülerleşmeyi anlamada kilit bir öneme sahiptir.

Modernlik temel olarak zaman boyutuyla tanımlanan bir kök anlama sahiptir. Modern olmak her şeyden önce çağdaş olan, güncel olan, moda olan anlamına gelmektedir. Bu durum tarihin, modern anlamıyla tarihin sahneye çıkışını da anlamlandırır. Sekülerleşme bir merkez ve aktör değişimidir. Merkez öte-dünyadan bu dünyaya, aktör ise Tanrıdan insana doğru değişmiştir. Kader algısı ve kavramı ait olduğu dünyayla birlikte geride kalırken yerini insanın merkezde olduğu tarih algısı ve kavramına bırakacaktır. Kavramların korunması gerçekliğin ve bu gerçekliğin kurduğu sosyal dünyanın da korunduğu yanılsamasını yaratır (Bkz. Shayegan, 1991). Ancak Taylor'un belirttiği gibi inancın bağlamı değişmiş ve çoğul toplumsal muhayyileler ortaya çıkmıştır. Aynı şekilde kamusal görünürlülük talebi diyalogun hâkim çerçevesini çizdiği oranda otantik dini terminoloji kendi var oluş koşullarından koparılarak yabancı olduğu bir denizde yüzen kabuklara dönüştürülmüştür.

Diğer yandan çoğullaşan toplumsal yapı aynı şekilde değerlerin de çoğullaşmasını beraberinde getirmiştir. Bu durum, şüphesiz ki farklı toplumlar için farklı tarihsel, ekonomik, toplumsal ve kültürel süreçlerle mümkün hâle gelmiştir. Bununla ilgili tartışmalara tezde farklı bağlamlarda tartışmalar ve atıflar bulunabilir. Bu tartışmaları parantez içine alarak belirtecek olursak, dini değerlerin yanı başında

kendilerini ifade eden ve hatta dini değerlerin yeniden ele alınmasını gerektiren değerler ortaya çıkmıştır. Kaztnelson ve Jones, bu vurguladığımız noktanın estetik alanla ilgili birkaç örneğini sıralarlar. Bunlardan biri, İspanyol heykeltıraş Pietro Torrigiano'nun yaptığı bir heykelden dolayı engizisyon tarafından kutsal bir imajı aşağılamak suçundan Sevilya'da ölene dek hapsedilmesidir (Katznelson ve Jones, 2010: 1). Bu örnek açık bir biçimde özellikle modern tüketim kültürünün Romantik etikten miras aldığı ve aslında modern sosyal tahayyülün temel postulatlarından biri olan dışavurumculuk ilkesine karşıt bir durumu örnekler. Adorno ve Horkheimer söz konusu durumu şu şekilde ifade etmektedirler:

> "Kusursuzlaştırılmış bir teknik sayesinde yaratılan şey ile gündelik varoluş arasındaki gerilim azaltıldıkça bu ideal kendisini daha da buyurgan biçimde dayatır. Doğal bir niteliğe bürünen rutinin paradoksu kültür endüstrisinin tüm dışavurumlarında fark edilir ve birçok durumda elle tutulabilir (Adorno ve Horkheimer, 2010: 172).

Kitle kültürü ve tüketim kültürü ekseninde nesnelerin insan ilişkilerini dolayımlamaları ve tüketim nesnelerinin kendi başlarına anlam odakları olarak var olmaları hayatın belli bir anını ya da bölümünü piyasa ilişkilerine dâhil etmekle kalmaz; hayatın kendisi hâline gelir. Dolayısıyla tüketim sisteminden ve dünyasından bağımsız bir modernlik-din ilişkisi kurulamaz. Sekülerleşmeyi modernlik-din arasındaki ilişki olarak kavramsallaştırdığımızda bu durum doğrudan tüketim ile din konusuna odaklanmayı gerektirmektedir. Sekülerleşme tüketim toplumu ekseninde en azından iki temel boyuta sahiptir. İlk boyut tüketim nesnelerinin üretim boyutuyla alakalıdır. Bu boyutta fabrikalar, pazarlama şirketleri, reklam şirketleri ve ürünün sergilendiği ve satıldığı mekânlarla birlikte tüm bu işleyişi mümkün kılan zihniyet kalıplarının ve özne rollerinin üretimi söz konusudur.[47] İkinci boyutta ise tüketim

[47]Tüketimi Baudrillard'ın ele aldığı tarzda bir nesneler sistemi (Baudrillard, 2010) olarak değil de kapitalizm öncesinde olduğu gibi tüketim ötesi bir özne kabulünden hareketle ele alan okuma biçimleri İslami pazarlama etiğinin seküler karşıtlarından iki önemli boyutu ile ayrıldığını savunmaktadır. Birincisi bu pazarlama biçiminin Kur'an'daki ahlaki değişmez ahlaki postulatlarla kayıtlandığı dolayısıyla bu ahlaki ideallere uygun olmak orunda olduğu, ikincisi ise değerin toplum lehine en yüksek seviyeye çıkartılmasının karın maksimizasyonundan daha öncelikli olduğu kabulüdür (Saeed, Ahmed ve Mukhtar, 2001). Bu okuma biçimi gerçekte neyin nasıl işlediğinden ziyade olması gerekeni esas alan bir okuma biçimi olarak normatif düzlemde ele alınması gereken ve bu bağlamda da betimlemeyi

nesnelerinin hedeflediği tüketici grubunun geniş bir toplumsal bağlamda üretimi söz konusudur. Bu iki boyut tarihsel ve sosyolojik açıdan birbirilerinden tam olarak ayırt edilemese bile analitik bir araç ve konu üzerinde olan herhangi bir çalışmanın daha net bir resim sunabilmesi açısından ayrıma tabi tutulmalıdır.

3.2.2. Gündelik Yaşam Pratikleri: Kapitalin Hiyerofanisi

> "Gösteri, metanın toplumsal yaşamı tümüyle işgal etmeyi başardığı andır. Görülebilir olan sadece metayla kurulan ilişki olmakla kalmaz, ondan başka bir şey de görülemez: Görülen dünya metanın dünyasıdır" (Debord, 1996: 27).

Paradigma kavramının ima ettiği düzenlilik, epistemik varsayımlar ve ahlaki prosedürler sadece bilimsel alanla sınırlı kalmamaktadır. Modern dönemlerde gündelik hayatı da kuşatacak biçimde, çeşitli düzeylerde hâkim dünya görüşünü şekillendirmektedir. Burada temel nokta bilimsel bilginin ve ona dayalı uzmanlaşmanın ötesinde hayatın her alanının piyasalaşması, aynı zamanda tüketim uzmanlarının da ortaya çıkmasını sağlamıştır. Artık en mahrem alanlar bile güzellik, cinsellik, diyet uzmanları tarafından istila edilmiştir. Bu durum daha önce de belirtildiği gibi *gündelik hayat*ın sadece devlet tarafından değil aynı zamanda piyasa tarafından da kolonileştirilmesine sebep olmuştur. Bu süreç sadece bilgi temelli değildir; aynı zamanda şov ve görsellik de içermektedir. Dolayısıyla hem aktörler ve söylem noktasında hem de araçlar ve bağlam noktasında total, sürekliliği gözlemlenebilir hegemonik bir var oluş tarzı olarak tüketim toplumu tüketimin dışsal bir unsur olmaktan çıkarak öznelliği ya da ben algısını ve kimliği kuran bir sistem olarak kavranmalıdır.

Kapitalist sistem bir önceki dönemde üretim merkezli olmak üzere kendi toplumsal gerçekliğini ve öznelerini (proletarya ve burjuvazi) inşa ederken, ilerleyen safhasında bu gerçeklik ve özne inşası tüketim sistemin ihtiyaçları doğrultusunda tüketim merkezli olmaya doğru evirilmiştir. Bu yeni öznenin tüketici tipi olduğunu belirtmeliyiz. Simmel ve Veblen gibi sosyologlar da geçen yüzyılın başlarında

ikincileştiren bir okuma biçimi olarak günümüz dünyası dikkate alındığında oldukça idealist bir noktaya işaret etmektedir.

toplumsal ilişkilerin meta dolayımı ile inşasını önemli bir konu olarak ele alan isimler arasındadır. Simmel'in kent ve moda hakkında yazdıkları veya Veblen'in gösterişçi tüketim ile ilgili düşünceleri ortak bir analiz nesnesi olarak modern hayatın sosyo-psikolojik süreçlerini olduğu kadar, modernitenin insan tahayyülü ve bu noktada ortaya çıkan açmazları da merkeze almışlardır. Şehirleşme, demografik yoğunlaşma, iş bölümü, ortaya çıkan anomali ve yabancılaşma, geleneğin ve dinin değişen rolleri vb. sosyolojiden psikolojiye kadar kapitalist sistemin içinde konumlanarak tartışılmıştır. Modernite kavramı da bu tespitten azade değildir. Dolayısıyla, yaşadığımız çağı betimlemekte kullanılan "tüketim toplumu" kavramsallaştırması kapitalist sistemin geniş kitleler nezdinde aldığı güncel formun kavramsallaştırılmasından ibarettir. Bu toplumun sosyo-psikolojik olarak en ayırt edici vasfı ise ihtiyaç ile arzu arasında tarihsel olarak kurulan ayrılığın ortadan kalkmasıdır. Bu bağın ortadan kalkması ilk olarak tüketim toplumunun ekonomik bir sistem olarak ayakta kalmasının ihtiyaç ile arzu arasındaki ayrımın ortadan kalkmasına bağlı olmasından kaynaklanmaktadır. İkinci olarak, yaşadığımız çağda öznelliğin inşasında ve kimlik beyanında tüketim nesneleri ve bu nesnelerin anlamını var eden markaların vazgeçilmezliğinden kaynaklanmaktadır. Perakendecilik sektöründe önemli bir isim kabul edilen Paco Underhill'in ustalıkla ifade ettiği gibi "mağazalara sırf ihtiyaç duyduğumuz şeyleri satın almaya gitseydik ve mağazalara girdiğimizde sadece ihtiyaç duyduğumuz şeyleri satın almakla yetinseydik, ekonomi güm diye çökerdi" (Underhill, 2000: 26).

Yukarıdaki çerçeve dâhilinde kapital, imgenin çeşitli yollardan dolaşıma girmesiyle gündelik hayatta somut hâle gelir. Televizyon dizileri, sinema, gazeteler, moda dergileri, bilgisayar oyunları vb. bu kapsamda değerlendirilmelidir. Bunlardan televizyon, hem dinin klasik odağı olan tefekkürü kesmesi noktasında hem de din dışı ahlakiliğin ve görselliğin özel alana dâhil edilmesi noktasında çarpıcı bir örnek teşkil etmektedir. O, özel alanda kamusalın temsili olarak pasif bir biçimde seyredilen bir şey olmaktan çıkarak seyredenlerin kendilerini seyredilene göre konumlandırdıkları ve anlamlandırdıkları bir kurucu özneye dönüşür. Bu noktada bir diğer dönüşüm mahremiyetin ve bedenin sergilenmesiyle alakalı olarak televizyonun sekülerleştirici etkileridir. Sassatelli'nin lüks ve tüketim kültürü ile ilgili olarak kaydettiği dört boyut tüketim sisteminin modern toplumlarda gündelik hayatın zorunlu koşulu olmasını

sağlarken aynı zamanda onu doğallaştırarak ya da içinde yaşanılan dünya kılarak görünmez hale gelmesini sağlamaktadır. Sassatelli'nin çizdiği tablonun merkezinde lüks bulunmaktadır. Dolayısıyla, lüksün merkeziliği onun erişilebilirliğinden farklı olarak rüya alemini kitleler nezdinde inşa etmesinde aranmalıdır. Sassatelli'nin çizdiği tablonun genel çerçevesine bağlı kalarak onu serbestçe yorumlayacak olursak: alışveriş merkezleri ürünleri kamusal alanda görselleştirler, toplumsal alanlarda statü sembolü ve rekabet unsuru olarak tüketim merkezi hale gelir, zevkin hane içinde öznelleşerek evcilleşmesi sağlanarak tüketim dış dünyaya karşı sığınak haline gelir, anonim kent habitusunda tüketim kimliğin inşa edildiği ana bağlamı oluşturur (Sassatelli, 2007: 26). Tüketim toplumlarında inşa edilen kimliğin üç temel özelliği bulunmaktadır. Bunlardan ilki onun bireysel tercihe dayalı olmasına rağmen bireysel yaratıdan ve otonomiden daha çok züper marketten alışveriş yapar gibi dış sembolik göstergelerin bir araya getirilmesiyle inşa edilmesidir. İkincisi ise moda olgusunda kendisini belli eden bir kararsızlık, kesinti ve dış sembolik düzleme olan bağımlılıktır. Bu kimliğin sistem tarafından öngöülen ve yapıalndırılan üçüncü temel özelliği verimli olmasıdır. Bu verimlilik yaşamın kompartmanlara ayrılmış farklı alanlarında farklı ve bazen de çelişik biçimlerde tezahür edebilir. Örneğin bir yandan beddenin sağlıklı kalması arzulanır ancak ve diğer yandan tıp endüstrisi sağlıksız bedenlere de ihtiyaş duyar ve bu sağlıksız bedenler fast food endüstrisi tarafından üretilir. Bu çelişik kimlik inşası ve üretimi, Lyotard'ın post-modernlilkle ilgili yaptığı tespitlerin tamamı tüketici karakteri ve tüketim dünyası içindeki bireyler için de yapılabilir:

> "İlle de istikrarlı, kalıcı dilsel yapılar kurmuyoruz; kurduklarımızın özellikleri de mutlaka iletilebilir olmuyor… Bilimsel hakikat gibi toplumsal adalet konusunda da hayatımızın gerekçesi, sistemin performansının optimalleştirilmesi, yani iş görücülük veya sonuç alıcılık oluyor. Bu ölçütün tüm oyunlarımıza uygulanması, yumuşak veya sert bir miktar terör yaratmaktan da geri kalmıyor: İş görür, yani aranızda ölçüştürülebilir olun ya da yok olun" (Lyotard, 2013: 8).

Kapitalizm, çok genel ve işlevsel bir biçimde tanımlarsak, hayatın; sermayenin ihtiyaçları etrafında örgütlenmesi anlamına gelmektedir. Hayatın, sermayenin ihtiyaçları doğrultusunda örgütlenmesi hem buna uygun bir hayatın inşası hem de insanları buna ikna sürecini içermektedir. Sistem kendisini sadece disiplinin kaynağı olarak değil aynı zamanda arzunun nesnesi olarak da kurmak durumundadır.

McGuigan, burada vurguladığımız bu hususun son dönem kapitalist sistem ve gündelik hayat arasındaki ilişkiye odaklanan bir kavramsal öneri olarak **cool capitalism** ya da Türkçe olarak ifade edersek "ilgisiz kapitalizm" şeklinde tasvir eder. McGuigan, kapitalizmin hegemonik rolünü, sistemle ilgili hoşnutsuzlukları da içerek bir yapıya sahip olmasına bağlamaktadır (McGuigan, 2009: 1). İlgisiz kapitalizm, bu eksende kapitalizmin sahnede sergiledikleri ile sahne arkasındaki gerçek işleyiş arasındaki mesafenin bilinçli olarak üretildiği bir maskeleme durumuna gönderme yapmaktadır. Bu maskeleme kapitalist sistemin nimetlerinden faydalanan ancak onun hem arka planını bilmeyen ya da bilen ancak bunu daha entelektüel bir düzeyde eleştirirken pratik düzlemde sisteme dâhil olunmasını sağlayan bir duruma gönderme yapmaktadır. Bu süreç aynı zamanda Frederic Beigbeder'in ironik bir dille işaret ettiği gibi ise "logos'un (yaratıcı söz, akıl) yerini logoların" (akt.: Funk, 2007: 37) aldığı bir mekanizmanın gündelik hayat eksenindeki hâkimiyetini beslemektedir. Din, Berger'in tabiriyle "kutsal kubbe" (Berger, 2011) olmaktan çıkarak daha büyük ve seküler bir kubbe olan ve gündelik hayatı biçimlendiren dolayısıyla da bilinci en dolaysız biçimde inşa eden tüketim kubbesinde kendisine alt bir konumda yer bulur. Yeni kutsal kubbenin inşası kapitalizm ekseninde yeni bir tür kabileciliğin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Bu yeni kabileciliğin ana eksenlerinden birisini tüketim kalıpları çerçevesinde marka cemaatleri (Jr. Muniz ve Schau, 2005; 2001) oluşturmaktadır. Maffesoli'nin seleflerinden farklı olarak geçicilik ve yaşam tarzı gibi iradi olgulara dayalı olan ancak işleyiş ve zihniyet noktasında seleflerini çağrıştıran, modern toplumlarda ortaya çıkan yeni bir tür kabilecilikle ilgili tespitleri tüketim toplumuna has olan bir çelişkiye dikkat çekmektedir (Maffesoli, 2000). Bir yandan tüketim dünyasında bireyi merkeze alan deneyim vaadi diğer yandan ise bu deneyimin bireyin özelliklerini belli bir kalıp çerçevesinde şekillendiren kitlesel boyutu yeni tür bir kabilecilik ortaya çıkarmakta ve aslında modernliğin otonom özne ideali olarak bireyciliğin ölümünü ilan etmektedir. Yekpare kitle toplumundan bu kitle toplumu içinde kompartımanlaşmış bir kabilecilik anlayışına geçiş ise markalar ile markaların vaat ettiği kimlikler üzerinden sağlanmaktadır.

Maffesoli'nin ele aldığı biçimiyle yeni kabilecilik klasik sosyolojik literatürde geleneksel toplumlar ile modern toplumlar arasındaki var oluş biçiminin dönüşümünün radikal farklılığına işaret eden cemaat ve cemiyet ayrımının özellikle

gündelik hayat bağlamında aşılmasına imkân tanıyan üçüncü bir kategoriyi esas alarak bireyin cemiyet toplumunda cemaatsel bağlantılar ağında var oluşunu sorunsallaştırmaktadır. Bu açıdan Maffesoli, gittikçe artan bir kitle toplumu gerçekliği ile aynı zamanda görünürlüğü artan mikro ölçekli grupların varlığını açıklamaya yönelmektedir (Maffesoli, 2000: 6). Maffesoli'nin geniş ölçekli, yeni tür kabilecilik analizini burada tamamıyla ele almamıza imkân bulunmamaktadır. Ancak bu teorinin bel kemiğini oluşturan husus ritüeller aracılığıyla bir dinin görünürlük kazanmasına benzer bir biçimde bir toplumun farklı ölçeklerde ve hiyerarşilerde varlığını "adetler ve kanonik ritüeller vasıtasıyla" (Maffesoli, 2000: 21) aşikâr kılmasıdır. Bu noktada adet kavramı bir toplumda sürekli hâle gelen ve geniş bir kesimce tekrarlanan dolayısıyla bu toplumun kendisini tanımasını ve tanımlamasını sağlayan pratikler bütünüdür. Kanonik ritüeller ise o toplumda geniş kesimlerce benimsenen ve süreklilik kazanan kurucu pratikler ve buna dayalı söylemeler olarak ele alınabilir. O hâlde toplumun özellikle gündelik hayatında kendisini açık eden adet ve ritüeller aracılığıyla o toplumun genel karakteristiğinin ne olduğunu belirleyebiliriz. Bu adetlere ve ritüellere o toplumu oluşturan bireylerin varlıklarını anlamlandırma çerçeveleri de dâhildir. Dolayısıyla yaşam tarzı ekseninde gözlemlenen yeni bir tür kabileciliğin izleri bireylerin kahve sohbetlerinden kafe buluşmalarına, evde gündemlerini oluşturan dizilerden ve filmlerden almayı arzu ettikleri evlere ve araçlara kadar gözlemlenebilir pratiklerine ve anlatılarına dek sürülebilir. Cova, Maffesoli'nin kavramsallaştırmasıyla yeni kabilecilik olgusunun tüketim alanında ayrıntılı bir incelemesini yaparak bu kabilelerin üyelerinin fiziksel olarak yakınlığa ihtiyaç duymayan küresel karakterlerine işaret etmekte ancak bunların marka ve pratik ekseninde "sınırlı kimliklenme/özdeşleşme, dinsellik, senkretizm ve grup narsisizmi" (Cova, 1997: 300) özelliklerine sahip olduklarını savunmaktadır.

Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer boyut da tüketim toplumunun ritüelistik karakteri ile alakalıdır. Öznenin oluşmuş iç dünyasında dışa yansıyan veya anlam dünyasından davranışlara sirayet eden/onlarda somutlaşan bir hikâye içerisinde din-tüketim toplumu analizleri sağlıklı bir biçimde değerlendirilemez. Bu okuma biçimi dindar öznenin yabancı topraklarda, tamamen yabancı bir özne olarak neredeyse kitaplarını yurt edinmiş diasporanın parçası olarak yorumlanması anlamına gelecektir. Ancak söz konusu olan diasporada olan dindar bir özne değildir çünkü söz

konusu dindarlık tüketim dünyası ve toplumu içinde ilişkisel olarak kurulan bir var oluş tarzı olarak kendi evindedir. Dolayısıyla herhangi bir dinin doktrinel, tarihsel ve ahlaki ilkeleri noktasında tüketim dünyasında yabancı bir unsur olması kendilerini bu dine nispet edenlerin söz konusu dünyada yabancı oldukları anlamına gelmez. Geleneksel dinlerin yabancılık durumunun temelinde Nora'nın tespitiyle "burjuvazinin kendi yurdunun sınırlarını aşan normlar ve değerler, iki yüzyıldan beri halkın ve aristokrasinin tasavvurlarını" sömürgeleştirmesi ve dinin toplumsal hafızayı kurmaktan çıkarak tarihselleştirilmesi süreçleri sebep olmaktadır (Nora, 2006, s. 14, 19). Hafıza tüketim pratikleri içinde sistem tarafından inşa edilen ve gösteri biçiminde toplumsallaştırılan biçimiyle gerçek hafızanın taklit edildiği ve Nora'nın işaret ettiği sömürgeleştirmeyi mümkün kılan bir özellik kazanmıştır. Hafıza bu boyutuyla ilişkiseldir ve kendi dışındaki değer çerçevesi tarafından inşa edilir: neyin hatırlanmaya, neyin de unutulmaya (Augé, 1999) layık olduğu hafızanın toplumsal doğasını açık eder. Dinlerin inşa ettiği özne tipi ve bu bağlamda inşa ettikleri anlam dünyasında kendisini açık eden hafıza biçimi mevcut gerçekliğe mesafelenmeyi gerektirmektedir. Tüketim dünyası ise tüketicilerin sürekli olarak mutlu olmaları emrinin verildiği ve bu mutluluğunda ancak tüketim sistemine katılmakla mümkün olacağını vazetmektedir. Bu durum neredeyse çocuksulaşmış ve aynı zamanda kendisine gömülen narsist bir kişiliğe sebep olduğu gibi içinde yaşanılan anın değerlendirileceği, ahlaki açıdan sorgulanabileceği bir vasatı da toplumsal açıdan imkânsız kılmaktadır. Lordon'un savunduğu gibi tüketim toplumunda fetişist bir tutku haline gelen sevinç gösterileri ve mutluluk talebinin "düşünmeye sevk etmeme" özelliği vardır çünkü düşünce "zorlayıcı bir karşılaşmayla -yani, kederli bir duyguyla- harekete geçer" (Lordon, 2013: 118). Düşüncenin yerini oyalanma, ahlakın yerini hayat tarzı, geçmiş odaklı ve ahlakilik talep eden öyküsel aklın yerini soyut ve tüketim merkezli nostalji alır.

Geçmişin kurtulunması gereken bir yük geleneğin ise atalet olarak algılandığı modern dönemde en çarpıcı hususlardan biri bireyden başlayarak topluma yayılan bir düzlemde psikanalizin geçmişi hastalıkla özdeş bir biçimde yeniden tanımlaması oluşturur. Frankl'ın ifadesiyle psikanaliz temel olarak "geçmişin ve yarattığı muhtemel sınırlılıkların etkilerinin farkına varır ve bunları ciddi bir değerlendirmeye ve sorgulamaya tabi tutarsak, geçmişi aşabilir ve kendimizi geçmişin neden olduğu

sınırlamalardan ve "köleleştirici bağlar"dan kurtarabiliriz" (Frankl, 2003: 28) savıyla ortaya çıkar. Bu durum geleneksel toplumlarda daha önce de vurgulandığı gibi iktisadi ve teknik boyutlarıyla toplumun kendisini üretmesi ve devam etmesinin koşullarının geçmişin otoritesine yaslanmasına benzer bir biçimde bilgeliğin ya da hakikatin ancak ve ancak kadim olanın keşfiyle, dolayısıyla geçmişin otoritesinin bilinçli bir biçimde onayıyla özgürleşebileceğimiz kabulünden radikal bir biçimde farklıdır. Bu durum nesneler sistemi olarak tüketim dünyasında yeniliğe olan talep ve eskinin sürekli olarak gözden düşmesi ya da nostaljik bir katmanda yeniden-üretimiyle arzunun ve duyguların bağsızlığıyla sağlanır.

Bu açıdan da geleneğin, metnin anlama otoritesinin bireye devri yoluyla tasfiyesi sadece metinle ilgili yeni bir ilişki kurulmasını beraberinde getirmez aynı zamanda metnin tasfiyesi tehlikesini de içinde barındırır. Din toplumdan soyutlanarak yaşanabilecek bir olgu değildir çünkü insan yalnız kalabilecek bir varlık değildir. Swingewood'un belirttiği gibi "insan eylemi, diğer insan eylemine karşılık olarak gerçekleşmektedir" ve bundan dolayı da "insanın yalnız kalması… benliğini yitirmesine yol açacağı için günlük yaşamda gerçekleşmesi… mümkün" değildir (Swingewood, 1998: 35-36).

Jr. Muniz ve Schau'nun belirttiği gibi günümüz modern toplumlarının ister makro düzeyde isterse Maffesoli'nin ele aldığı biçimiyle mikro düzeydeki yeni kabilecilik boyutuyla alamet-i farikasını markalar etrafında inşa edilen imajlar, anlatılar, değerler ve bu eksende inşa edilen sosyal gerçeklik oluşturmaktadır (Jr. Muniz ve Schau, 2005: 737–738; 2001: 414). Bu noktada tüketim toplumlarında markalarla ilgili anlatılar ve öyküler özellikle de sosyal medya çağında firmaların kâr odaklı ve manipülatif amaçları ile tüketicilerin deneyim ve kimlik merkezli arayışları arasında hibrit bir gerçekliğin ortaya çıkmasını sağladığı oranda bu anlatılar aracığıyla tüketicilerin markaları kendi hayatlarına içkin hâle getirmelerini sağlamaktadır (Jr. Muniz ve Schau, 2005: 738). Böylece cemaat benzeri ya da kabilesel ilişkiler ağı içinde markalarla ilgili öyküler ve anlatılar hem cemaate mensup olan bireyler arasındaki bağı hem de cemaatin temel inançlarına olan inancı kuvvetlendirerek, bir ürün ya da pratik merkezde olmak üzere, kutsallığı inşa eder (Jr. Muniz ve Schau, 2005: 738). Marka ekseninde oluşan temel ilişkisellik aynı zamanda toplumsallığın temel değerlerini ve pratiklerini belirlemektedir. İlhan Tekeli'ye göre, Michel de

Carteu gündelik yaşamı bireylerin faaliyetleri üzerinden değil konuşma, okuma, hareket etme gibi yaşam pratikleri üzerinden analiz etmektedir. Böylece gündelik yaşamı birey merkezli eylemler çerçevesinde inceleyen Henri Lefebvre'den ayrılmakta ve bireylerin ilişkilerini ön plana çıkarmaktadır. Tekelinin belirttiği gibi "bu bağlamda birey bu tür ilişkisel belirlemelerin birbirini etkilediği bir kesişme noktasıdır" ve bu açıdan da bireyi belli bir kültürdeki "yaşam pratiklerinin ya da yapma biçimlerinin oluşturduğu bir sistem olarak görebiliriz" (Tekeli, 2010: 17–18). Konu birey merkezli olarak ele alındığında günümüz toplumlarında öznelliğin inşa edildiği iki temel boyut olarak bireysel pratikler ve ilişkilerin merkezinde bir yandan sürekli yenilik talebi üreten ve sabitlenmeye izin vermeyen bir var oluş durumu, diğer yandan ise genel bir toplumsal var oluş biçimi olarak arzunun yöneldiği ve bu açıdan da kısmen katı bir durumun varlığını gözlemlememiz mümkündür. Dolayısıyla tüketim sadece anlık sahip olma duygusunun tatmini boyutuyla değil aynı zamanda arzunun üretilmesi boyutuyla da dünyayla kuruduğumuz ilişkinin temel bağlamını teşkil etmektedir.

Bu çerçeveyi mümkün kılan geniş bir toplumsal bağlam da sahnededir. Bu toplumsal bağlamı geleneksel toplumlarda daha geçmiş odaklı ve tarihsel yükün daha ağır biçimde hissedildiği bir çerçevede ele almak sadece modernitenin kendisi hakkındaki anlatısının meşruiyetini aşan bir tespit olarak ele alınmalıdır. Diğer yandan modern toplumlar daha önce sekülerleşme ile ilgili metaforik bir anlatı olarak kullanıldığı gibi bakışlarını geleceğe dönük olarak konumladıkları ölçüde meta düzeyde tarihsel yükü bertaraf edecek bir hikâyenin yanı sıra ulusalcılık ekseninde tarihsel yükün kamusal alanda özellikle de öteki ile karşılaşma olarak adlandırılabilecek bir deneyimde öne çıkarttıkları görülmektedir. Burada geleneksel olanın kılık kıyafet dâhil olmak üzere öteki olarak gördüğünün farklılığını ifade etmeye zorlayan bir karşılaşma ve ilişki biçimi vazederek ancak ötekinin farksızlaşmasını da istemeyerek onun varlığına izin verdiğini belirtmek gerekmektedir. Modern toplumsal tahayyül ise ulusal yaratım sürecini sadece vatandaşları ekseninde ele almamakta; kendi kamusallığı içinde farklı olanları ve öteki olarak kodladıklarını da bu tahayyül biçimi ekseninde benzeşmeye itmektedir.

Metaforik bir biçimde ifade etmek gerekirse geleneksel toplum aynılıkları bile farklılık üzerinden kurarken modern toplum, farklılıkları bile aynılık üzerinden

kurmakta veya bunu talep etmektedir. Bu durum siyasal ve ekonomik çerçevenin ötesine taşarak gündelik hayat ilişkilerini ve modernin çok temel bir göstereni olan kimlik inşasını da içerecek tarzda işlemektedir. Bunun elbette kapitalizmin mekânda sürekli yayılma ve hegemonya kurma isteğinin yanı sıra insanları daha optimal düzeyde kontrol etmesine imkân tanıyan iktidarın baskıcı değil üretken olması ile de alakası bulunmaktadır. Bu seviyede bir yandan Sennett'in işaret ettiği gibi kamusal yaşantının çöküşü ve bireylerin aile ve dar bir arkadaş grubundan oluşan özel hayat alanına çekilmesi söz konusudur (Sennett, 2010). Diğer yandan özel hayatın inşasının ve deneyimlenmesinin tüketim sistemi bağlamında oluşturulması söz konusudur.

Tekeli'ye göre gündelik yaşamın tanımını ister dar ister geniş tutalım; bir toplumsal sistemin işlerliği, gündelik yaşamın sürekli olarak kendisini tekrar etmesine bağlıdır. Bir toplumda gündelik yaşam yeniden üretilemiyorsa o toplum kriz içine girmiş demektir (2010 :18). Bu yaklaşım önemli ancak bunun öncülü normalin tanımlanmış olmasıdır. Dolayısıyla ikili zıtlıklar olmadan, anormal olmadan, normalin tanımlanama ihtimali yoktur. O hâlde gündelik hayatın askıya alınması aslında bu hayatın geniş kitlelerce yeniden üretilmesi için temel motivasyon kaynaklarından birisidir. Dinler tarihinde mitolojinin işlevlerinden birisinin de kaosu kozmosa tebdil etmek olduğu belirtilmektedir (Campbell J. , 2000; Eliade, 1990). Kaosun kozmosa dönüştürülmesi toplumsal alanda bunun hatırlanması ile mümkün hale gelmektedir. Bu hatırlama içinse normalin askıya alındığı dolayısıyla kozmosun kaosa dönüştürüldüğü ritüeller de bulunmaktadır. Örneğin ritüel karakteri ağır basan festivaller aracılığıyla, örneğin Antik Atina'daki *Dionysos Şenlikleri*nde, normal olan askıya alınır; böylece düzen öncesi hâl toplumsal zeminde yeniden yaratılırken düzenin önemi açığa çıkartılmış olur. Gündelik yaşamın askıya alındığı durumlar, gündelik hayatın üretilmesine içkin bir hâldir. Bu bazen grev örneğinde olduğu üzere toplumsal zeminde; bazen işsiz kalmak gibi bireysel çapta olur. Böylece sisteme sadakat makro ve mikro boyutlarıyla yeniden üretilir.

Metafizik, teori ve pratik arasında döngüsel olarak inşa edilen dinî dünya, büyük bir kırılmaya uğramıştır. Bireyin arzusunun, isteğinin, iradesinin ve aklının merkezileşmesi bu kopuşun temel eksenini oluşturmaktadır. Bu noktada Batı'nın yaşadığı durumla ilgili iki temel durum ortaya çıkmaktadır. İlki Weber'in bu analizi yaptığı süreç ve dönem geride kalmış; sonuçta modernite inşası büyük ölçüde

normalliği sekülerlik üzerinden inşa etmiştir. Diğer yandan tam da sekülerliğin doğallaştırılması dinî gelenekler noktasında dinî tecrübe ve dilin din dışı alana tercümesi yoluyla yeni bir durumun ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Robert N. Bellah'ın *sivil din* kavramsallaştırması vurguladığımız bu hususun önemli bir dayanağı ve delili olarak değerlendirilmelidir. Diğer yandan batı dışı toplumlarla ilgili farklı bir okuma daha yapmamız gerekmektedir. Konunun genişliği, söz konusu alanın coğrafi genişliği ve kültürel çeşitliliği dikkate alındığında İslam ülkeleri için farklı bir okuma ile konunun temellendirilmesi daha sağlıklı bir analiz yapmamıza imkân tanıyacaktır. Daryus Shayagan'ın (1991) *kültürel şizofreni* olarak kavramsallaştırdığı bu durum, yaşanılan realite ve zihinsel yapı arasında ortaya çıkan kapatılamaz bir yarık üzerinden betimlenmektedir. Burada önemli olan husus Doğulu toplumlarda birey ile dinsel doktrinden kaynaklı ahlaki sistem arasındaki aracı kurumların imhası sonucu ortaya çıkan kaostur.

İçinde yaşadığımız süreçte piyasanın gündelik hayattaki belirleyiciliği dindar aktörler ve dinsel pratiklerin sadece bağlamını dönüştürmekle kalmaz dinle ilgili genel algılayış ve kavrayış çerçevesi de değişir. Örneğin, bu çerçevede, Patrick Haenni ise **Piyasa İslam'ı** olarak yorumladığı İslamcılığın yeni biçiminin temel karakteristiklerini şu şekilde sıralamaktadır (Haenni, 2011: 19–20):

1- Dinselin militan-doktriner-siyaset odaklı düzeyden kurtarılıp birey üzerinden "fani" dünyanın şartları ve "gerekleri" göz önüne alınarak yeniden okunması. Bu bağlamda büyük siyasi hedeflerin terk edildiği, kişisel gelişim ve mutluluk odaklı bir hikayenin ortaya çıkardığı belirtilmelidir. Kitle tüketim kültürüyle barışma, kişisel gelişim tekniklerinin değer kazanması bu çerçevede değerlendirilmelidir.
2- Dinsel ve ekonomik alanlar arasında artan karşılıklı etkileşimlerin, siyaset merkezli İslamlaşma süreçlerinin yerini alması. Ekonomik alan yeni dinselliklere boy gösterecekleri ve gelişecekleri somut sahayı (piyasayı) sunmakla kalmaz dinsel olanın kişisel gelişim, mutluluk ve başarı gibi Protestan ahlakının temel ilkelerini andıran, ekonomi yönelimli bir "lügat" dâhilinde düşünülmesini sağlar.

3- Şirket kültürünün ve temel değerlerinin dinsel alana sirayeti. Bu süreç dinsel alanı, burjuva bireyciliğinin hırs, zenginlik, başarı gibi değerlerine açmaktadır. Bu değerler geleneksel militan yaklaşımın hayal kırıklığına uğrayan kesimler için tam bir ikameci ütopya işlevi görmektedir.
4- İslam'ın neoliberalleşmesi: Piyasa İslam'ının klasik İslamcılığın politik hedeflerinden daha ziyade "erdemli sivil toplum ve devlet arasındaki ilişkileri, ABD'de olduğu gibi, inanç temelli inisiyatifler üzerinden yeniden tanımlamak suretiyle" kamusal alanın tekelci devletin kontrolünden çıkartılarak dini referanslı kurum ve yapılara açmak gibi liberal siyasallığa eklemlenmeyi amaçlamaktadır.

Yukarıdaki analizin ortaya çıkan öznellik açısından merkezi öğesini 1980 sonrası tüm dünyada artan bir biçimde etkisini gösteren bir *başarı fetişizmi* oluşturmaktadır. Örneğin, Palmer, başarıya dayalı yeni bireyselleşme dalgasının Yeni Sol söyleminde bulmanın mümkün olduğunu belirtmektedir. Palmer'e göre "çoğu 1960'lardan esinlenmiş olan ve o yılların tabiriyle Yeni Sol'la birlikte anılan ama artık yeni dönemin düşünce iklimiyle örtüşmeyen ezilme ve sömürü hikâyeleri; okullardan, müzelerden ve anma günlerindeki" kutlamalardan çıkarılarak bunların yerine "görkemli ulusal başarılara ve çoğu girişimci bireylerin kazanımlarına ilişkin anlatılar" almıştır (Palmer, 2011: 15). Başarı, ahlaki kişiliğin ve tevekkülün yerini alır. Kader tembelliğin bir diğer ifadesi olarak yeniden yorumlanır. Bu durumun sadece din için değil tüm ideolojiler söylemler için dönüştürücü etkisi bulunmaktadır. Bu durum yeni dönemde öznenin üretim bağlamının değiştiği anlamına gelir. Kapitalist sistemin normalleştirilerek ya da doğalllaştırılarak görünmez kılınması *başarı fetişizmi* üzerinden gerçekleştirildiği gibi tüketim dünyası da başarı fetişizminin somutlaşmasını temin edecek sembolleri, simgeleri ve ritüelleri temin ederek bir yandan kiteleselleşerek eleştiri kabiliyetini kaybeden özneyi mümkün hale getirir diğer yandan da narsisitik öznenin ihtiyaç duyduğu sembolik dünyayı inşa ederek dinsel bir hale yaratır.

Diğer yandan Haenni'nin tespitlerinin esasını oluşturan başarılı olmak ile ilgili kriterlerin değişmesine çok daha sıradan gündelik hayat deneyimlernde ortaya çıkan

dönüşümler de eşlik etmektedir. Bu bağlamda, Asef Bayat'ın İslamcı aktörlerle ilgili bir gözlemi genelleştirilerek dini yaşamın modernlik ve tüketim bağlamında karşı karşıya kaldığı en önemli meydan okumaya işaret etmektedir. Bayat, 2002 yılında birlikte uçakta Mısır'a doğru birlikte yolculuk yaptığı genç bir vaizle olan diyalogunu aktarmaktadır. Genç vaiz Mısır'a Ortodoks suni İslam'ın önemli merkezlerinden biri kabul edilen El-Ezher Üniversitesine gitmek üzere uçağa binmiştir. Yolculuk sırasında futbol ve müzik üzerine olan sohbetlerinden hareketle Bayat söz konusu genç vaizin çağdaşı olan ve seküler sayılabilecek gençlerle aynı müziklere ilgi duyduğunu ve futbolu en az onlar kadar sevdiğini ve takip ettiğini fark etmiştir. Bayat bunu "bireylerin geçici olarak gündelik hayatın disiplinli kısıtlılıklarından, normatif yükümlülüklerinden ve örgütlü iktidardan kurtuldukları… bir dizi, amaca özel, rutin olmayan ve keyif veren uğraşı" (Bayat, 2016: 201) olarak tanımladığı eğlencenin ya da hazzın dinsel kültürden ayrışması ekseninde değerlendirir.

3.2.3. Para ve Gündelik Hayatın Faizle İnşası: "Krediokrasi"

Faizin gündelik hayatı inşa etmesi tüketim toplumuna has bir durumdur. Bankalar ev kredisinden bayram kredisine, cep telefonu kredisinden eğitim kredisine kadar her alanı kuşatacak bir merkezilik kazanmış durumdalar. Bunun özellikle İslam söz konusu olduğunda açık faiz yasağına rağmen aşılamayacak gerçeklik olan gündelik hayat üzerinden öznelerin söylem düzeyinde olmasa bile davranış boyutunda dinin gerektirdikleri pratikleri paranteze aldıkları bir sürece gönderme yaptığı açıktır. Kredi olgusunun günümüzde sadece bireysel düzlemde var olmanın koşullarını oluşturmanın ötesinde toplumların iktisadi, siyasal ve kültürel taleplerini sınırlandırma işlevi üstlendiğini de belirtmeliyiz. Andrew Ross kredi merkezli iktisadi, siyasal ve kültürel gerçekliği *krediokrasi* olarak tanımlamaktadır. Ross'a göre *krediokrasi* demokratik taleplerin "ılımlılaştırılması" ve ehlileştirilmesi noktasında kitlelere "güvenli hayat hayalleri" sağlayan banka kontratlarının "silahlı baskının yokluğunda" (Ross, 2015: 34) toplumun hürriyet taleplerini askıya almasını sağlayan bir yönetim biçimidir. *Krediokrasi* bir borçlandırma sistemi olarak, piyasada ne denli tutulursa tutulsun ve ne kadar kolay erişilebilirse erişilsin bir ürünün maliyetinin "borçla finanse

edilmesi"yle birlikte "borçluluğun sadece hayat kalitesinde görülen maddi gelişim için değil, aynı zamanda hayatın temel gereksinimleri için önkoşul olması" (Ross, 2015: 13) durumudur. Dolayısıyla gerek tüketim sistemi gerekse tüketim toplumu ve dünyası çerçevesinde inşa edilen özne rolünün üç temel boyutta geleneksel dini var oluş biçimleri açısından sorunlu olduğunu belirtmeliyiz. Birincisi, bilimsel dünya görüşü ve teknolojinin kapitalist bağlamda evliliğinden doğan rasyonelleşme biçimi ölçülebilirliliği dolayısıyla sayısallaştırmayı esas aldığı ölçüde bunun ötesinde kalan dini kategorilerin işlevsizleşmesini temin etmektedir. İkincisi, gündelik hayattaki toplumsal ilişki ve bireysel var oluş biçimlerinin kendisi aracılığıyla inşa edildiği para sistemi öznelerin bilişsel, etik ve estetik kategorilerinin aşkınlık boyutunu kaybetmeleriyle sonuçlanmaktadır. Üçüncüsü, kredinin sadece yatırım için gereklilik olmaktan çıkarak gündelik hayatın temel gerçekliği halline geldiği tüketim toplumunda bireyin zaman algılaması da öte dünya merkezli olmaktan çıkarak içinde yaşanılan dünyaya dönecektir. Bunun temel sebebi sistemin anın ötesini göstermeme üzerinden insan hayatını kredi sistemiyle ipotek altına alması sebebiyle geleneksel anlamıyla dinin taşıyıcısı olmaya aday aktörlerin ortaya çıkmasına elverişsiz bir toplumsallık inşa etmesidir.

John Berger (1999: 40) kâr peşinde koşmanın insanlığın yegâne kurtuluş yolu olarak görüldüğü bir dönemde kazancın ya da gelirin tüm insani olgular arasında mutlak öncelikli hale geldiğini belirterek bu durumda var olanın da itibarını yitirerek görmezden gelindiğini ve baskı altında tutulduğunu belirtmektedir. Gelirin ölçüsü ve var olanın baskı altında tutulmasının temel aracı paradır. Para insanlar arası ilişkilerin kendisini dolayımlayarak ölçülebilir hale geldiği bir ölçü birimidir. Para, olmayan bir nesne olarak ya da zihinsel bir kod olarak hayatın ölçülebilir hale getirilmesini sembolize ettiği ölçüde modern hayatın da neredeyse yegâne ölçüsü haline gelir. Simmel **Paranın Felsefesi** adlı eserinde paranın hem bu yönünü hem de sosyo-psikolojik süreçte üretimini ve Marksist bir terimle ifade edersek "*şeyleşerek*" sosyal psikolojiyi inşa edişini anlatır. Tüketim toplumunda üretilen temel olgu paranın bir şey olarak toplumsalı kurmasıdır. Jung'un aşağıdaki tespiti bu husun altını çizmektedir:

> "Para, eşyanın tüm çeşitliliğini ortak ölçülür kılmakla, bunların arasındaki tüm niteliksel farkları sadece onlara biçilen miktar farkı aracılığıyla ifade etmekle, renksizliği ve ayrımsızlığı dolayısıyla tüm değerlerin ad koyucusu olarak kendini ileri sürmekle; en korkutucu kodlayıcıya dönüşür. O, eşyanın özünü oyar,

> özgüllüğünü özel değerini, karşılaştırılamazlığını, kendisinden kurtulmanın imkânsız olduğu bir şekilde kemirir" (Jung, 1995: 55).

Paranın ölçülebilir hale dönüştürdüğü şey sadece nesneler değildir. O aynı zamanda insani emeğin de yegâne ölçüsü haline gelerek gittikçe insanı da ölçen bir hale gelir. Marks'ın yabancılaşma, Weber'in araçsal aklın hâkimiyeti kavramları ve Simmel'in para felsefesindeki temel vurgusu tam da budur. Modernlikle birlikte para aklanmakla kalmaz aynı zamanda insani var oluşun rasyonel ölçüsü olarak ortaya çıkar. Bu aynı zamanda geleneksel dinlerde insanın mutluluğu önünde engel olarak görülen karakter özelliklerinin piyasanın işleyişinde vazgeçilmez özellikler olarak değer kazanması anlamına gelmektedir.

> "Hollanda doğumlu (muhtemelen Fransız asıllı) asabiyeci Bernard Mandeville'e göre (1670-1733) başarılı bir ekonominin temelleri iyilikseverlik ve kardeşlik değil hırs, kibir, haset ve açgözlülüktü. Mandeville, Arıların Fablı adlı çok satan bir kitap yazarak, insanların birbirini hoş tutmaya çalışmasının veya kendi çıkarlarına hizmet etmek dışında arzulara kapılmasının ne gibi felaketlere yol açacağını göstermişti (Zeldin, 2010: 287-288)."

Tüketimin örneklediği değer değişimi bu noktada kapitalist üretim biçiminin benimsenmesinin doğal ardılı olarak ortaya çıkar. Mandeville ile ilgili yukarıdaki tespit bu açıdan önemli bir hususa işaret etmektedir. Bu bakış açısı rasyonel olarak tanımlanmış ya da ölçülebilir bir çıkara dayalı olan ve bunun ötesinde bulunan bir hâkim özne idealine yaslanmasına rağmen, ki bu hatalı bir tutumdur, tüketim toplumunda üretilen şey sadece ihtiyaçlar değil bizzat öznenin kendisidir. Geleneksel dönem veya dini değerlerle modern ekonomik düzlemin ahlaktan arınık yapısı arasındaki farkı ortaya koyması noktasında önemlidir.

Bu tartışma modernite ve post-modernite tartışması arasındaki ilişkinin üzerine kurulu bir sorudan başlayan ve yine bu çerçevede cevaplar üretilmesini olanaklı kılan bir mahiyete sahiptir. Dolayısıyla tüketim toplumu ve ilgili analizler post-modernite üzerine yapılan tartışmaların sadece uzantısı olmakla kalmaz aynı zamanda bu sorunun doğrudan oluşturucusu konumundadır. Bu tespitin bir diğer telmihi de post-modern zamanlarla kastedilen zeitgeist'in dini yaşantı için çizdiği çerçeve ve var-oluş alanının

tüketim toplumu üzerinden yapılan tartışmalarla doğrudan doğruya ilgisinin bulunmasıdır.

Araçsal akılla ilgili Weber ve sonrasında Frankfurt Okulu'nun analizlerine dayalı bir okuma geliştirmek bu sahadaki doğrudan veya dolaylı literatür dikkate alındığında orijinal bir şey yazma imkânı tanımamaktadır. Ancak bu noktada araçsal aklın betimlenmesi ve yarattığı sıkıntıların ötesinde, paradoksal bir biçimde araçsal aklın teleolojisinin ne olduğu da sorulmalıdır. Araçsal aklın teleolojisi ise ya içerden bir bakışla ya da dışarıdan bulunacak bir referans noktası ile anlaşılabilir. Bu noktada iç okuma söylemin gösterdikleri ve göstermedikleri ile ilgili kendisinden hareket ederek felsefi anlamda tutarlılık arayışını cisimleştirdiği oranda aynı zamanda söylem ile realite arasındaki farktan kaynaklı bir eleştiri imkânı da tanımaktadır. Dış eleştiri ise farklı bir anlam sistemi içinde araçsal aklın hâkimiyeti altında oluşan sistemin dış bir kritiğe tabi tutulması girişimi olarak sistemin kendisine yönelik bütüncül bir perspektif gerektirmektedir. Bu noktada dış eleştiri oldukça bütüncül ve büyük bir uğraşıyı gerektirmekte olduğundan, iç eleştiri yolu izlenerek ancak sistemin tamamına yönelik bütünlüklü bir analizden ziyade daha parçalı ve mütevazı bir okuma yapma imkânı gösterilecektir. Araçsal aklın temel meşrulaştırıcı söylemi insanın mutluluğu olduğudur. Bu söylem sürekli olarak hem kurumsal hem de pratik alanda üretilerek kapitalist toplumsal düzenin işleyişi sürdürülmektedir. Tüketim toplumunda bu söylemi sürekli hale getiren Jean-Claude Milner "istikrarcı sınıf" (**Akt.** Zizek, 2014: 19) dediği sınıfa dahil olanlardır. Bu sınıfa dahil olan aktörler sadece iktisatçılar değildir. Hatta iktisatçılar kullandıkları uzmanlık dili gereği daha çok perde arkasındaki aktörlerdir. Bu sınıfa dahil olanlar arasında kamusal alanı tahayyül dünyası boyutunda inşa eden modacılar, reklamcılar, sinemacılar, televizyonlarda reklam arası dini programlar yaparak dini görsel şovun parçası haline getiren teologlar doğrudan gündelik hayat gerçekliğini inşa etmektedirler. Böylece bu sınıf "bir değişim talebinde bulunduğunda bile bunu sistemi daha etkili hale getirip aslında hiçbir şeyin gerçekten değişmemesini teminat altına alacak değişimleri dayatmak için yapanların" sınıfı olarak tanımlanabilir (Zizek, 2014: 20). Sistemin değişmemesini teminat altına alan sınıfların en temel yardımcısı bilimsel bir terminoloji içerisinde gizlenmiş ve *daha çok* ile *daha mutlu* arasında doğrusal bir bağlantı olduğunu varsayan temel kabuldür. Bok (2010: 1), klasik ekonomi teorisinin beklentilerinin aksine Batı'nın yaşadığı sürekli

büyüme dönemde bu coğrafyada mutluluğun artmadığının keşfedildiği belirtmekte ve bireyi kendi refahını en üst seviyeye çıkarmaya çalışan bir birim olarak gören anlayışla kapitalist sistemin mutluluk ideolojisi arasında bir bağ bulunduğunu belirtmektedir. Yazar benzer bir biçimde "mutluluğun yaşandığı ideolojik formların" modern ahlak teorilerinin en temel ve belki de kitlelerce teknik olarak adı bilinmese de Faydacılığın etkisi altında olduğunu da belirtmektedir (Bok, 2010: 2). Mutluluğun geleneksel açıdan temel formu aşkın dünya ya da öteki dünya yönelimli kavrayış, tutum ve tavırlara dayalı olarak ortaya çıkmaktadır. Tüketim dünyası mutlulukla ilgili kavrayışın dünyevileşerek bireyin sistem içinde varlığını devam ettirmeye razı olmasıyla sonuçlanmaktadır. Bu durum dünya sathında yaygın bir hal alarak sekülerleşmeyi içerik olarak değişse bile formel ve yapısal açılardan küresel bir olgu haline getirmektedir. Küreselleşme ile ilgili aşağıdaki tespit, tüketim toplumu ve onun ürettiği özne tipinin dinle kuracağı ilişkinin temel mahiyetini anlamımıza metaforik düzeyde oldukça yardımcı olacaktır:

> "Netice itibariyle, "sermayenin iç dünyası açık gökyüzünün altındaki bir agora ya da adil bir ticaret değil, bir zamanlar dışarıda olan her şeyi içe çekmiş bir seradır. Kapitalist aşırılıklar üzerine kurulmuş bu iç, her şeyi belirler: "Modern Çağ'ın temel olgusu dünyanın güneşin etrafında dönmesi değil, paranın dünyanın etrafında dönmesiydi." Dünyayı küreye dönüştüren sürecin ardından, "toplumsal hayat ancak genişlemiş bir içte, evcil ve suni olarak iklimlendirilmiş bir iç uzamda yer bulabilirdi" (Zizek, 2014: 42).

Nurullah Ardıç, Osmanlı İmparatorluğundan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş sürecinde süreklilikler ve kopuşlar ekseninde siyaset ve din arasındaki ilişkiyi tartıştığı makalesinde siyaset ve toplum bağlamında sekülerleşmenin salt biçimde "çatışma paradigması" ekseninde ele alınmasının yanlışlığına işaret etmektedir (Ardıç, 2008: 69-73). Ardıç, "çatışma paradigması" olarak adlandırdığı din ve modernlik arasında uzlaşmazlık olarak tanımlayabileceğimiz okumanın yerine "intibak paradigması" olarak kavramsallaştırdığı modernliğin ve dinin belli düzlemlerde ve derecelerde uyumlulaştığı bir okuma önerisinin modernleşme, sekülerleşme ve dini hayat arasındaki ilişkileri kavramada daha başarılı sonuçlar doğuracağını savunmaktadır. Ardıç'ın önerisinin temelini modernliğin soyut ve entelektüel okuması ya da dinin doktrinel ve tarih dışı tasavvurundan ziyade her iki olgunun da pratik düzlemdeki

gerçeklikleri oluşturmaktadır. Ardıç, özellikle İslam ve Türkiye tecrübesi söz konusu olduğunda İslam'ın doktrinel olarak özellikle siyasal ve iktisadi modernlik ile uzlaşmaz boyutlarının pratik hayat içinde dinin doktrinel boyutuna dokunulmadan aşıldığını savunmaktadır (Ardıç, 2008: 76). Bu noktada iktisadi modernliğin ya da liberal iktisadi düzenin gündelik hayata bakan en temel boyutlarından biri olan kredi olgusu (Curtis, 2015: 8-9) ve dindarların piyasa ilişkileri içinde faize dayalı banka kredisini[48] normalleştiren pratikleri dikkate alındığında Ardıç'ın bu tespitinin doğruluğu da görülecektir. Dolayısıyla, faizin normalleştirilmesi sadece iktisadi realitenin dayatması ile anlaşılamaz. Faizin gündelik hayatı kurması arzu ekonomisinin dindarlar tarafından içselleştirilmesi sonucunda mümkün olduğu gibi arzuya dayalı olarak inşa edilen tüketime dayalı gündelik hayat faizle uzlaşmayı zorunlu hale getirmektedir. Bu tüketim dünyasında faiz ve faizle ilgili dini yasağın çatışma paradigması içinde değil uyumlulaştırma ve yargının paranteze alınması neticesinde aşılması anlamına gelmektedir. Bauman'ın (2009: 108) yerinde tespitiyle bu durum, "ahlak ekonomisi"nin yeri olan communitas'ın, tüketim pazarının güçleri tarafından işgali ve sömürgeleştirilmesi" dolayısıyla "insan birlikteliğinin günümüzdeki biçimini tehdit eden" en önemli tehlikeye işaret etmekedir.

3.3. Dinsel Yaşantıdan Etik Yaşantıya, Etik Yaşantıdan Estetik Yaşantıya

Dinsel, etik ve estetik yaşantı biçimleri arasındaki farklılıkları kavramsal düzlemde ilk dile getiren isim 19. yüzyılın önemli filozoflarından biri olan Kierkegaard'a borçluyuz (Bkz. Jothen, 2014). Kierkegaard bu yaşantı biçimleri

[48] Curtis kredi merkezli hayatın kapitalizmin günümüzdeki temel görüntüsü haline geldiğini belirttikten sonra bu durumun çok daha farklı bir boyutuna işaret etmektedir. Curtise göre: "İslami köktenciliği Batı'nın gözünde bu denli tahammül edilemez kılanın, genelde iddia edilenin aksine, yüzyılların siyasal liberalizmini gerileteceğ bir tehdit olmasından çok, İslami köktenciliğin ekonomik liberalizme karşı olması ve mevcut iktisadi formasyonumuza açık bir alternatif oluşturması söylenebilir. Hatta Batı'nın günümüzde tanıdığı siyasal özgürlüklerin çoğunu destekleyen bir İslam anlayışı ortaya çıksa bile -ne de olsa bildiğimiz hoşgörnün kökleri İslam medeniyetine uzanır- Batı'nın buna, sosyo-ekonomik iktidarın mevcut biçimlerine meydan okuması sebebiyle, şiddetle karşı çıkmaya devam edeceğini söyleyebilirim. Örneğin, Hristiyanlar (Calvin sayesinde) tefecilik yasağını rahatlıkla unutmanın bir yolunu bulmuşken, bu yasak İslami iktisadın temel direklerinden biri olmayı sürdürmektedir." (Curtis, 2015: 11)

arasındaki ayrımı sırasıyla iman, rasyonalite ve hazzı esas almaları itibarıyla ayırmaktadır. Filozofu yaptığı ayrımı Weber'in kapitalizm ve Kalvinizm arasında kurduğu bağı da dikkate alarak tarihsel bağlama oturtacak olursak modernliğin ya da kapitalizmin etik yaşantıyı merkeze alarak ortaya çıktığını belirtebiliriz. Bu etik yaşantının özünü bedensel ve tinsel disiplin teşkil etmektedir. Bu süreç ayrıca dinin etikleşmesi sürecine paralel bir seyir izlemiştir. Ancak ve özellikle modern kentin başat bir form olarak ortaya çıkması, sanayi devrimleri sonrası artan bolluk ve Romantik idealin bireysel tecrübeye yaptığı vurguyla birlikte modernliğin etiğin estetiğe (Campbell C., 2000) dönüştürüldüğü farklı bir safhası öne çıkmaya başlar. Jameson (1995: 12) geç kapitalizm olarak adlandırdığı tüketim toplumlarının genel karakteristiğinin sonu gelmez bir yenilik, estetiğin yükselişi ve bu doğrultuda ilerleyen sonu gelmez bir "*dipsizlik*" olarak betimlemektedir. Tüketim toplumu ise bir yandan estetize edilmiş hayatın radikal bir ifadesidir diğer yandan ise Ritzer'in kavramıyla *McDonald'slaşma*'nın (Ritzer, 2011) dolayısıyla kitlesel, seri, denetlenebilir ve ölçülebilir olanın sadece iktisadi alanda değil hayatın tüm katmanlarında hâkimiyetini ilan ettiği bir toplum biçimine işaret etmektedir. Bu toplumun temel karakteristiği araçsal aklın egemenliği altındaki iktisadi işleyişin yaşamın tüm boyutlarını kuşatarak ve üretim önünde engel görülürlerse bu yaşam boyutlarını bertaraf ederek kendisini sürekli kılan ve yayan bir var oluş biçiminin egemenliğidir. Bu düzen içinde insanlar çeştli söylemsel ve bedensel pratikler aracılığı ile hem çalışmaya hem de çalışmalarının sonucunda elde ettikleri kazançlarını tüketmeye koşullandırılarak "daha iyi" idealinden "daha fazla" idealine giden yolda karşılaştıkları "özgürlük ve özerklik" yitimidir (Bauman, 1999: 37). Dolayısıyla, tüketim toplumunda estetik ve ona dayalı olarak duygular da kitlesel olarak üretilmektedir. Duyguların seri üretimi Mestrovic'in (1999) "duygu ötesi toplum" olarak kavramsallaştırdığı gerek etik gerekse iktisadi ve siyasi tavır alma iradeleri felce uğratılmış bir toplumsallığa işaret etmektedir.

Tüketim dünyası ve sisteminin dinsel yaşantı noktasındaki en önemli etkisi etik yaşantıdan estetik yaşantıya doğru bir değişimin toplumsallaşmanın başat unsuru hale gelmesidir. Etik yaşantının özünü bireyin kendisini aşan bir gerçekliğe göre konumlanması oluştururken estetik yaşantının özünü bireysel deneyimin ve hazzın merkeziliği oluşturmaktadır. Dolayısıyla etik ve estetik yaşantı arasındaki fark bireyin öteki ile ilişkisinde uyanıklık ve sorumluluk üzerinden mi yoksa sorumsuzluk ve haz

üzerinden mi ilişkiye geçtiğini esas almayı gerektirmektedir. Bu bağlamda Terry Eaglaton, Eric From ve Noam Chomsky gibi isimlere referansla "tüketimin uyuşturucu etkisine" işaret ederek estetik ve anestezi kelimelerinin aynı kökten geldiklerini belirtmekte ve estetiğin algılamak anlamına gelen *aesthesis* kelimesinden türediğini anestezinin ise bu kelimenin başına olumsuzluk eki getirilerek türetildiğini belirtmektedir (Eagleton, 2010: 69). Benzer bir biçimde Don Delillo'da modern tüketimi bir "kitlesel anestezi" biçimi olarak tanımlamaktadır (Robins, 1999: 182). Bunun bireyin duyusal olarak kuşatıldığı bir ortamda sadece arzu nesnesini inşa etme boyutunu aşarak arzunun kendisini üretmesi ve disipline edici pratikler açısından önemini paranteze alarak belirtecek olursak Kierkegaard'ın işaret ettiği çerçevede (Jothen, 2014: 11-14) estetiğin merkeze yerleştiği bir yaşantıda dinin aşkınlık ve sorumluluk ile ilgili ahlaki taleplerinin görünmez kılınması anlamına geldiği belirtilmelidir. Etik olan ve dinsel olanın sınırlarını tayin etme ve onları birey merkezli bir deneyim alanı olarak inşa etme gücüne kavuştuğu bu dünyada "estetiğin amacı çoğu kez özneyi yeniden şekillendirmektir. Öznenin en incelikli duygulanımlarını ve bedensel tepkilerini bir yasa olmayan yasayla biçimlendirme işlemi estetiktir; böylece özne, iktidarın buyruklarını çiğnemeyi iğrenç bulur" (Eagleton, 2010: 69). Estetiğin bir ideoloji olarak tüketim dünyasında inşa ettiği tüketicilerin en temel özellikleri seçim ve hürriyete aşırı düşkünlükten kaynaklı olarak tüketim dünyasının sınırları ve imkânları dahilinde salt tutkuyla hareket etmeleridir. Tüketim dünyasında haz ya da keyif eğlence üretimi noktasında dinsel yapıdan ayrılarak dinin neredeyse bir sıkıntı nesnesi haline getirilmesi ile sonuçlanır. Asaf Bayat bu boyutla ilgili İslamcı aktörleri merkeze alarak ilginç bir tespitte bulunmaktadır:

> "Köktenci" İslamcılığın ironilerinden biri, dalga dalga siyasi zorluğa kararlılıkla direnmiş, fakat basit kendiliğindenlik ve neşe gösterileri ile gündelik zevk arayışları karşısında güçsüz hissetmiş olmasıdır. Her sıradan kutlama vesilesi, özel partiler, hareketli sokak köşeleri, kahvehaneler, alışveriş merkezlerindeki toplaşmalar ve seküler kutlamalar, İslam için derin bir dogmatik endişe ve meşruiyet kaybı meselesi haline gelir adeta." (Bayat, 2016: 200)

Tüketim toplumunda estetiğin anlamı ve pratiği de dönüşür. Süskind'in ifadesiyle geleneksel toplumlarda aşkınlığı ya da ilahiliği işaret edecek biçimde "güzel içinde yaratımın" esas olduğu bir estetik tavır söz konusuyken modern toplumlarda

estetiğin sekülerleşerek "güzeli yaratmaya" dönüştüğünün vurgulanması gerekmektedir (Süskind, 2014: 14-15). Dolayısıyla söz konusu olan husus salt biçimde hayatın estetikleştirilmesi değil estetiğin anlamının da dönüştürülmesidir. Sorokin bu vurgulanan boyutu farklı bir kavramsal çerçevede ele almakta ve geleneksel toplumlarda sanat formunun daha çok düşünsel, günümüz modern toplumlarında ise daha çok duyumcu olduğunu belirtmektedir (Sorokin, 1997: 50). Duyumcu sanat ya da estetik amaç olarak hazzı seçmektedir kendisine. Castoriadis ise kurumlaşmış ağın, ancak imgesel toplumsal anlamları canlandıran, temsili kılan bu tür kendiliklere göndermede bulunarak ya da bunları ortaya koyarak var olabileceğini ileri sürer (Castoriadis, 2011: 172). Bu çerçevede dinî kurumların gerilemesi, toplumsal alanda dinin imge ve sembol yaratma gücünün zayıflaması ve dağılması anlamına gelmektedir. İmgeyi gerçekliğin zihinsel tasarımı bilişsel bir süreç veya hayal edilen şey olarak estetik ve iradi bir süreç olarak kavramak, sonucu değiştirmeyecektir. Toplumsal alanda daha önce vurgulanan etiğin dinden bağımsızlaşması ve alanının daralmasına benzer bir istikamette estetiğin dinden bağımsızlaşması süreci işlemektedir. Ancak burada etik daralma olarak ifade ettiğimiz sürecin aksine, estetiğin hayatın tüm alanlarını kuşatacak bir menzile erdiği ve bu açıdan da dini kuşattığı belirtilmelidir. Bu durum ahlaki alanın da estetik tarafından kuşatılması süreciyle belirginleşmiştir. Günümüzde estetik olgusu piyasa ilişkileri çerçevesinde oluşmaktadır. Geleneksel estetikte olduğu gibi şimdiyi ve buradayı aşmayı değil şimdi ve buradayı büyülemeyi ya da onlara gömülmeyi esas alır. Dolayısıyla yaşanan durum, estetiğin piyasalaşması ve tüketim sistemi çerçevesinde yeniden üretilmesidir. Bu üretim, modern teknik araçlarla ve ulaşım/dağıtım ağlarının inanılmaz bir seviyede genişlemesiyle birlikte tarihte ilk defa insanın yaratımı olan dünyanın gerçek doğa karşısında gerilemesi ile sonuçlanmıştır. Oscar Wilde'ın "Bazı günbatımları Carot'un resimleri gibi görünmeye başladı" (akt.: Calinescu, 2010: 255), derken insanın modern dönemlerde yarattığı gerçekliğin büyük bir tersine döndürme sürecine tekabül ettiğine işaret ederek vurucu bir tespitte bulunur. Sanat kendi dışındaki bir gerçeklik olarak doğayı taklit etmez, doğa sanatı taklit etmeye başlar. Sanatın ürettiği doğa ise ayet olma vasfını yitirmiş bir doğadır. Doğanın sanatı taklit etmeye başladığını belirten Calinescu (2010: 255), bu durumun insanoğlunun estetik rasyonalitesinin yanında bilişsel rasyonalitesinin de radikal bir biçimde dönüştüğüne işaret ettiğini belirtir. Bu

durum, toplumun ya da bir toplumdaki bireylerin ben algısının radikal olarak dönüşmesi anlamına gelir. Bu eksende de dinin doktrinel olarak tartışmalı hâle gelmesinden daha önemli olan boyut, onun estetik alandan geri çekilmesi olarak tezahür eder çünkü dünyayla temel ilişki kurma biçimimiz duyusal ve duygusal boyutta cereyan eder.

Tüketim toplumunda etik ve estetik alan hem kapitalist ilişkiler içinde metalaşmışlardır hem de ölçülebilir ve yapılandırılmış bir gösteri düzeninin hâkimiyeti altında var olabilirler. Langman, batı tecrübesi bağlamında bu durumu açıklarken feodal toplumun mekândaki simgesinin Gotik katedral, endüstriyel kapitalizmin sembolünün fabrika, günümüz "eğlence toplumunun" sembolünün ise sembolik ve maddi tüketimin bir karnaval havasında gerçekleştiği eğlence parkları, örneğin Disneyland ve alışveriş merkezleri olduğunu belirtmektedir (Longman, 1992: 42). Karnaval ve tüketimin iç içe geçtiği ve arasındaki farkların belirsizleştiği bu toplumlarda "bireyselleştirilmiş haz" (Longman, 1992: 42) hayatın merkezinde yer alır ve bu çerçevede hazzın sorumluluk yüklenmeyen bir biçimde piyasa tarafından yapılandırılmış bir alanda sergilenmesi gündelik hayatın en temel özelliklerinden biri haline gelir.

Tüketim sisteminde ortaya çıkan bireysel deneyimi ve hazzı hayatın temel referans çerçevesi olarak yerleştirme yönündeki eğilimin dinsel yaşantı noktasındaki bir diğer meydan okuyucu vasfı daha önce vurgulandığı gibi kapitalizme paralel bir biçimde bedenin mülkleşmesiyle birlikte doğanın da bir *emanet ve ayet olma işlevlerini* yitirmesidir. Örneğin kadınların yoğun olarak kullandığı kozmetik ürünler piyasaya sürülmeden evvel birçok hayvan üzerinde deneyler yapılmakta ve bu hayvanlar ciddi bir biçimde zarar görmektedirler (Kesikinsoy, 2006). Doğa yüceliğin işareti ya da ayeti olmaktan çıkarak tüketim dünyasının istediği şekilde manipüle edebileceği bir mülke dönüşmekte ve bu mülkleştirme ve aşkın anlamını kaybetme sürecinden doğa içindeki tüm canlılar etkilenmektedirler. Dolayısıyla tüketim dünyası ve sisteminde ortaya çıkan estetiğin merkeziliği sadece deneyim ve haz merkezli olmayı aşarak dinsel ve ahlaki zihniyet ve pratiklerin ya salt biçimde psikolojik ve duygusal ya da anakronik ve ilkel dolayısıyla iktisadi olarak merkeze alınması imkânsız olgular olarak yeniden inşa etmektedir. Featherstone'un belirttiği gibi kozmetik ya da fittness aracılığıyla gerçekleştirilen bedensel dönüşüm taleplerinin

amacı sadece beden dış görünüşünün değiştirilmesi değil bununla birlikte yeni bir insan inşa etmek ve bu insanın nasıl davranacağına da rehberlik etmektedir (Featherstone, 2010: 194-195).

Estetik yukarda işaret edilen çerçevede sadece güzellikle ilgili algılama ve teorileştirme girişimi olmanın ötesinde temel bir toplumsallaşma biçimi ve tam da bundan dolayı gerek aktörler boyutuyla gerekse kurumsal açıdan önemli bir toplumsal olgudur. Bu tezde estetik, etik ve epistemik rasyonaliteler kapsamında işaret edilen duruma gönderme yapar. Bu üç alan birbirinden yalıtık bir biçimde oluşmaz: dünya kavrayışımız bu üç alanda şekillenir. Appadurai'nin (1996) işaret ettiği biçimde bilişsel yaşantının meyvesi olarak kabul edilebilecek teorinin öncesine gidersek; teoriyi mümkün kılan deneyimler bütününe dolayısıyla dünyayla ilişki kurmamızın teori-öncesi biçimiyle estetik deneyime varırız. Çocukların dünyayı kavrayışı sırasıyla duyusal ve duygusal temelde şekillenmektedir. Dolayısıyla estetik deneyim etik ve bilişsel deneyimlerin kök biçimidir. Tam da bundan ötürü modern toplumlar ya da tüketim toplumları hayatı estetize bir biçimde sunmakla kalmazlar öznenin ön koşullarını inşa ederler. Bu durum sanatın teknik olarak yeniden ve sonsuzca üretilebildiği bu çağda (Benjamin, 2015), gündelik hayatta hem metaların estetize edilmeleri olanaklarını sonsuzca arttırır hem de Calinescu'nun belirttiği gibi **kitsch** sanat üzerinden bireyleri köleleştirmekle kalmaz onları var da kılar. Dinsel yaşantının talep ettiği etik yaşantı ile tüketim dünyasının talep ettiği estetik yaşantı arasında ortaya çıkan gerilim Schutz'un işaret ettiği gibi aşamayacağımız bir gerçeklik olan gündelik yaşantının (Akt. Geertz, 2007: 186). Tüketim merkezli bir sistem dahilinde inşa edilmesinden dolayı dindar bireylerde neredeyse şizofrenik bir durumun ortaya çıkmasına sebep olur. Bu durumun bir diğer boyutunu ise Calinescu, Daniel Bell'e referansla vurgulamaktadır: "Püritanizmin ve Protestan etiğin" kapitalizmin ileri safhasında tamamen terk edilmesinin neredeyse şizofrenik bir durum olarak kültürün normlarıyla toplumun normlarının birbirinden ayrılması sonucunu doğurduğunu belirtmektedir (Calinescu, 2010: 15). Buradaki şizofrenik durum Bell'in tespitiyle bir yandan katı rasyonel bir yaşama biçimine dayalı olan üretim ve kariyer hayatı ile hedonizmi kışkırtan keyfilik, anlık zevk ve oluruna bırakma taleplerinin aynı anda dayatılmasıdır (Bell, 1976: 72). Dolayısıyla hem dinsel bilinç ve pratik noktasında hem

de kültür dünyası açısından kapitalizm ve tüketim sisteminin parçalanmış dolayısıyla şizofrenik bir öznellik ortaya çıkardığını belirtmeliyiz.

Tüketim dünyasında estetik kavramının sağduyusal biçimde anlaşılabileceği üzere yüksek bir sanatsal ya da duyusal deneyimi vaat etmediğini de belirtmemiz gerekmektedir. Modern toplumlarda kimlik ve kişiliğin var olma koşulları gerek Veblenci anlamda tüketim ve statü göstergesi arasında kurulan bağda olsun gerekse de kapitalizm aşırı rasyonelleştirilmiş "gündelik yaşamın sıkıcılığından haz verici bir kaçış" olarak ele alınsın **kitsch** kavramı "taklit, kalpazanlık, sahtekarlık, kandırma ve kendi kendini kandırma estetiği" olarak tasvir edilebilecek bir var olma biçimine tekabül etmektedir (Calinescu, 2010: 255). Modernliğin gündelik hayatı teknoloji dolayımıyla ve tüketimin uzantısı olarak kurması veya "zorlamalı tüketim fenomeni, sıkıntı korkusu, kaçış ihtiyacı, sanatın hem oyun hem teşhir sayılması" gibi sebeplerden ötürü "*kitsch* modernliğin en tipik ürünlerinden biri" olarak "hoşgörülü eklektizmin" ve "şimdiye olan düşkünlüğün" göstergesidir (Calinescu, 2010: 15-16). *Kitsch* bir yandan ideal bir güzelliğin taklit ve seri üretim yoluyla gündelik hayatı hâkimiyeti altına alması bir yandan da asıl olanın yerine geçerek gündelik hayatı büyülemesi noktasında tüketim toplumun karakteristiği haline gelmektedir. Dinsel sembol ve pratikler de bu **kitsch**leşmeden nasibini alırlar. Hac ve umre organizasyonları ve hatta İslami gelenekte *Beytullah* yani Allah'ın evi olan Kabe mekânsal olarak da bu **kistch**leşmeden muaf tutulmaz. Zemzem Towers üzerindeki devasa saat kulesiyle içindeki alışveriş merkeziyle dünyayı aşmanın sembolü olan Kabe'yi ve Haccı yukarda vurgulanan biçimde estetik yaşantının dolayımında yeniden inşa ederek tüketim dünyasına dahil eder. Dolayısıyla tüketim dünyası dinselleşirken din de tüketim dünyasının yan unsuru haline gelerek tüketicinin tercihine sunulan bir metaya dönüşür.

Tüketim dünyası ve sisteminin inşa ettiği meta estetiğine öznenin katılımı ve inşası basit bir itaat çağrısı üzerinden anlaşılamaz. Featherstone'un belirttiği gibi tüketim dünyasına katılım çağrısı gerek bedensel gerekse de tinsel eksikliklerin giderileceği böylelikle tüketicilerin yaşam fırsatlarını gerçekleştirecekleri, eğlenecekleri ve ayrıcalıklı kişiler arasında katılacakları sanrısıyla birlikte gerçekleşmektedir (Featherstone, 2010: 194-195). Tüketim dünyası bu Featherstone'un işaret ettiği boyutuyla aynı zamanda bir cennet ve cehennem imgesi

yaratma boyutuyla da dinsel dünyayı hem taklit etmekte hem de onu çözündürmektedir. Tüketim temel olarak asla gerçekleştirmeyeceği bir vaatle ortaya çıkar: tamlık tecrübesi ya da deneyimi sunmak. Bunu asla gerçekleştiremez çünkü bu gerçekleştiği anda tüketimin hem bir dünya olarak büyüsünün bozulması hem de bir sistem olarak işleyemez hale gelmesi söz konusudur. Tüketim toplumunun esası ise sürekli yenilik ve hareket halinde olmaktır. Dolayısıyla ve aynı zamanda bu durum tüketim dünyasının sürekli olarak bir eksiklik duygusu üretmesi anlamına gelecektir. Bu eksiklik duygusunun merkezde olduğu tüketim toplumu imgesi aynı zamanda tüketim sisteminin öznelliği mümkün kılan duyguları da inşa etmesiyle mümkün hale gelmektedir. Duyguların üretimi ve yönlendirilmesi bu noktada önemli olmaktadır. Lordon bu noktayı Marksist emeğin sömürüsü noktasından ele almaktadır. Kapitalizm ve duygu üretimi noktasında tüketim toplumu dâhilinde de dikkate alınması gereken aşağıdaki tespitte Lordon şöyle yazmaktadır:

> "Zira (kapitalizmde ücretli emekçilerin seferberliğine özgü) yapıyı sökmek, bu yapıların neye göre "işlediği" konusunda bize bir şey söylemiyor. Yani bunların etkililiğini somut olarak neyin sağladığı konusunda, hayaletin değil de makineyi döndüren motorun ne olduğu konusunda hiçbir şey söylemiyor. Buna verilecek Spinozacı cevapsa şu: duygular" (Lordon, 2013: 12).

Lordon, klasik Marksizmin bu noktada kapitalizmin günümüzdeki durumunu anlama ve anlamlandırmada özellikle duyguların üretilmesini dikkate almaması noktasında bir eksiklik taşıdığını savunmaktadır. Tez açısından duyguların üretimine yapılan bu vurgu önemli bir boyuta işaret etmektedir. Bedenler üzerinden başlayan tahakküm sonrasında artan refaha paralel bedenin devamını hem üretim açısından daha işlevsel kılan hem de mevcut sistemden kaynaklı yapısal sorunlara itirazı tetikleme potansiyeli olduğundan ehlileştirilmesi gereken duygulara doğru kaymıştır. Tüketim dünyasında zaman ve mekân sürekli olarak deneyime dolayısıyla yeniliğe yöneltildiğinden geçmiş ya hafızanın piyasalaşması anlamına gelen endüstriyel nostalji üretimi yoluyla yada bir hastalık ve adaptasyon sorunu olarak psikolojik rahatsızlık olarak damgalanan nostalji olarak mahkum edilir. Bu durum modernliğin sözlük anlamlarından biri olarak sürekli bir şimdi ve burada duygusunun piyasa üzerinden inşası olarak anlaşılmalıdır. Tüketici öznenin temel karakteristiği piyasaya

devrettiği hafıza ve bu bağlamda ancak ve ancak hafızayla/geçmişle mümkün hale gelen bir yurda sahip olamamaktır. Daha önce vurgulandığı gibi dinlerin temel karakteristiklerinden biri de hafızası uzun süreçte inşa edilen ve aktartılan kurucu bir geçmiş ya da öyküyle zaman ve mekânda bu kurucu öykünün cemaatsel olarak hatırlanması ve ritüeller yoluyla teyididir. Tüketim toplumunda inşa edilen sürekli yenilik, yenlik duygusuna dayalı hafızasızlık ve gelecek yönelimlilik dinlerin söz konusu temel karakteristiği dikkate alındığında dinler açısından oldukça zorlu ve farklı bir toplumsal bağlamın söz konusu olduğunu göstermektedir. Bu zorluğun temel sebebi kapitalizm sadece doğadaki enerji türlerini dönüştürmekle kalmaması ve Matrix filmindeki gibi insan bedenini sistemin devamı noktasında enerji kaynağına dönüştürüp böylelikle modern tüketici özneyi mümkün kılan duyusal ve duygusal dünyayı da inşa etmesidir. Kapitalizmin duyguları hem inşa etmesi hem de onları harekete geçirecek arzu nesnesini tüketim dünyası dahilinde üretmesi meşru olanla olmayan arasında geleneksel dinlerin ürettiği çerçevenin yok olması anlamına gelmektedir. Lordon'un belirttiği gibi "mümkün olan girişimleri -yani, meşru arzu nesnelerini- de toplumların tarihi hem yaratır hem de kısıtlar" (Lordon, 2013: 19).

Yukarda vurgulanan çerçevede duyguların ve arzu nesnelerinin üretilmesi temel olarak arzu nesnesi ile insanların daha temel duyguları ya da içgüdüleri (Miller, 2011) arasında bağ kurmaktan geçmektedir. Tüketim toplumunda esas olan kapitalistin arzusu ile bireyin arzusunun tek nesne üzerinde yoğunlaşmasına rağmen, birininkinin kâra sahip olma diğerinin metaya sahip olma üzerinden gerçekleşmesidir. Söz konusu süreçte reklam başat bir rol üstlenmektedir. Reklam üzerinden kurulan gündelik hayatın estetiği ise tüketicinin, kapitalistin arzusundaki araçsal konumunun tüketiciden gizlenmesi üzerine inşa edilmiştir. Seçenek, özgürlük, kendini ifade ve ihtiyaç kavramsallaştırmaları ve bununla ilgili tahayyül etme biçimleri ile tüketici daha büyük bir arzunun nesnesi haline gelirken tam da aynı kavramlarla böyle hissetmemesi sağlanır. Reklamların en önemli özelliklerinden biri metaya sahip olmayı belli bir yaşam tarzı ile ilişkilendirerek metalar sistemini toplumsal gerçeklikte temellendirmesidir. Reklam bu açıdan geleneksel toplumlarda peygamberlere, seçilmiş kişilere, velilere ve azizlere yönelik öykünme ve özenmeyi taklit ederek

öykünmenin[49] doğrultusunu ve içeriğini piyasa ekseninde kuran ve bu açıdan da basit bir iletişim aracı olmaktan ziyade tüketim toplumun gerçek öyküsünün inşa edildiği temel bir gerçeklik olarak algılanmalıdır. Tüketim toplumları öykülerin dolayısıyla geleneksel toplumlarda rehberlik eden öyküsel aklın tüketim sistemi tarafından üretilen ve toplumsallaştırılan imgeler ve semboller etrafında kurulduğu toplumlardır. Örneğin, 1990'larda Nike spor ayakkabısı ve Michael Jordon ismi merkezinde üretilen imgeleri inceleyen LaFeber söz konusu imgelerin üretilmesi ve gündelik hayatta küresel bir çevrede dolaşıma girerek (LaFeber, 2001) sıradan insanların dünya sathında ortak fantezi ya da küresel hayal/düş (Barnet ve Cavanagh, 1995: 3) dünyasına dahil olmalarını sağlayan süreçleri incelemektedir. Modern tüketim toplumları Wernick'in (1996) ifadesiyle promosyon toplumlarıdır. Kapitalizm, MacPherson'un "mülkiyetçi bireyinden" tüketim toplumlarındaki "promosyoncu bireye" geçerken benlik toplumsal alanda sunulan bir metaya dönüşmekte ve "randevu almak ve giysi seçmekten bir iş görüşmesine katılmaya kadar, gündelik yaşamın mikro alanında bu tür pratikleri kaplayan kendi promosyonunu yapma sürecine fiilen hemen herkes" (Wernick, 1996, s. 290) katılmak durumunda kalmaktadır.

Lordon bu çerçevede Bordieu'nun sembolik sermaye kavramını merkeze alarak yukarda öykünme olarak kavramsallaştırılan olguyu taklit kavramı üzerinden analiz eder ve şu tespitte bulunur:

> "Taklit mekanizmasını somut olarak yürüten toplumsal ve kurumsal dolayımların -örneğin, belli failleri çok daha taklit edilebilir kıldığı için simgesel sermayenin üretimine ilişkin dolayımların- geniş yayılımı ve karmaşıklığı konusunda fikir vermeye yeter… En küçük arzu taklidinde bile toplum topyekûn işbaşındadır. Hayal gücünün üretmeye muktedir olduğu temayüller, yani arzulanan hayatlar malumdur. Ama öncelikle bu arzu üretimi biçiminin ayırt edici özelliğini vurgulamak gerekiyor: Müphem, yerel olmayan, gayri şahsi ve tam olarak tespit edilemeyen, dolayısıyla da unutmaya ve bilinçdışına çok uygun olan mekanizmalarla belirlenmiştir bu üretim. " (Lordon, 2013: 100-102)

[49] Bu noktada Leibenstein'in (1950: 189) orijinal biçimiyle ürün talebi ve fiyatlandırma arasındaki ilişkinin sosyopsikolojik ilişkisini kavramsallaştırmak için kullandığı "Veblen etkisi" olarak adlandırılan ve tüketimi salt bir biçimde alt grupların üst ekonomik grupları statü, tanınma vb. sebeplerden ötürü taklidi olarak konumlayan ve kavrayan yaklaşıma karşı dikkatli olunması gerekmektedir. İlki alt kültür gruplarından çıktığı hâlde üst gruplar tarafından taklit edilebilecek olgular da mevcuttur.

Nesnelerin kültürel şemalarda verili bir yapı içerisinde statik bir anlama sahip olmaları istenmez, bu piyasanın işlevlerine ve isteklerine göre yeniden şekillendirilir. Bununla birlikte metaların geniş bir anlam alanında sembolik olarak inşa edilmesi tüketicilerin hür olduklarını düşünmelerine imkân tanıyan bir tahayyül dünyasını da mümkün kılmaktadır. *Denetimli hürriyet* olarak kavramsallaştırabilecek bu durumun gündelik hayattaki en büyük göstergesi seçme ve özgünlük talebinin söylem düzeyinde kitlesel bir hal almış olmasıdır. Bu söylemi mümkün kılan mekanizma tüketimin arka planını saklayan bir süreç olarak nesnelerin kendileri dışında bir şey olarak reklamlar yoluyla yeniden kurulmasıdır. Bu durumun güzel bir örneği sigara, kadın hakları ve özgürlük arasında toplumsalın doğallığı içinde açığa çıkan bir ilişki kurma biçimi dışında, sigara üreticilerinin de reklamlar vasıtasıyla bunu desteklemesidir. Aşağıdaki alıntı reklamlar yoluyla inşa edilen meta göstergesel ve sembolik gerçekliğin doğasına ışık tutmaktadır:

> "20. yüzyılın başlarına dek sigara tüketicilerinin %99'u erkeklerden oluşuyordu. Kadınların sigara içmesi toplumda hoş karşılanmıyordu; sigara içen kadınların ahlakından kuşku duyuluyordu. Yeni filizlenmeye başlayan kadın haklan hareketi ve kadınlara oy hakkı mücadelesi ile birlikte bu durum değişmeye başladı; işin ilginç yanı sigara içmek kadın özgürlüğünün bir simgesi hâline gelecekti. Sigara üreticileri de bu görüşü yaptıkları reklamlarla desteklemekten gayet memnundu. Kadınların toplum içinde sigara içmesi hoş karşılanmadığı için ilk sigara reklamlarında sigara içen bir kadına hiçbir zaman yer verilmemişti. Bunun yerine sigara içmek zekâ ve şıklıkla bağdaştırılmaya çalışılıyor ya da formda kalmanın bir yolu olduğu mesajı veriliyordu" (Aronson, Wilson ve Akert, 2012: 356).

Benzer bir yüceltme ve özgürlük sembolü olarak inşa edilme durumu jean pantolonlar için de gerçekleşmiştir:

> "1950'lerin sonlarında, zaman zaman dışarıda oyun oynarken blue jean giymiş orta sınıf erkek çocukları görülebilirdi; ama 1960'ların ortalarına kadar blue jean, motorcularla hippie'ler gibi saygınlıktan yoksun ve düzen dışı gruplarla ilişkili görüldüğünden (belki doğrudan gözlemden çok medyanın bu yöne dikkat çekmesi nedeniyle), bütün kesimlerden gerçek anlamda kabul görmeyi başaramadı, jean üreticileri, saygınlığı olmayan gruplarla arasındaki simgesel ilişkiyi kırmak ve jean ile kot kumaşının herkes için hemen hemen her durumda giyilmeye uygun olduğu konusunda tüketiciyi ikna etmek için büyük pazarlama ve reklam şirketlerine başvuracaktı. Bu çabaların işe yaradığı açık; 1960'ların sonlarında blue jean tüm dünyada popüler olmuştu artık ve işin bizim konumuzla asıl ilgili olan kısmı da, yüzyılı aşkın bir süre boyunca onu kuşatan meslek, sınıf, cinsiyet ve yaş sınırlarını aşmayı başarmasıydı" (Davis, 1997: 85).

Yukarıdaki örnekler Aydınlanmanın zamansız ve mekânsız rasyonalite idealine dayanan özgürlük nosyonu ile tüketim toplumunun nesneler sistemini dolayımlayan özgürlük nosyonu arasındaki farka dair çok önemli imalarda bulunmaktadır. Sigara ilk başta erkekliğin simgesel düzlemdeki somutlaşmış nesnesi olarak inşa edilirken, sonrasında feminist hareketin kadın hakları noktasında cari toplumsal yapıya muhalefet etme biçiminin sembolik nesnesi haline gelmektedir. Bu durum sistem dâhilinde ve onun ürettiği anlam dünyasında çatışmanın çözümlenmesi veya muhalefetin geliştirilmesi ile ilgili güzel bir örnek oluşturmaktadır. Diğer yandan alıntılanan satırlarda nesnenin kendi olmayan bir biçimde anlama kavuşturulması daha incelikli bir yolla yapılmaktadır. Buna göre sigara fit kalmanın veya sağlıklı bir bedenin garantörü olarak da yeniden anlamlandırılır. Bu durum tüketim toplumunda nesnelerin fonksiyonu ile ilgili çok temel bir şeyi ima etmektedir. Nesnenin anlamı hep bir başka şeyin anlamına eklemlenerek oluşturulur ancak bu eklemlenen şeyin anlamı da yine bir başka şeye göndermede bulunur. Böylece anlamın sürekli olarak ertelendiği ve sabitlenemediği bir sonsuz döngü içinde, varoluşsal anlam krizlerinin muhtemel cevaplarının geniş kesimler için sistemin sunduğu ihtimaller kümesi dahilinde kalmasını sağlanmaktadır.

Diğer yandan tüketim toplumundaki deneyimin merkeziliği geleneksel anlamıyla tecrübeye evirilemez. Bunun nedeni teknolojinin ve tüketim dünyasını hem ilişkisel hem de odak noktaları olarak inşa eden metaların sürekli değişimidir. Bu tolumda tecrübenin yerini büyük ölçüde aşinalık alır. Tüketim dünyası bu açıdan ilerlemeci tarih anlatısının somutlaşmış biçimi olarak geçmişin sürekli paranteze alındığı, yeniliğin ve geleceğin toplumsal var oluş biçimini oluşturduğu bir toplumdur. Ancak bu toplum ilerlemeci tarih anlatısı ya da mitinin gizli öncül olarak taşıdığı teknolojik üstünlüğün ahlaki üstünlükle özdeş olduğu kabulüyle uyuşmayacak ve bu açıdan da ütopik olmaktan ziyade distopik bir gerçeklik üretmektedir. Teknoloji bizden düşünmemizi değil, refleks göstermemizi ister (Ellul, 2003). Geleneksel toplumlarda her şeyin bir bedeli olduğu ve bu bedelin daha geniş ölçekli bir değerler sistemi tarafından modern rasyonaliteyi/hesaplamayı aşan bir boyutta belirlendiğini unutmamak lazım. Teknolojik toplumda düşüncenin yerine refleksler ikame edilirken aynı şekilde gerçeklikle kendileri aracılığıyla ilişki kurduğumuz *vekil kurumlar ve aktörler* de değişir.

Bu vekil kurumların gündelik hayata bakan en önemlisi özellikle duygusal alan dikkate alındığında reklam endüstrisidir. Diğer yandan İslami terminolojiyi kullanacak belirtecek olursak kişinin kendi lehine ve aleyhine olan durumları bilmesi olarak ilmihallerde de bir değişim ortaya çıkar. Yeni ilmihaller her türden tüketici dergileri ve nesnelerin kullanım kılavuzlarıdır. Artan hız durup düşünecek bir zaman diliminin varlığına izin vermez. Hız ve hazzın denetimi altında zaman da tüm boyutları ile tüketilen ve satılan/satın alınan bir metaya dönüştürülür. Bu ise birey açısından paradoksal bir duruma işaret eder: otantik olmak ile sıradan olmak arasındaki gerilim. Deneyim diğer yandan insan yapımı zaman ve mekân içinde bireysel olmaktan çıkarak kitlesel hale geldiği oranda mevcut toplumsal ve zihinsel çerçevenin boyunduruğu haline gelir. Bireyin otantiklik ile kitle kültürü bağlamındaki gerilimi aşması için Aydınlanmanın ideal öznesinde olduğu gibi rasyonel ve rüştünü ispatlamış otonom bir öznelliği geride bırakması gerekmektedir. Tüketim dünyası varlığını devam ettirmek için rasyonel tüketicilerden daha çok sadık inananlara ihtiyaç duymaktadır.

Yukarıda çizilen çerçevede estetik yaşam biçimi tüketim toplumundaki yeni dinsel bilinç ya da dini yaşantı olarak anlaşılmalıdır. Bu noktada tabu kavramı ve onun dinin hakikat iddia ve ideolojilerini paranteze alan, dinleri toplumsal ve kültürel olgulara indirgeyen modern bilişsel alandaki kullanımını paranteze alarak belirtilecek olursa tüketim küresel boyutuyla tüm geleneksel dinlerden çok daha fazla dünya sathına yayılan bir kutsallık formu olarak da varlık bulmuştur. Tüketim dünyasında tabu olan dolayısıyla dokunulmaz ilan edilen husus bireysel tercihler ve yaşam tarzlarıdır. Ancak ve diğer yandan tüketim dünyası ve sistemi sadece dinsel bir tecrübe olarak deneyimlenmez o aynı zamanda dini de metalaştırır ve tüketicinin konforlu ve güvenli bir biçimde deneyimleyebileceği satılabilir bir paket program haline getirir. Bu sürecin iki boyutu bulunmaktadır:

1. Tüketim dünyasının dinsel bir dünya olarak kendisini sunması dilin imkânları dahilinde iletişimle ilgili bir zorunluluktan kaynaklanmaktadır.
2. Dinin metalaşması ancak ve ancak tarihsel açıdan dini dünyanın hafızalarda yeniden üretilmesi ve dinin anlam boyutu ile yeniden üretilmesi ve tüketim sistemi çerçevesinde ehlileştirilmesi ile mümkündür. Bu ikinci boyut tüketim

dünyası ve sistemini zorunlu olarak politik bir alan olması sonucunu da doğurmaktadır.

Howard S. Becker sanat eserinin bir iletişim formu olarak "kalıplaşmış ifadeleri" hem ürettiği hem de belli bir toplumsal alanda cari olan bu tür ifadelere başvurduğunu belirtmektedir (Becker, 2013: 89-92). Becker'ın sanat dünyaları bağlamında sanat eserinin ortaya çıkışının koşulları ile ilgili yaptığı bu tespiti yukarda altı çizilen boyutlardan ilki çerçevesinde kullanılacak olursa tüketim dünyasının özellikle reklamlar ve diğer medyalar aracılığı ile kitlelere ulaşması toplumlarda cari olan ve uzun tarihsel süreçlerde cari oldukları toplumların tahayyül dünyalarını şekillendiren, kitlelerce bilinen, onlara tanıdıklık hissi veren dinsel imge ve sembolleri kullanması ya da onları taklit etmesi oldukça doğal bir durumdur. Bu durum iletişimin sadece eş zamanlı değil aynı zamanda art zamanlı bir karakter taşımasından kaynaklanmaktadır. Diğer bir ifadeyle iletişim zorunlu olarak tarihsel referans noktalarına ve bu tarihsel referans noktalarının işaret ettikleri öyküselliğe dayanmak durumundadır. Bourdieu'nun belirttiği gibi "eyleyicilerin bir geçmişleri olduğu, bireysel bir tarihin ürünü olduklarının ve belli bir ortama bağlı bir eğitimleri olduğunu, bunun yanı sıra aynı zamanda da kolektif bir tarihin ürünü olduklarını ve özellikle de düşünce kategorileri, anlayış kategorileri, algı şemaları, değerler sistemi vs. toplumsal yapılar bütününün ürünü olduklarını" (Bourdieu ve Chartier, 2014: 62) unutmamız gerekmektedir. Tüketim dünyasının dinsel bir haleye sahip olması gerek "marka cemaatleri" (Jr. Muniz ve O'Guinn, 2001) gerekse markalarla ilgili oluşturulan mitsel anlatılarda (Jr. Muniz ve Schau, 2005) gözlemlenebilen bir mahiyete sahiptir. David Harvey'in farklı bir bağlamda kullandığı kavramsal çerçeveyi tüketim dünyasına uyarlayarak belirtecek olursak belirli tüketim pratiklerinin "hem üreticilerinden hem tüketicilerinden oluşan "yorum toplulukları" olarak" anlaşılmalıdır ve bu çerçevede "bireylerin ve grupların, bu alanlarda, kendilerine geçerli bilgi gibi görünen şeyi karşılıklı olarak kontrol ettikleri" (Harvey, 1997: 63) dikkatten kaçmamalıdır.

İkinci boyutla alakalı olarak altı çizilmesi gereken en önemli husus bu boyutun sekülerleşme teorisi açısından paradoksal bir durum arz etmesidir. Dinin metalaşması süreci bir yandan klasik sekülerleşme teorilerinin öngörüsünün aksine dinselliğin

önemini koruduğuna işaret etmektedir diğer yandan dinin aşkın boyutundan yalıtılarak piyasalaşması boyutuyla da sekülerleşmenin devam etmekte olan bir süreç olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, tüketim dünyasında inşa edilen dinsellik hem sekülerleşme olarak hem de dinselleşme olarak ele alınabilir. Ancak dinsel sembol ve pratiklerin tüketim dünyasında kullanımı hususunda yapılacak analizlerde dinin metalaşması süreciyle birlikte tüketim dünyasının tüketemediği bir "görsel bilinçaltı" (Benjamin, 2015: 12) durumuna da dikkat çekilmesi gerekmektedir. Örneğin tesettür reklamları İslam'daki bedenin emanet olması dolayısıyla Allah'ın mülkü olması boyutunu aşarak kadınlığın dolayısıyla bireyin mülkiyet sahipliliği ekseninde tanımlanan bedenin gösteri alanına dönüşmesiyle ilgili radikal bir kopuşa işaret etmektedir. Ancak ve diğer yandan Benjaminci bir biçimde ifade edecek olursak tesettür reklamları bir tür "görsel bilinçaltı" alan oluşturarak modern beden algınsının dışındaki dünyaya işaret etmek zorundadır. Benjamin "görsel bilinçaltı" kavramını özellikle faşizm ve onun estetize ettiği siyaset alanıyla birlikte kitle kültürü özellikle de sinemanın gerek politika gerekse piyasanın isteminin dışında gerçekliğin sunulduğunun dışındaki imkânlara işaret etme potansiyeli olarak kullanmaktadır. Benzer bir biçimde tesettür reklamı modern moda sektörü içinde konumlanan dolayısıyla dini bir pratiği metalaştıran bir fonksiyon ifa etse de aynı zamanda tesettür fikrini görsel olarak taşımasından dolayı söz konusu dinsel pratiği tüm boyutları ile tüketemeyen bir mahiyete sahip olacaktır. Benzer okuma biçimleri diğer dinsel pratiklere doğru da genişletilebilir.

> "…toplumsal pratikler ne ölçüde doğallaştırılırsa, toplumsal baskıya ve özgül kültür tanımlarına verilmiş birer yanıt oldukları da o ölçüde ortaya çıkar. Diğer bir deyişle, teamüller düzeni işleten ilkelerdir; tıpkı düzenin iktidarın dışavurumu olması gibi. Toplumsal bağlamda teamüller, ideolojinin bilinçdışı bir özellik kazanmış dışavurumlarıdır." (Leppert, 2009: 23)

Bu bağlamda modernliği mümkün kılan bir homojenlik veya teamüller bütününden bahsetmek gerektiği gibi modernliğin çoğullaşan bir tecrübeye yaslandığını da belirtmek gerekmektedir. Din hem bir kolektif kimlik hem de bireyselliğe imkân tanıyacak elastiki bir yapı olarak dinamik bir toplumsal olgu olarak hem modernliği dönüştürmekte hem de kendisi de bu bağlamda dönüşmektedir. Bu

durum Göle'nin aşağıdaki satırlarıyla tespit ettiği gibi dinin kolektif kimlik sağlama boyutunun dışında bireyin kimliğini ve kendisini yine bireyin merkezde olduğu bir bağlamda ifade etme aracı olarak kavranmasını gerektirmektedir.

> "İslami hareketin siyasal eylemi, kolektif boyutu, anonim kitle görüntüsü yerini giderek seslerini korodan ayrıştıran, yeni mekânlara (TV, konser salonları, plajlar, festivaller, gönüllü kuruluşlar) giren, yüz hatlarını görmeye başladığımız, kısacası bireyselleşen yüzleri okumaya yöneliyor. İslamcı kolektif hareketle siyasal sahneye çıkan Müslüman kimlik, giderek toplumsal-kültürel alanlara nüfuz etmekte, bir yandan da 'normalleşmektedir'." (Göle, 2000: 11)

Diğer yandan ancak benzer bir çerçeve dahilinde tüketim toplumlarında bireyin tercihleri ekseninde inşa ettiği öznel dünyanın geleneksel toplumlardakinden farklı bir bağlamda iş gördüğünü belirtmemiz gerekmektedir. Schiffrin bu bağlamın bireyin öznelliğini inşa etmede tüketimin etkin olmasının yanı sıra tüketim tercihini belirleyen temel ölçütün değişimi olarak da kavramayı önerir. Örneğin, geleneksel bağlamda hakikatin taşıyıcısı olan kitap hayatın temel sorunlarının birlikte düşünüleceği bir yoldaş olmaktan çıkarak hem kitap piyasasına hâkim olan yayınevlerinin yapılandırılmış sansürüne uğrar hem de kitap tercihi içeriğinin önemli olmasından ziyade kışkırtıcı, eğlenceli, satılabilir ve popüler olup olmadığına göre belirlenir (Schiffrin, 2005: 120-121). Bu durum özne ile birlikte bilginin de piyasalaşması olarak okunmalıdır. Bu doğrultuda piyasalaşma olgusu Aydınlanmanın otonom ve entelektüel öznesinin yitimi anlamına geldiği gibi dinlerin sıradan olanın sınırlarının ötesine uzanan ve dünyada yolcu olma metaforuyla betimleyebileceğimiz inananının sahneden çekilmesi olarak da okunmalıdır.

Nesneler sistemi hem kategorileştirme hem ahlakileşme hem de hiyerarşik bir ilişkiyi tesis edecek bir olgu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu eksende söz konusu olan şey var olan dile eklemlenen ya da mevcut dili tüketen bir dilsel yeti inşa etmenin ötesine geçerek zihinsel kategoriler inşa ederek dilin bağlamını topyekûn değiştirmeye tekabül etmektedir. Baudrillard bu durumu nesneler sistemi dâhilinde toplumsal hiyerarşinin sürekli olmasını sağlayacak bir nesnellik algısının üretilmesi amacına matuf bir çerçevede "bir dil yetisinden" daha fazla "bir sınıflandırma düzeni" (Baudrillard, 2010: 232) oluşturulması olarak yorumlar.

Bu eksende, dini belli bir toplumsal bağlamda ele almak aynı zamanda toplumsal yapının dini bilincin içerik ve formunu belli ölçülerde belirlediğini kabul etmeyi gerektirmektedir. Şimdiye kadar vurgulandığı gibi din tüketim toplumunda nesneler sistemi içinde geleneksel rolü ve işlevinden farklı bir biçimde hegemonik konumunu kaybeden ve daha farklı bir meta-çerçevede yeniden üretilen hatta inşa edilen bir olgu olarak kavranmalıdır. Din kimlik kurucu bir rolden kimlik destekleyici bir role nasıl evirilmiştir. Din asıl olmaktan çıkarak bireyin merkezde olduğu bir bağlamda konumlandırılmıştır. Bu birey ise tüketim sistemi ve dünyası bağlamında üretilen bir öznelliğe sahiptir. Bu süreç sadece bir uyum süreci ya da sisteme eklemlenmenin bir alt biçimi olarak mı yoksa sisteme yönelik eleştiriyi de potansiyel olarak içinde taşıyan bir durum olarak mı kavranmalıdır?

Bu noktada açıklayıcı olduğunu düşündüğümüz bir teorisyene başvurmak konunun farklı bir boyutunu ele almamıza imkân tanıyacaktır. Söz konusu isim toplumsal ben ile bireysel ben arasında yaptığı ayrımla tanınan ve sembolik etkileşimciliğin önemli isimlerinden biri olan Mead'dir. Mead için toplum bir grup hayatı olarak başkalarının niyetlerini kavramak ve bu niyetlere göre hareket etmek yoluyla ortaya çıkan bir olgudur. Sosyal psikolojik bir süreç olarak özne içinde bulunulan toplumsal alanı mümkün kılan sembolleri kavrayarak ve buna uygun olarak ötekilerle ilişkili biçimde mümkün hale gelmektedir. Bu, semboller ve altta yatan ortak değerler kümesi üzerine fikir birliğinin oluşmasıyla mümkün olan bir husustur. Bu süreci anlamak için bireysel benliği ancak ve ancak toplumsal bir kurgu ya da toplumsallaşmayla imkân dahiline giren bir olgu olarak kavramak gerekmektedir. Bu noktadaki ilk önemli basamak benliği yönelimlerin kaynağı olarak kavramaktır. Diğer yandan bu yönelimler toplumsal alanda rol alma ve sergileme noktasında belli bir forma kavuşarak öznelliğin ötekilerle ilişki içinde kavranmasını zorunlu kılmaktadır. Bu ise toplumsal davranışı ötekilerin davranışına uyum sağlamak ve bunu benliğe dâhil etmek biçiminde kavramayı gerektirmektedir. Bu noktada taklit, oyun oynama ve oyun safhaları ile özne hem ötekilerin hem de kendisinin farkına vararak toplumu soyut bir biçimde kavrar ya da Genelleştirilmiş Öteki kavrayışına sahip olur. Bu noktada kendi içinde bilinçli olarak ötekinden farklılığı kavrayan ve yeniliğin, yaratıcılığın ve düşüncenin "Ben" ile topluma uyum sağlamın gerekliliğinden hareket eden ve kendisini özne olarak değil de bir nesne olarak kavrayan ya da oluşan "ben"

arasında bir fark bulunmaktadır. Mead'in bu tespiti Freud'un id, ego ve süper-ego[50] arasında yaptığı ayrıma benzer ancak işleyiş noktasında oldukça farklı bir biçimde (Miller, 1973: 5-7) toplumsal benlik ile bireysel benlik arasında hem yaratıcı hem de çatışmacı bir uyum ve uyumsuzluk sürecini merkeze alır. Bu okuma biçiminin en önemli vurgusu ise zihni toplumsallık öncesi bir öz olarak ele almak yerine onu toplumsallaşma sonucu ortaya çıkan bir fenomen olarak ele almasıdır. Bu ise zihni toplumsallaşma ya da sembolik etkileşimler sonucu ortaya çıkan ve temelde toplumsal bağlama uyumu sağlayan bir olgu olarak kavramayı gerektirmektedir (Miller, 1973: 3).

Dini bilinci yukarıda çizilen temel çerçevede bir toplumsal olgu olarak okuduğumuzda dinle ilgili analizlerde toplumsalın doğasını dikkate almamızı gerektirmektedir. Ancak Mead ve Freud'un ele aldıkları ya da işaret ettikleri toplum temel biçim olarak şimdinin toplumudur. Gerçekte içinde yaşadığımız ve zihnimizi oluşturan toplum ise daha geniş ölçekli bir biçimde kavranmayı gerektirmektedir. İçinde yaşadığımız toplu geçmişi de kapsar. Bu ise hem mevcudun anlaşılmasının farklı biçimlerini etkiler hem de mevcudu farklı bir çerçevede ele almanın imkânına işaret eder. Dolayısıyla cari toplum ve benlik arasında kurulan ilişki belli ölçülerde doğru olmasına rağmen hem dilsel bir repertuar hem de farklı tahayyül dünyasının imkânı olarak geçmiş hafızanın rolünü fazlasıyla görmezden gelmekte ve böylece de modern zamanlara has bir şimdinin merkeziliği fikrine yaslanmaktadır. Ancak Mead'in teorisi eylemin basit bir biçimde uyarıcıya karşı verilen otomatik bir tepki olmaktan çıkartarak toplumsal bağlam içinde aktif bir inşa biçimi olarak kavramayı önermesi bağlamında tüketim kültürü içindeki öznenin sistemin mümkün kıldığı yollar dahilinde öznelliğini inşa etmesinin sadece pasif bir biçimde değil aynı zamanda aktif bir biçimde gerçekleştiğini işaret etmektedir. Bu durum hem öznenin özgür olduğunu düşünmesini sağlamaktadır hem de muhtemel muhalefet ve çatışma biçimlerini

[50] Miller, Freud'un bu kavramsal ayrımı ve buna dayalı teorisinin kökeninde kökenini Pavlus'ta bulan Hıristiyan teolojisinin en önemli doktrinlerinden biri olan ilk günah doktrininin seküler ya da doğal bir biçimde açıklama girişiminin olduğunu savunmaktadır (Miller, 1973: 5). Freud bu noktada ilk günah olgusunu ve buna dayalı suçluluk olgusunu bir yandan evrensel bir insanlık durumu olarak kabul ederken bir yandan da onu ilahi ya da aşkın boyutlarından yalıtarak insanın gelişim aşamalarında erken dönem cinsellik deneyimi ve insan doğasındaki yıkıcı arzularla kayıtlayarak ya da kelimenin tam anlamıyla şimdiye ve buradaya hasredip sekülerleştirerek yeniden tanımlamaktadır.

tüketim sistemi içinde tutulmasını sağlamaktadır. Dindar özne de bundan muaf değildir.

Tüketim dünyasının bireylerin iradesini aşan boyutu Bourdieu'nun Weber'in karizma kavramının büyük ölçüde muadili olarak kullandığı simgesel sermaye kavramı aracılığı ile daha net anlaşılabilir. Simgesel sermayenin ne olduğunu tanımlamak onun işlevini belirtmekten geçer. Simgesel sermaye modern kapitalist toplumlarda ki ilişkiselliğin kavramasallaştırması olarak Bourdieu tarafından kullanılmıştır.

> "Max Weber'in karizma sözcüğüyle belirttiği, tümüyle betimsel olan ve -Wirtschaft und Gesellschaft'ın dine ilişkin bölümünün başında- açıkça Durkheim ekolünün mana olarak adlandırdığı şeyin bir karşılığı olarak sunduğu şeye kesin bir anlam vererek, simgesel sermaye olarak adlandırdığım şeydir. Simgesel sermaye, onu görmelerini, tanımalarını, kabul etmelerini sağlayan algılama ve değerlendirme kategorilerine sahip edimciler tarafından algılanarak, gerçek bir sihirli güç gibi simgesel anlamda etkili hale gelen, fiziksel güç, zenginlik, savaşçılık değeri gibi herhangi bir özelliktir: Toplumsal olarak oluşmuş "kolektif beklentiler"e, inançlara karşılık verdiğinden dolayı, fiziksel temas olmaksızın, bir anlamda uzaktan eylemde bulunan bir özelliktir" (Bourdieu, 1995: 187).

Bourdieu'nun belirttiği gibi simgesel ve estetik olan modern toplumlarda sınıfsal temel kazanır ya da sınıfsal temele sahip entiteler olarak yeniden kurgulanırlar. Bu da tüketim toplumu ve onun aracılığıyla inşa edilen simgesel dünyayı geçmişe nazaran hem radikal bir biçimde seküler kılar hem de bu simgeselliği tarihin hiçbir döneminde olmadığı kadar gündelik hayatın odak noktası haline getirerek görünür olmanın veya özne olmanın ön koşulu olarak yeniden inşa eder. Allan Megill'in (1998: 26) tespit ettiği gibi özellikle Nietzsche sonrası dönemde modernlik, hayatın ve gerçekliğin tamamını kapsayacak bir şekilde estetik alanın genişletilmesi çabası ile betimlenebilir. Hayatın estetize edilmesi din tarafından geçici dolayısıyla asıl olmayan gündelik deneyimin dinin ebedi yaşamı karşısındaki zaferiyle mümkün hale gelmektedir.

3.4. Tüketim Dünyasında Kimlik ve Dinsellik

> "Gösteri, kendini tartışılmaz ve erişilmez devasa bir olumluluk olarak sunar. "Görünen şey iyidir, iyi olan şey görünür" der, başka bir şey demez. İlkesel olarak talep ettiği tutum bu edilgen kabulleniştir ve ortaya çıkışına karşılık verenin

> olmaması ve görünüş üzerindeki tekeli ile aslında zaten bunu elde etmiştir" (Debord, 1996: 16).

Modern Batı düşüncesinde kimlik 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar ya tarih üstü bir özne anlayışı ile ya da ulus devleti esas alan bir kolektif algılamayla anlaşılmıştır. Tüketim toplumu ile ilgili yapılacak analizler ise hem öznenin üretim koşullarına hem de ulus devlet dışında piyasa ilişkilerine yoğunlaşması gereken ve bu açıdan da modern özne imgesinin ölümü olarak tüketimin kendi başına bir yaşam dünyası olması boyutlarına yoğunlaşmalıdır. Ferda Keskin'in, Michel Foucault'un **İktidar'ın Gözü** adlı kitabına yazdığı ön sözde belirttiği gibi;

> "Öznel deneyimi açıklamak için öznenin değil, o deneyimi kuran söylem ile söylemin karşılıklı ve kaçınılmaz bir ilişki içinde olduğu iktidar sistemlerinin analizini yapmak gerektiğini gösteren Foucault, bir yandan iktidar ile özne arasındaki ayrılmaz ilişkinin altım çizmiş, bir yandan da öznel deneyimin kurulmasında insan bilimlerinin oynadığı rolü ortaya çıkararak çok güçlü bir bilim eleştirisi getirmiştir" (Foucault, 2007: 9).

Bu noktada, daha önce de vurgulandığı gibi, öznenin deneyimi hakkındaki beyanını aşan bir çerçevede sistemin kendi vaatleri ve açmazları, başka yaşam sistemlerini ne türden değişime uğrattığı, onları içerdiği veya dışladığı ile ilgili analizler yapmak gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle tüketimle ilgili tüketicilerin beyanı daha üst bir çerçeve içerisinde eritilmeli ya da bu üst çerçeve ampirik gerçekliği dikkate alan bir referans çerçevesi dâhilinde yorumlanmalıdır. Bu çerçevede modern öznelliğin en önemli söylem farklılığı onun otonomiye dayalı olarak öz düşünümsel bir birey olduğudur (Bauman, 2001; Giddens, 2014). Ancak kitle kültürü bu noktada modern özne söylemi ile ilgili bir sorun ortaya çıkarmaktadır. Edibe Sözen'in tespitiyle: "Kitle kültüründe tüketici düşünmeye yönelmez, tersine ona dünyanın yorumu hazır sunulur. Birey, kitle kültürünün aracı olmuş ve yorum yapma yeteneğini yitirmiştir." (Sözen, 2001: 62). Yorumun hazır olması öznenin de önden sunulmuş kalıplar tarafından inşası anlamına gelecektir. Bu durum gündelik hayat deneyimi ekseninde ele aldığımızda hem karamsar bir okuma hem de farklı türden itirazlarla karşılaşabilecek kadar negatif bir bakış açısı sunar. Örneğin Mutlu, tam da burada pasif bir biçimde betimlenen kitle kültürü içindeki öznenin ya da "tüketicilerin hazmetmek

için bile çaba harcamaları gerekmeyen tek sesli, tek anlamlı seriyal ürünler kompleksi olarak tanımlamalarına" (Mutlu, 2001: 16) karşı olduğunu belirterek yaşadığımız gerçekliğin farklı türden ve hibrit diyebileceğimiz öznelliklere de imkân tanıdığını belirtmektedir. Ancak burada sorun bir meta çerçeve dâhilinde ele aldığımızda özne iktidar ilişkilerini[51] aşabilir mi sorunudur. Burada hem Sözen'in vurguladığı okuma biçimi hem de bu okuma biçimine kaynaklık teşkil eden kitle kültürü ve kültür endüstrisi okumaları, tek tek bireylerin ne türden bir hikâye yazımıyla oluştukları hususundan ziyade genel bağlam ve ufkun ne tarafından çizildiği okumasına dayalı olarak günümüz dünyasını genel insanlık durumundan ele alır. Dolayısıyla, hâkim ilişki biçimleri mekânlaşma, tahayyül ve tasavvur biçimleri daha önce de vurgulandığı gibi bu okuma biçimini haklı çıkartan gerekçeler sunar. Öz düşünümsellik hem tasavvur edecek kavramlar hem de bu kavramların duygusal anlamda hissedilmesini sağlayacak bir tahayyül dünyası eksenin de ortaya çıkar. Dolayısıyla duyusal-duygusal-rasyonel boyutların kendisi aracılığıyla var olabilecekleri bir meta çerçeve ya da bilgi[52] düzeni gerekmektedir. Foucault'un *özne ve iktidar* analizinde iktidarı bilgi üreten bir mekanizmadan ziyade bizzat bilgi biçimi sayması, onu aynı zamanda öznenin zorunlu koşulu hâline getirmektedir. Bu okuma biçiminin iktidar dışı özne mümkün mü sorusunu anlamsız kılmaktan ziyade öznenin üretim koşullarına yaptığı göndermeyle aslında mevcut imkânları gösterdiği unutulmadığında benzer bir durumun tüketim toplumu eksenli yorumlarda da imkân dâhilinde olduğu görülecektir. Bu düzen tüketim toplumunu seçenek olmaktan çıktığı ve bir sistem olarak diğer olguların içine yuvalandığı bir meta çerçeve olarak ele almayı gerektirir.

Bu bağlamda Castells, "kolektif kimlik" olgusunun içerme ve dışlama dâhil etmesinin ya da sınır işlevi görmesinin büyük ölçüde onun iktidar ilişkileri içinde

[51] Sistem sadece anlam üretmekle kalmaz aynı zamanda ürettiği anlamlar aracılığıyla bireyleri kontrol da eder. Belki de bu yüzden günümüzdeki tüketim sistemi olası bir sistem karşıtı devrimin panzehri ve öznenin gözetim altında tutulmasının ve bunu içselleştirilmesinin tarih boyunca en başarılı biçimde doğallaştırılmış denetim mekanizmalarından birisidir (Andrejevic, 2012: 96; Bauman ve Lyon, 2013: 10–11).

[52] Anlamın bireyi aşan ve onun da tabi olduğu bir dilsel evren olarak toplum tarafından inşa edildiği ve bireyin bu eksende anlamlı bir hayat sürebileceği ile ilgili Bauman'ın (2001) okuması bu eksende Game'in bir sonraki cümledeki tespitiyle birleştirildiğinde tüketim toplumu kavramsallaştırmasının neden ve hangi temel sebeple bireyin tüketim alışkanlıklarını aşan bir biçimde onun zorunlu var oluş koşulu hâline geldiği daha rahat kavranabilir. "Anlamın, iktidarın ya da eylemin kaynağı özne değildir. Özne iktidarın el koyduğu bir bilinçle donatılmaktadır ve insan varlıklar söylemler aracılığıyla özneler olarak üretilmektedir." (Game, 1998: 67).

sembolik boyutunun inşasıyla gerçekleştiğini belirtir. Castells, kolektif kimliği meşrulaştırıcı kimlik, direniş kimliği ve proje kimliği olarak üç temel biçimde ele alır. Meşrulaştırıcı kimlik, toplumun egemen kurumları tarafından egemenliklerini yaymak ve meşrulaştırmak için inşa edilen ve çeşitli mekanizmalarla dolaşıma sokularak sistemi akılcılaştıran bir mahiyete sahiptir. Özellikle de milliyetçilik bağlamında ve ulus kimliğinin inşasında açık biçimde gözlemlenebilir. Direniş kimliği ise egemen kurumların dışında kalan ve damgalanan aktörler tarafından iktidar merkezleriyle çatışmalı da olsa diyalektik bir süreçle inşa edilir. Toplumda hegemonik olarak mevcut olan ilkelere ve pratiklere muhalefet söylemine ve pratiğine dayalıdır. Proje kimlik ise "toplumsal aktörlerin kendilerine sunulan kültürel malzeme temelinde, toplumdaki konumlarını yeniden tanımlayan yeni bir kimlik inşa etmeleri; bunu yaparken bütün bir toplumsal yapıyı değiştirmeyi amaçlamalarıdır" (Castells, 2006: 14–15). Castells'in çizdiği çerçevede tüketim toplumunda tüketim eksenli kimlik inşası her üç çerçevede ortaya çıkabilir. Ancak değişmeyecek olan şey tüketime dayalı kimliğin şizofrenik bir biçimde hem bireyin biricikliğini kışkırtan bir narsissizm hem de kitlsel olarak üretilen benlik imgesinin kolektif bir kimliği dayatmasıdır.

Yine bir hareketin bu sistem içerisinde farklı katmanlarda her üç biçimde de algılanabileceği belirtilmelidir. Örneğin tesettür her üç kimlik türünden de içinde bir şeyler barındıran bir tarihsel öyküye sahiptir. Moda ekseninde ele alındığında modern üretim ve tüketim biçimlerinin toplumsal yapıyı çözen ve yeniden inşa eden meşrulaştırıcı kimlik göstergesine, özellikle Türkiye tarzı katı laiklik uygulamalarına sahip ülkelerde aynı zamanda bir direniş kimliğine ve yine özellikle Nilüfer Göle'nin kavramsallaştırdığı gibi hem geleneği hem de modernliği farklı ve performatif bir biçimde dönüştüren boyutları ile ya da modern mahrem (Göle, 2011) oluşu ile de proje kimlik kapsamına girebilir. Bunun bir diğer örneği hippi tarzının benzer bir çerçevede ortaya çıkıp gittikçe ehlileştirilerek sisteme dâhil edilmesi ve direniş kimliği inşa eden hayat tarzı olmaktan çıkmasıdır. Ancak bu durum aynı zamanda kimliklerin anlamlı birer gösterge olmasını sağlayan bütünlüklerini parçalayan bir boyuta da sahiptir. Yine Castells'e referansla belirtecek olursak:

> "Kapitalizmin enformatik teknolojisi devrimi dolayımıyla kendisini yeniden ürettiği, yeni ilişki biçimlerinin ortaya çıktığı "ağ toplumu" aynı zamanda "soyut

> evrensel bir araçsallık ile tarihsel bakımdan köklü, zata mahsus kimlikler arasında temel bir bölünme ortaya çıkıyor. Toplumlarımız giderek Ağ ile benlik arasındaki çift kutuplu bir karşıtlık etrafında yapılanıyor. İşlev ile anlam arasındaki bu yapısal şizofreni durumunda, toplumsal iletişim şablonları da hızla baskı altına giriyor" (Castells, 2006: 4).

Castells, bu noktada iletişimin var olmayan bir kümeye ya da akışkan ve kararsız bir zemine göndermede bulunan bir dereceye düşürüldüğünü belirtirken haklı olabilir ancak sistem, baskı altına aldığı iletişim ve anlam şablonlarının yerine yenilerini üretmektedir. Bunlardan biri moda ve ona bağlı devasa komplekstir: sağlık sektöründen eğlence programlarına dek uzanan ağ tam da yeni iletişim ve anlam şablonları imal etme sürecini üstlenmiştir. Bu süreçte kadim anlam dünyaları kendi var oluşsal düzlemlerinden koparılarak sistem içerisinde üretilen formlarla ifade edilebilecek bir biçime kavuşturulmaktadır. Bu durumun hem felsefi ya da bireyi ve küçük grupları aşan dil, anlam ve kimlik boyutu hem de iktidar ilişkileri boyutu bulunmaktadır.

Felsefi zeminde birinci tekil şahsın kendi niyetine dolaysız olarak erişme olanağı olduğu kabul edilir. Bu, aynı zamanda öznenin daha doğrusu otonom öznenin zorunlu koşulu olarak da okunmalıdır. Foucault'un iktidar ilişkileri ve biyopolitik bağlamda ortaya koyduğu düşünceler aslında modern toplumlarda özenenin niyetlerinden ziyade bu niyetlerin kendisinde toplandığı öznenin üretimi meselesine dikkat çekmektedir. Durkheim'in en mahrem, en özel kabul edilen intihar olgusundan hareketle sosyolojinin imkânını ortaya koyması, Merton'un içimizde yaşattığımız toplumsala işaret eden me-I ayrımı, ya da Freud'un benzer bir biçimde kavramsallaştırdığı id/ego/süper-ego üçlemesi gibi bu tespit aslında bize romantik ideal olan otantikliğin büyük ölçüde toplumsal arka plan çerçevesinde şekillendiğini hatırlatan yol işaretleri olarak okunmalıdır.

Todorov'un (2008:20) gayet iyi bir şekilde belirttiği gibi temel amaç alışıldık biçimde yapıldığı gibi insanın, toplum içindeki yerini ele almak değil insanda toplumun yerini incelemektir. Yine Todorov'a (2008: 26) göre birey-toplum ayrımından hareket etmek aslında bir hakikatin üzerini örtmektedir çünkü ötekiyle olan ilişki benliğin çıkarlarının bir ürünü olmaktan ziyade bu ilişki hem çıkarlardan hem de benlikten öncedir. Todorov'un bu tespiti yaparken bizim erişkin olarak değil

oldukça korunaksız varlıklar olarak dünyaya geldiğimize işaret ettiğini kabul edebiliriz. Bu durum ötekiyle olan ilişkiyi, hatta ötekinin ve kendimizin farkına varma sürecinin başlangıcına uzanır ve benlik öncesi gelen ilişkiselliği yerleştirirken aynı zamanda Colhoun'un tespiti konunun tarihsel açıdan sürekliliğine işaret etmektedir. "İsmi olmayan insanlar, benlik ve öteki, biz ve onlar arasında birtakım ayrımların yapılmadığı diller ya da kültürler bilmiyoruz… Kendini bilmek –ki her ne kadar bir keşif gibi gelse de aslında her zaman bir inşadır– ötekiler tarafından belirli bir tarzda bilinmeye yönelik iddialardan asla ayrılmaz." (1994: 9–10).

Castells'e göre sosyolojik anlamda roller, toplumsal kurumlar ve örgütlenmeler tarafından yapılandırılmıştır. Roller, kimlikten farklı bir boyuta sahiptir. Anne olmak bir roldür ancak anne olmanın anlamı bireyleşme sürecinde inşa edilen temel bir anlam kaynağı tarafından belirlenir. Kimlikler anlamı, rollerse işlevi örgütler (Castells, 2006: 13). Bu ayrım önemlidir çünkü farklı kültürlerde annelik rolü bulunabilir ancak anlam noktasında bir farklılaşmayı yakalamak her zaman mümkündür. Tüketim toplumunda küreselleşmeyi dikkate aldığımızda aslında anlamın homojenleşmesi olarak adlandırabileceğimiz bir boyut vardır. Dolayısıyla kimliğin anlamı kapitalist sistemin amaçlarına uygun bir biçimde işlevselleştirilip akışkan hâle getirilmektedir. Örneğin, "İyi Anne Nasıl olmalıdır?" hatta "Anne kimdir?" sorusuna yönelik cevaplar reklamlar aracılığıyla yeniden ve yeniden inşa edilmektedir. Örneğin Türkiye'de yaygın olarak bilinen bir Pınar süt markasının reklamlarına bakıldığında reklamlarda ihsas ettirilen hususun Pınar markası ve iyi annelik arasında bağ kurulması olduğu görülecektir. Tüketim sistemi dâhilinde sistemin ihtiyaçlarına uygun kimliklerin ve rollerin inşası modernliğin temel bir özelliğinden kaynaklanmaktadır. Günümüzde, modernite piyasa ihtiyaçları hariç geri kalan tüm yaşam unsurlarının gölge fenomen olarak belirsizliğe terk edilmesi sürecinde tüketimin merkezi sahneyi almasıyla betimlenebilir. Bu açıdan piyasa rasyonel yani hesapçı ve aritmetik doğası gereği hem geleneğe düşmandır hem de geleneği kendi aritmetik denkleminde nostalji unsuru olarak kitlelere pazarlama kabiliyetine sahiptir. Giddens'ın gelenek ve modernite arasındaki ilişkiyle ilgili altını çizdiği hususlar bu çerçevede değerlendirilmelidir.

> "Modernite gelenek ötesi, ancak geleneğin ve alışkanlığın sağladığı kesinliklerin yerini rasyonel bilginin kesinliğinin almadığı bir düzendir. Modern eleştirel aklın yaygın bir özelliği olan kuşku, felsefi bilinç kadar gündelik hayata da nüfuz eder ve çağdaş toplumsal dünyanın genel varoluşsal boyutunu oluşturur. Modernite radikal kuşku ilkesini kurumsallaştırır ve ısrarla tüm bilginin hipotezler biçimini alacağını vurgular. Yani iddialar büyük ölçüde doğru olabilir fakat prensip olarak her zaman gözden geçirilmeye açıktır ve bazı notalarda terk edilebilir" (Giddens, 2014: 13).

Giddens'ın vurguladığı bu durum modernitenin kendisi olmadan düşünülemeyeceği kapitalist sistem ve pozitivist kök biçimi hâlâ varlığını geniş ölçüde devam ettiren ancak kesinlik yarışından belli ölçülerde vazgeçmiş bilim paradigması ve ona bağlı modern toplumların kendilerini kavrama biçimlerini oluşturan sosyal bilimlerin doğasından kaynaklanır. İlki ihtiyaç duyduğu özne tiplerini inşa etmek için kapitalist sitemin hem üretim hem de tüketim boyutlarıyla doğasında zorunlu olarak bulunan belirsizliğe dayalı şüpheciliği kurumsallaştırmasıyla birlikte anlam üretim araçlarının dönüşümüyle alakalıdır. İkinci boyutsa modern epistemolojinin diyalojik karakterinde ilahi olanı sessizleştirmesi ve sahne dışına itmesinden kaynaklı olarak epistemesini tarihsel ve toplumsal alanla sınırlı hâle getirmesinden kaynaklanır.

Modernite bağlamında bireyi ilgilendiren en önemli hususlardan birisi belirsizlik ve anlam kaybı pahasına sahip olunan ve temelde söylemsel bir yapı olan otonomi düşüncesidir. Bunun en temel boyutu Giddens tarafından öz düşünümsel veya refleksif bir proje olarak kimliğin belirsizlikler ve piyasa eksenli olarak oluşturulmasıdır. Bu bağlamda gelenek sonrası veya ötesi modern toplumlarda kimlik, verili olan bir şey olmaktan çıkarak düşünsel bir proje hâline gelir.

> "Gerçekte, modernitenin kendine has özelliklerinden birisi, iki "karşıt" faktör olarak yayılmacılık ve niyetlilik yani küreselleştirici etkiler ile kişisel ihtiyaç eğilimleri arasında giderek artan karşılıklı bağlantıdır… Modernitenin gelenek ötesi düzeninde ve yeni dolaylı deneyim biçimleri zemininde, bireysel kimlik refleksif olarak düzenlenen bir çaba hâline gelir… Modern dünyada "hayat tarzı" kavramı özel bir önem kazanır. Gelenek gücünü yitirdikçe ve gündelik hayat yerelin ve küreselin diyalektik etkileşimi temelinde yeniden inşa edildikçe seçenekler çeşitliliğine sahip bireyler, hayat tarzı seçimlerini daha fazla gözden geçirmek zorunda kalırlar. Kuşkusuz ayrıca, kapitalist üretim ve dağıtım modern çağın kurumlarının temel bileşimini oluşturduğu için en belirgini metalaşma biçiminde olan standartlaştırıcı etkiler vardır" (Giddens, 2014: 11–16).

Giddens'ın bu tespitleri performatif bir boyuta sahip olup sadece betimleyici değildir. Betimlerken, betimlediğini iddia ettiği gerçekliği aslında ortaya çıkaran bir mahiyete sahiptir. Bu tespitler geleneksel toplumlar dediğimiz toplumlarda çok mümkün olmayan süreçleri işaret etektedir. Bu durum toplumsal baskıdan kaynaklanan bir zorluk değil sadece farklı özne tahayyülleri ve bilme yolları olduğunu ifade eder. Bu durumu örneklemeye çalıştığımızda iki türlü soru karşımıza çıkar. "Sultanahmet İstanbul'un neresinde?" sorusuna verilecek cevap performatif bir karakter arz etmez ancak "Sultanahmet'in anlamı nedir?" sorusuna verilecek cevap normatif bir çerçeveye yaslanmak durumundadır. Giddens'ın cevabı ikinci türden bir soruya cevap olarak üretilmiştir. Diğer yandan kişisel biyografi ve düşünsel bir proje olarak benlik; hangi toplumsal, siyasal ve ekonomik düzende inşa edilmektedir? Referans çerçevesinin ve iyi yaşam arayışının temel semantiğini ve sentaksını insanlar gündelik hayatta, bilinç ötesi durumlarda nasıl üretiyorlar? Sekülerlik, iyi yaşamın ve hayatın anlamıyla ilgili kabullerden besleniyorsa bu durumda sistem ve onun kitlelerce içselleştirilme düzeyi sekülerliğin yaşanıp yaşanmadığının somut belirleyeni olacaktır. İçselleştirme düzeyi sübjektif bir alana hapsedilemeyecek kadar kredi, kredi kartı, banka sistemi, alışveriş merkezleri ekseninde objektif olarak belirlenen bir olgudur. De Carteu'nun gündelik hayatın normal ritmi içinde internet öncesi dünyanın vazgeçilemez enformasyon ve eğlence aracı televizyon ile ilgili yaptığı tespit, bize yaşadığımız çağda kimliğin hatta kişiliğin oluşum biçimiyle ilgili bakmamız gereken yönü hatırlatmaktadır. De Carteu'ya göre "…televizyon aracılığıyla yayınlanan imgelerin (tasavvurların) analizi ve televizyon karşısında geçen sürenin analizi (davranış biçimi) kültürel tüketicinin bu saatler boyunca ve bu imgelerle ne "ima ettiğinin" incelenmesiyle tamamlanmalıdır." (De Certeau, 2009: 45).

Toplumla birlikte yaşama, kimliğin doğal olarak belli bir zaman ve mekân koordinatında yapılandırılmış seçenekler arasında gelişimini ifade etmektedir. Günümüz modern toplumunun (modernlik burada teknolojik gelişmişlikle eş anlamlıdır.) temel karakteristiği tüketim eksenli bir mahiyete sahip olmasıdır. O hâlde, istisnaları bir kenarda bırakacak olursak, modern toplumlarda yaşayan insanlar için iki temel idealin aynı anda sahnede mevcut olduğunu belirtmeliyiz: (*i*) otantiklik veya kendilik olarak birey olma ideali ve (*ii*) tüketim toplumunun işaret ettiği bir biçimde giderek artan konformist olma baskısı. Bu, aslında cari sistemin paradoksal doğasına

gönderme yapmanın ötesinde canlılığına işaret eden bir durum olarak okunmalıdır. Yani, sistem tam da bu gerilim üzerinden kendisini tahkim etmekte ve varlığını dinamik bir biçimde devam ettirmektedir. Bunun bir göstereni olarak *moda* örneği incelenebilir. *Moda,* günümüzde kazandığı neredeyse ilahi olarak adlandırılabilecek rolle tam da bu çerçevede sekülerleşmenin gerçekleşme biçimiyle ilgili olarak önemli bir okuma imkânı sunmaktadır.

İslami kitapların basımı ve dağıtımı bir yandan yayınevleri ekseninde bilginin piyasa koşullarında üretilmesi diğer yandan ise bilgiyle kurulan bağın değişmesi açısından ele alınabilir. Bu aslında üç temel değişim alanına işaret eder. Bunlar zihniyet, aktörler ve işlev olarak kodlanabilir. Bu çerçeveyi daha çık biçimde ifade etmek gerekirse:

1) Kitap, ansiklopedik olarak tüm mezhepleri kapsar (Modern dönemdeki bilgi üretimi ve tasnifi)

2) Kitabın hedef kitlesi (Bilginin erişilebilirliği noktasında muğlak bir kitleyi hedeflemesi, âlimler-bilgi-avam ilişkisinin dönüşümü ve bireyin önceliği)

3) Kullanım biçimi (Temel ibadetler noktasında aydınlatıcı ancak gündelik hayatı kuracak bir seviyeye ulaşması modern siyasal ve toplumsal ortamdan dolayı mümkün değildir.)

Bobby S. Sayyid, Müslümanlar arasında hâkimiyet kazanan entelektüel ve politik çerçevenin temel kabulünü şöyle özetler:

> "Düşünce şuydu: İyi bir hayata doğru güvenilir bir yol vardı ve bu yol Batı'nın öncülüğünü yaptığı bir rotaydı. Modernleşme batılılaşma oldu. Moderniteye somut bir form verilmek zorunda kalındığında bu ancak Avrupa'nın kültürel pratiklerinin örneklerine dayanmakla yapılabildi. Modern insan Avrupalı gibi giyinen, Avrupalıların yedikleri gibi (kaşık ve çatalla) yiyen, Avrupalı gibi yaşayandı. Diğer toplumların ve kültürlerin yapacakları tek şey öncü batıyı takip etmekti ve onlar da böylece Batı'daki bir yaşamın içerdiği her şeye sahip olabilirlerdi. Dünyanın varacağı yer batılılaşma idi. "Batı en iyidir" (West is best) anlayışı Batı medeniyeti sınırları dışında olarak düşünülen insanlar tarafından bile benimsendi" (2000: 9).

Sayyid'e göre İslam'ın modern dünyadaki anlamı değişmiştir. Ona göre modernleşme ile İslam dünyasının bir şekilde kaybolacağı şeklinde bir inanç vardı. Modern dünya Müslümanların olmayacağı, İslam'ın sadece bir anı ve müze parçası

olarak kalacağı bir dünya olacaktı. Batının üstünlüğüne olan bu inanç bir takım gelişmelerle (sömürgesizleşme, Nazi katliamı vb.) sarsılmaya başladı. Bu gelişmelerin sonucu sık bir biçimde ve karmaşık olarak postmodern durum –yani Batı'nın merkezi dayanağının alındığı durum– olarak kısaltıldı. İslamcılığın doğuşu için bağlam sağlayan, evrensel olanın ve Batı'nın bu çözülmesidir. Aynı zamanda İslamcılık kuvvet bakımından büyüdükçe, evrensel olan ile Batılı olan arasındaki bağın çözülmesini hızlandırdı. Batı'nın kimlik krizinin İslamcılığın varoluşu ile sunulması tesadüf değildir. İslam sadece Batı kimliğinin ilk defa tahrif edildiği anahtar güçlerden birisi değildir. İslam hâlâ Batılı tarihin geçmişini temsil ediyor gözükmektedir. Sekülerizmi reddetmesi, İlahi anlayış üzerine odaklanan bir kültürü ifade etme girişimi –sözde hoşgörüsüzlüğü, sözde fanatizmi– bütün bunların hepsi İslam'ın nasıl Batı'nın kendi geçmişini yansıtan bir ayna olarak işlediğini göstermeye hizmet etmektedir. Dolayısıyla, İslam'ın devam etmekte olan varoluşu hayali bir özelliğe de sahiptir: Batının öldürdüğü tanrının hayaleti." (2000:10)

Sayyid (2000: 12) bu çerçevede İslamcıların üç temel meydan okumayla karşı karşıya olduklarını belirtmektedir. (1) Toplumlarının büyük kesimi yukarıda temel hatları çizilen Batı ile ilgili algıları kabul ederek bunu hayatlarının temel kurucu çerçevesi hâline getirmiştir. Dolayısıyla, Batı menşeli değerlerin ve düşüncelerin bu toplumlarda kökleştiği gözlemlenmiştir. (2) Uluslararası güç dengelerinin (ABD ve G8 gibi) İslam ülkelerindeki temel politikaları belirlemede etkili olması ve bunun yanı sıra ulus devlet modelinin İslamcıları ulusal bir söyleme entegre etmesi. Bu durum milliyetçiliğin güçlü bir arka plan olarak İslamcı aktörleri etkilemesi olarak da okunabilir. (3) Kapitalizmin[53] ve tüketim kültürünün bir alternatifinin Müslümanlar tarafından oluşturulamaması. İslam'ın bu noktada alternatif bir düzeni temsil etmemesi, İslamcıların karşılaştıkları en temel meydan okuma olarak gösterilebilir.

Sayyid'in yukarıda çizdiği üçlü çerçeveyi aynı zamanda İslam'ın karşılaştığı üç temel meydan okuma olarak da okuyabiliriz. Fıkıh aracılığı ile gündelik yaşamdan makro siyasete kadar hayatın tüm boyutlarını kapsayan İslam, değer oluşturucu ve yönlendirici ana bir kaynak olmaktan çıkmıştır. Bu üçlü çerçeve üç temel örnek

[53] Bu noktada "kültür savaşları" kavramına dikkat çekmek gerekir. Özellikle ABD ekseninde cari olan tartışmaların sistemin özüyle ilgili olmadığı ancak alacağı renkle ilgili olduğu analizi, bu tez açısından önem arz etmektedir.

etrafında somutlaştırılabilir. İlki, Türkiye'nin yakın geçmişine damgasını vuran başörtüsü yasağı ve Müslüman öznelerin bu yasağa karşı geliştirdikleri temel dildir. Bu dil ikili bir boyutta ele alınabilir. Birincisi muhatap hedef kitleye dönük dildir, ikincisi ise iç kamuoyuna yönelik dildir. Seküler değerleri benimseyen ve temel olarak siyasal alanı oluşturan aktörelere karşı kullanılan dil, İslami olan bir olgunun seküler çerçevede nasıl anlamlandırılabileceği ile ilgili bir kabulü içerir. Bu iletişim aslında diyalektik bir ilişkiye göndermede bulunur ve bu açıdan da bir toplumsallaşma biçimini içerir. İç kamuoyuna yönelik dil ise İslami referanslara sahiptir. Dolayısıyla, ortada olan ikili bir dilin inşasıdır. Laclau'nun toplumsalın bir momenti veya tezahür biçimi olarak siyasal olanı tanımlaması (Laclau, 1990: 31) tam da bu diyalektik ilişki biçiminin özne kurucu boyutunu öne çıkartır. Aynı şekilde bu süreci Müslüman öznelerin yeni bir dil kullanmayı öğrenmesi olarak yorumlayabiliriz. Dil ve gerçeklik arasında yeni Kantçı bir okumayla belirtecek olursak pasif bir biçimde sadece yansıtma ilişkisi değil aynı zamanda kurucu bir ilişki bulunmaktadır. Yine, Wittgenstein'in dil ve bir kuralı takip etme ile ilgili analizlerini dikkate aldığımızda, bir dili kullanabilmek aynı zamanda bir kurallar kümesini takip etme ve onları yorumlayabilme yeteneğine sahip olmayı gerektirmektedir. Kullanılan dil kendi gerçekliğini inşa eder. Bu durum Marshlow'un zihin ve dış dünya arasındaki ilişkiyi yorumlarken inşa ettiği analitik araçlar olan uyum sağlama (**accommodation**) ve asimile etme ile ilgili analizleri ışığında temel eksenin ne olduğu sorusunu gündeme getirir. Bu sorunun cevabı sadece düşünsel alanda bulunamaz ve dahası tüm aktörleri kuşatacak bir cevap vermek çok da mümkün gözükmemektedir. Bu boyutuyla cevap, öznelliğin üretildiği veya mümkün hâle geldiği mekân olan modern kent ile insanlar arası ilişkiyi hem dolayımlayan hem de kuran tüketim olgusunda yatmaktadır. Rorty, her bireyin, sorulduğunda umutları, inançları ve arzuları hakkında açıklama getirebilmeleri için başvurduğu bir kelime ve deyimler serisi olduğunu ileri sürmektedir. Bu referans sistemini teşkil eden temel kavramları ve anlam öbeklerini oluşturan dolayısıyla sadece kişiliğimizi tesis etme yanında kimliğimizi inşa ettiğimiz, kendi hikayemizi anlattığımız lisandır (bkz. Rorty, 1989: 73).

Edibe Sözen, Lyotard'ın postmodernlikle ilgili tespitlerini hatırlatan bir biçimde Foucault'un bilgi ve iktidarla ilişkili görüşlerini yansıtan "söylem" kavramıyla ilgili durumun salt bir entelektüel düşünüş biçimi olarak değil çağdaş

toplumların temel bilinç ve var oluş tarzı olarak kavramayı önermektedir. Sözen'e göre: "Söylemin keşfinden sonra, artık evrensel gerçeklik yoktur; gerçeklikler vardır. Gerçeklik söylemle ve söylem içinde inşa edilen şeydir. Her söylem bir gerçeklik inşasıdır ve dolayısıyla artık söylemlere tekabül eden gerçeklikler söz konusudur." (Sözen, 1999: 12). Sözen'in söylem ve gerçeklik arasında kurduğu ilişki Baudrillard'ın simulakr olarak dünya tasviriyle paraleldir. Bu okuma biçimine Habermas'ın kamusal alanla ilgili tespitlerini de eklemek gerekmektedir. Habermas'a göre Batı toplumlarında 18. yüzyılın sonunda şekillenen kamusal alanın bir yandan kafeler gibi mekânların oluşmasına sebep olarak buralarda ortak bir dilin gelimesine diğer yandan da okuryazar sınıfların ortaya çıkması ve okuma alışkanlıklarının gelişmesine sebep olarak kamusal iletişim kanallarının artmasına, kısacası "edebi kültür"ün oluşmasına bağlı olarak gelişmiştir (Göle, 2000: 9). Habermas bu gelişmelerin burjuvaziye ve onun yarattığı yeni gerçekliğe bağlı olarak ortaya çıktığına işaret etmektedir. Söylem ve burjuva kamusal alanı tarihsel serancam açısından tüketimle ilişkili olarak bize iki temel hususu ihsas ettirmektedir. Bunlardan ilki modern otonom özne idealinin burjuvazinin inşa ettiği dünyayla yakın ilişkisi ikincisi ise bu dünyanın temel gerçeklik seviyesine erdiği hususudur. Tüketim dünyası içinde bu durum gelenek de dahil olmak üzere gerek tarihsel açıdan devralınan mirasların gerekse insani var oluşun zamansız dolayısıyla evrensel koşullarının tüketim ekseninde ve burjuvazinin inşa ettiği sistemin temel ihtiyaçları doğrultusunda şekillenerek varlık buldukları anlamına gelmektedir.

Bu bağlamda çağdaş toplumlarda daha önce vurgulanan duyguculuk ve anlamın dağılmasının ortaya çıkaracağı toplumun imkânsız hâle gelmesi, rasyonaliteyi dışlamasa bile kolektif bir fantezi dünyasında küre sathında inşa edilen korkuları, umutları, iyilikleri ve kötülükleri tanımlayan nesneler sistemi ekseninde oluşturulan yeni katılıklarla aşılmaya çalışılır. Enformatik cehalet (Avcı, 1999) olarak da ifade edilen modern iletişim teknolojileri aracılığı ile bilginin malumatlaştırılarak tüketime sunulması hususu, cehaletin iradi olmayan ve yapısal süreçlerle sağlanan bir olgu olduğundan hareket etmektedir. Tüketim toplumlarındaki cehalet, bilgiye ulaşamamak veya bundan kaynaklı iradi olmayan cehaletten farklı bir zeminde ve bilinçli bir biçimde üretilen ve tüketilen bir olgu olarak kavramayı gerektirir. Bireysel, toplumsal ve küre sathındaki sorunların çözümsüzlüğü cehaleti tercih edilmesi gereken toplumsal var oluş biçimi veya bir yaşam tarzı olarak kavramayı gerektirmektedir. Michel

Henry'nin (1996: 36–37) araçsal aklın egemenliği ve indirgemeci ya da hegemonik bilimsel bilginin rehberliğinde deneyime dayalı "yaşamın çöktüğü" bir dekadans ya da çürüme olarak modern dönemi kavrama önerisi işaret ettiğimiz hususun çarpıcı bir biçimde ifade edilmesidir. Dünyanın estetik ve patetik (heyecan) kavranışının sonu anlamına da gelen teknik ve bilimsel aklın egemenliği insanın hiçleşmesi sonucu doğurur çünkü bizler "ampirik bireyler değil, çok sayıda bağlantıyla nesnel evrene bağlı parçalar" olan etik, estetik ve duygusal varlıklarız. Araçsal aklın egemenliği tam da bu özelliklerimizin alanını daraltırken veya yok ederken insani olanı imkân dâhilinde olmaktan çıkarmaktadır. Bu husus Mestrovic'in "duygu ötesi toplum" (1999) olarak tasvir ettiği modern toplumların sadece tesadüfi ya da keyfi olarak değerlendirilebilecek yapısal unsurlarından kaynaklanmaz aynı zamanda insan nedir sorusunu tekil bir boyutta rasyonalite temelinde tanımlanmasından, dolayısıyla irrasyonalitenin ya da barbar dürtülerin (Mestrovic, 2004) inkârı ve bastırılması esasına dayalı olarak insanın sayısal ve öngörülebilir bir sistem lehine sahne dışına itilmesinden kaynaklanır. Diğer yandan bu toplum duygusal tepkilerin kontrol altına alındığı bir toplumdur. Duygu ötesicilik kültür endüstrisi ve George Orwell'ın "1984" isimli romanında ele aldığı diğer politik güdümleme teknikleri yoluyla duygu ile realite arasındaki bağın kopartılarak duygusal tepkilerin sistemin ihtiyaçları doğrultusunda standartlaştırılması ve güncel olayların bu çerçevede algılanması olarak anlaşılmalıdır (Mestrovic, 1999: 11). Bu toplumda dinî duygular da bu çerçevede kendilerini üreten geleneksel bağlardan farklı bir bağlamda ve onları mümkün kılan simgesel evrenin dışındaki farklı bir simgesel düzeni meşrulaştırmak için kullanılır. Tüketim toplumu hem soğurulan yaşam enerjisinin piyasa lehine işlevselleştirilerek yeniden üretimi hem de geleneksel formuyla dışlanan etik, estetik ve dinî bilincin yeniden üretimini sağlayarak sorunların gerçek yaşamdan sanal yaşama transferini sağlar. Bu açıdan da teorik, ampirik, tarihsel ve vaatlerin yerine getirilmediği bir modern düzlemde, onun bilinci olarak seküler dünyanın eleştirisi hem farklı dinsel pratiklerin hem de dünyanın yeniden büyülenmesi (Ritzer, 2000) sürecinin anahtarını sunmaktadır.

Batı dünyası ve Hıristiyan gelenek dikkate alınarak sosyal bilimlerin Tanrı'nın öldüğü veya varlığının paranteze alınabileceği ile ilgili iki farklı okuma biçiminden bahsedilebilir. İlki Dostoyevski'nin açık bir ifadeyle altını çizdiği "Tanrı yoksa her şey

mubahtır" düşüncesidir. İkincisi ise Lacan'ın savunusunu yaptığı "Tanrı yoksa hiçbir şey mubah değildir" düşüncesidir. Zizek bu bakış açılarından ikincisini yani Lacancı okumayı benimsemektedir. Tanrı'nın varlığına olan inancın sadece iyi değil aynı zamanda hayatımızdaki kötülükleri de meşrulaştırdığını ve bu bağlamda bireysel sorumluluğun ilahi varlığa devri ya da bu bağlamdaki teselli arayışının sanılanın aksine Lacan'ı haklı çıkardığını savunmaktadır (Zizek ve Gunjevic, 2013). Bu durum dinin sadece ahlaki bir bağlamda değil aynı zamanda teodise bağlamında da ele alınması gerektiğini göstermektedir. Nitekim bu boyut dinin normatif bir çerçeve olarak değer yitiminden hareketle sosyolojinin seküler bir kötülük problemini inşası ya da sosyodise Turner tarafından Weber'e atıfla acı, beden ve anlam ilişkisi çerçevesinde ele alınmaktadır (Turner, 1996). Morgan ve Wilkonson'un ifadesiyle "normatif ideallerimizin yaşadığımız realiteyle uyumlu hale getirilmesi[54]" (Morgan ve Wilkinson, 2001: 200) olarak teodise dinin normatif olarak hegemonik boyutunu kaybetmesiyle birlikte sosyoloji çerçevesinde sosyodise olarak inşa edilmektedir. Bu durum özellikle maddi süreçlerle ilgili sıkıntıların iktisadi alanla ilgili sosyolojik analizler, beden, acı ve ölümün ise medikalizasyonu çerçevesinde inşa edilmektedir. Anlam üretim mekanizmaları ve süreçlerinde sosyal teori ve sosyolojinin başat rolü ise özellikle toplumsal eşitsizliklerin kökeni, işleyişi ve anlamı üzerine yapılan açıklamaların anlamlı bir hayat inşasındaki rolünden kaynaklanmaktadır (Turner, 1996: 170-171). Ancak bu durum gündelik hayatta ve tüketim ekseninde daha farklı bir zeminde; bireysel özellikler temelinde ele alınır. Sosyolojinin sosyodise olarak rolü entelektüel bağlamda modern toplumun çelişki ve açmazlarını belli ölçülerde meşrulaştırmak iken gündelik hayat nesneler sistemi içinde üretilen teodise bireyin

[54] Sosyolojik düşüncenin söz konusu işlevi bize aynı zamanda kötülük sorunun ampirik veya metafizik boyutları ile anlaşılır kılınabielceğini dolayısıyla farklı katmanlarda ele alınabileceğini göstermektedir. Diğer yandan aynı zamanda kötülüğün faili ve kötülüğe maruz kalanların anlamlı bir biçimde bunu yaşayabilcekleri düzlemin inşa edilmesi çok farklı boyutları ile gözlemlemek mümkündür. Bu açıdan ele aldığımızda normatif düzlemde açığa çıkan anomaliler teodise katmanında düzenlenerek zihni ve dolayısıyla pratik düzlemde toplumsallığı yıkacak etkilerden arındırılır. Hem bu noktaya bir örnek olması hem de konunun çok boyutluluğunu göstermek açısından Türk modernleşmesi bağlamında teodise din eksenli bir meseleden, pozitivist eksenli bir normatif düzleme doğru kayarken sosyoloji sadece yeni yolda rehberlik etme görevini üstlenmez aynı zamanda teodiseyi de yeniden inşa eder. Batı medeniyeti kötülük kaynağı olmaktan çıkar ve Osmanlı geçmişi ya da din teodisenin temel problematiği haline gelir. Bu salt bir propaganda meselesi olarak ele alınamaz. Aynı zamanda paradigma değişiminin getirdiği doğal bir sonuçtur. Bunun siyaset, yeni kurumlar, aktörler ve bilme tarzları ile toplumsal yaşantı düzeylerinde farklı ifadelendirme ve pratiklerle inşa edildiğini ise unutmamak gerekmektedir.

eksikliği üzerinden işlemektedir. İlki aklı merkeze alan kavramsal bir açıklamayı toplumsal bir bağlamda sunarken ikincisi sistemi de meşrulaştıran bir biçimde bireyin psikolojisi ve duygularını merkeze alarak eksiklik duygusuna dayalı bireysel bir açıklama sunmaktadır. Bu bağlamda, tüketim toplumu hem mubahı üreten hem yasakları inşa eden ve gündelik hayatta yaygınlaştıran hem de ölçüsüzlüğün neden olabileceği kaosa çözüm olarak fantezi alemini toplumsal yaşantıdan belli ölçülerde ayrı tutan belli ölçülerde de toplumsallığı bir fantezi alanı olarak inşa eden kontrol mekanizması inşa etmiştir.

3.5. Tüketimin Sembolik Düzeni: Ayetin Geri Çekilişi

> "Kendi topraklarımızda doğmuş düşüncelerin egzotik sözcüklere sığınmadıklarını söyleyemeyeceğimiz gibi bunun tersini, yani uzaklardan gelmiş düşüncelerin bize ait sözcüklere saklanmadıklarını da söyleyemeyiz" (Augé, 1999: 14).

Modernlik, kavramın kök biçiminden hareketle hem bir yenilik hem de köksüzlük hâli olarak kavranabilir. Bu biçimde anlaşıldığında süreklilik içinde onu tarihin telosu olarak okuma imkânı ortadan kalkar ve o kendisinden önceyi ilga eden, gelenekten radikal kopuşu imleyen bir durumu ifade eder. Ancak burada sorun modernliğin bu sürekli yenilik vaadinin doğal sonucunun yeni bir dil gerektirmesidir. Dil ve gerçeklik arasında bir mütekabiliyet aramak veya dili gerçeklik inşa eden bir oyun olarak algılamak arasında ki radikal farklılık bu noktada anlamını yitirecektir. Gelenekten kopuş, çeşitli modernlik söylemlerinde görüldüğü üzere ya unutulmuş bir tarihi hatırlama (örneğin Nietzsche veya sonrasında Isaiah Berlin'in Antik Yunan tecrübesini hatırlamaları) ya da tecrübeyi dönüştürmeye çalıştığı gerçeklik içerisinde konumlama (Karl Löwith'in (1949) Marksizm veya Carl Schmidt'in (2005) politik teoloji okumaları) şeklinde cereyan edecektir. Tüketim toplumlarında durum buna benzer bir biçimdedir. Yeni bir dil üretmek veya dilin radikal bir dönüşümü mümkün olmadığına göre tüketim dili veya söylemi tarihi, mitolojik bir biçimde unutulmuş veya doğallaşmış bir dili taklit etmek zorundadır. Meta fetişizmi sadece nesnenin üretim veya emek süreçlerinden bağımsızlaşarak piyasa ilişkilerinde kendi başına varlık kazanması olarak gerçekleşmez; o aynı zamanda nesnenin imgesel düzlemde

kendi olmayan şeylerle birlikte düşünülmesi ve hatta çoğu kez onun yerine geçmesi yoluyla ortaya çıkar. Bu durum Bakhtin'in ifadesiyle imgenin "daha derin ve kapsamlı" olması nedeniyle daima "gelenekle bağlantılı" bir biçimde "göndermeden bağımsız kendi estetik mantığına" sahip olmasından kaynaklanmaktadır (Bakhtin, 2001: 133–134).

Aşkın sevgililer gününe, sevgililer günün de alışverişe veya tüketim sistemi içinde inşa edilen biçimiyle belli nesnelere yönelik imgesel inşayla özdeşleşmesi tam da bunu örnekler.[55] Kültür Bakanlığının, New York Times gazetesine yılbaşında turist çekmek için verdiği reklam Mihrimah Sultan Cami ve üzerinde kadeh tokuşturan modern bir çiftin görüntüsüyle burada vurgulanan bu hususu oldukça çarpıcı bir biçimde örneklemektedir. İstanbul'un bir aşk imgesi olarak üretildiği bu reklam, aynı zamanda dinî bir sembol olan camiyi hem tarihinden hem de sahip olduğu kutsallık halesinden sıyırarak modern aşkın ikonografisi içinde yeniden inşa eder.

Bu gibi örnekler bir başka açıdan bütünlüğün parçalandığı, dolayısıyla büyük anlamın kaybolduğu bir döneme ve aynı zamanda bunu sağduyusallaştıran kurumsallaşmaya bağlı, ideolojik düzleme işaret etmektedir. Eagleton'un belirttiği gibi "üç temel felsefi sorunun (Ne bilebiliriz? Ne yapmalıyız? Bizce cazip olan nedir?) birbirlerinden tam anlamıyla ayrılmadıkları bir dönemde; kapitalizmin ortaya çıkışından önce, belki de Âdem ile Havva'nın Cennet'ten kovulmalarının arifesinde; duyarlılığın ayrışmamış olduğu belirsiz bir geçmişte varlığını sürdüren bir toplum düşleyeyim. Öyle bir toplum ki bu toplumda bilişsel, ahlaki, siyasi ve libidinal-estetik olarak kavramsallaştırılabilecek üç büyük insani yön, büyük ölçüde birbirlerinin içine geçmekte ya da örtüşmektedir. Bu hayali toplum aslında sosyolojideki cemaate tekabül etmektedir: yasallığın, ahlakiliğin ve günah ile sevap kavramlarının örtüştüğü bir toplum. Bilgi bu toplumda belirli ahlaki zorunluluklarla ya da buyruklarla kontrol altına alınmıştı. Kutsallık sadece bilinenlerle değil bilinmeyenlerin merkeziliği ile de sağlanmaktaydı. Dolayısıyla bu toplum bilimselci ideolojide olduğu gibi sadece gözlemlenebilir ve ölçülebilir olanı meşru bilgi çerçevesinde kabul etmemekte ve

[55] Bu noktada çarpıcı bir örnek 2012 yılında muhafazakâr bir partinin yönetimi altında olan Osmaniye Belediyesinin Şemsi Tebrizi, Celaleddin-i Rumi ve Yunus Emre'nin aşkla ilgili sözlerini 14 Şubat Sevgililer günüyle ilgili bir afişte kullanarak tasavvuftaki aşk kavrayışını tüketim ekseninde kapitalist bir bağlama oturtmasıdır. Daha ironik olan durum ise söz konusu belediyenin bunu yaptığının farkında olmaması olsa gerek!

bilinmeyen aleme de göstergeler/işaretler ya da ayetler yoluyla inanmaktaydı. 'Ne yapmalıyız?' türünden ahlaki-siyasal bir soru, basitçe, bir sezgi meselesi ya da varoluşsal bir sorun olarak değerlendirilmemişti. Bununla birlikte, yaşadığımız toplumsal hayatın içinde 'ne olduğumuza' ilişkin bir bilgiyi gerekli kılmaktaydı. Öyleyse 'ne olduğumuzu' betimlemenin bir yolu vardı ki buradan 'ne yapmamız' gerektiğini veya ne olabileceğimizi çıkarsamanın yolu açılacaktı." (Eagleton, 2010: 457).

Benzer bir biçimde Charles Taylor'un kavramsallaştırmasıyla toplumsal tahayyül sadece normatif olarak değil aynı zamanda hem olgusal olarak hem de pratik olarak dünyayı kavramanın, onu yurt edinmenin ve onun içinde eylemde bulunmanın çerçevesini sağlamaktadır. Toplumsal tahayyül bu açıdan hem açık olmak hem de gündelik ilişkileri ve ortaya çıkacak yeni durumları içerecek biçimde belli ölçülerde muğlaklık taşımak durumundadır. Bu muğlaklık ya da karmaşıklık, onun toplumsal olarak hayatiyetini devam ettirmesini ve yeniden üretilmesini mümkün kılan esnekliğe sahip olması anlamına gelmektedir. Böylece o ortak bir anlayış imkânı sağlayarak hem bireylerin birbirilerinden beklentilerini hem de toplumsal pratikleri mümkün kılmaktadır. Toplumsal tahayyül "hem olgusal hem de *normatiftir*; yani şeylerin normal işleyişini kavrarız ama bu kavrayış nasıl işlemeleri gerektiğine, hangi yanlış adımların pratiği geçersiz kılacağına ilişkin bir fikirle iç içe" (Taylor, 2014: 206) geçmiş hâldedir. O hâlde tahayyül dünyamızı inşa eden tüketim toplumu ekseninde bilişsel, ahlaki dolayısıyla iradi, estetik ve duyusal alanlar nasıl inşa edilmektedir konusu dinî bilinci ve pratiği dıştan bir unsur olarak değil toplumsal var oluşumuzun ana yatağı olarak büyük ölçüde belirlemektedir.

Bu paralelde tüketim toplumun en önemli tüketim nesnelerinden birisi de enformasyondur. Enformasyon sadece Anderson'un ele aldığı biçimiyle matbu kapitalizm ekseninde ulusun bir tahayyül ve gerçeklik olarak inşasına yaramaz o aynı zamdan kendi içinde vakit tüketen/zaman inşa eden bir şey olarak kendimiz hakkındaki imgelemi de oluşturur. Uzmanların önerileri, magazin haberleri vb. hem gündelik hayatın topografyasını belirler hem de Hegelvari bir biçimde ifade edecek olursak, efendilik ve kölelik pozisyonlarını habere konu olan kişilerin ve onlara bakan gözlerin aynı zaman-mekân denkleminde buluşturarak inşa eder. Hegel 19. yüzyıl için gazetelerden haberleri takip etmenin modern çağın en temel dini ritüellerinden birini

oluşturduğunu iddia etmektedir. Haberlerin dolaşıma girdiği ve inşa edildiği ortamlar bir yandan kapitalizmin diğer yandan ulus devletin söylemsel düzlemde inşasını mümkün kıldığı gibi aynı zamanda gündelik gerçekliğin nasıl olması gerektiğiyle ilgili olarak kitleleri koşullamaktadır. Haberler siyasala ve iktisadi olabileceği gibi özellikle televizyon sonrası dönemde artan bir biçimde ünlüler ile ilgili olarak magazin haberlerini de kuşatacak kadar geniş bir alana yayılmaktadır. Tüketim dünyasında haberler enformasyon sağanağına dönüşerek bir tüketim ve oyalanma ritüeline dönüşürken bu durum aynı zamanda bireyin yaşadığı toplumla arasında ahlaki temele dayalı bir ilişki kurmasını ya da klasik ve erken modern dönem ahlak felsefesinin en temel düsturlarından biri olan empati ve merhametin geride kalması anlamına gelmektedir. Diğer yandan, magazin programları ya da kışkırtılan bir merak objesi olarak ünlülerin yaşam biçimleri kitlelerin hayal dünyalarını da kuşatarak hem uyuşturucu etkisi göstermekte hem de iyi yaşam idealinin tüketim dünyası içinde ve aracılığıyla mümkün olduğu kanaatini muhkemleştirmektedir. Haber ve magazin dünyasında inşa edilen imgeler gerçekliğin muhtemel sınırlarını tayin etmektedir. bu gerçeklik sadece mutluluğun nerede olduğuyla ilgili bir çerçeve sunmaz aynı zamanda kaçınılması gereken acının ve hissedilmesi gereken sıkıntının biçim ve içeriğini de üretir. Bu dünyada din, Tanrı ve şeytan simüle edildiği gibi cennet ve cehennem de simüle edilmektedir. Baudrillard'ın altını çizdiği gibi: "Tanrı bile simüle edildikten, Tanrı'ya olan inanç, göstergelerine indirgenebildikten sonra" bütün sistem… devasa bir simülakra dönüşmektedir. Bu gerçek dışı bir şey değil bir simülakrdır: gönderenden yoksun ve nerede başlayıp nerede bittiği bilinmeyen, hiçbir şeyin durduramadığı bir kapalı devre içinde, gerçeğin değil yalnızca kendi kendinin yerine geçebilen bir şey" (Baudrillard, 2006: 20).

Modern toplumsal düzlem ve bilinç, belli bir takım teknolojik gelişmeler ve buna dayalı olarak ortaya çıkan tarihsel dönüşümler sonucunda ortaya çıkmaktadır. Baudrillard'ın simülakr olarak kavramsallaştırdığı gerçekliğin teknolojiyi dolayımlamasını aşan bir surum olarak onun tarafından inşa edilmesi ve hatta gerçekliğin teknolojinin uzantısı olarak yaşanmasının gerek bilişsel gerekse pratik yaşamımızda devri etkilere neden olduğu açıktır. Dolayısıyla teknoloji sadece bir araç olmaktan çıkarak tam da Ellul'un (2003) bahsettiği şekilde bir toplumsal form olarak ortaya çıkar. Ancak bu toplumsal formun gündelik hayat ilişkilerinde kurulması ancak

belli bir söylemin dolaşıma girmesini de içermektedir. Bu bilginin klasik biçimiyle kurtarıcı misyonunu terk ettiği ve neredeyse kullanım kılavuzu olarak enformatik bir pakete dönüştüğü bir süreci de ihtiva etmektedir. Bunun en önemli araçlarından birisi gerek basılı gerekse internet tabanlı olsun, önemli bir enformasyon üretim kanalı olarak medyadır. Stuart Hall'un gazetelerin "mevcut sosyal düzenin meşruiyetini yüzlere, ifadelere, öznelere, olay yerlerine ve efsanelere tercüme ettiği" (Hall, 1982: 234) yönündeki tespiti, günümüzde özellikle sosyal medya aracılığıyla enformasyona içkin malumat sahibi olmanın yanı sıra zaman geçirme/eğlenme olgusunun toplumsal yaygınlığı dikkate alındığında işaret ettiğimiz söylemsel inşanın kuşatıcılığını göstermesi açısından önemli bir noktaya tekabül etmektedir. Bu durum yine Hall'un belirttiği gibi kimlik, temsil, düzenleme/kontrol etme, tüketim ve üretim bağlamında gerçeklik algısı ve bunu mümkün kılan dilin modern toplumsal öznelliğin inşa etmesi bağlamında anlaşılmalıdır (Hall, 1997: 1–2). Bu açıdan da örneğin, fotoğraflar birer temsil olarak onları yorumlamamızı imkân dâhiline sokan imgeleri/imajları düşündüğümüzde ideolojik mesajları ifade etmede ve oluşturmada oldukça etkili araçlar olarak öne çıkmaktadır. Bu noktada imgeyi/imajı W. J. T. Mitchell'in (2005: XVII) kullandığı anlamda zihinsel bir tasarım olarak ele almamız gerekmektedir: imgeyi ya da imajı bir yere asamayız ancak resmi asabiliriz. Dolayısıyla tekil örnekler imgeden pay aldıkları oranda anlamlı bir temsil olarak toplumsal alanda yerlerini sağlamlaştırır. Örneğin özgürlük düşüncesi hem entelektüel hem de duyusal/duygusal içerimlere sahiptir. Özgürlük imgesi ise ya tarihte bir dönüm noktası, sembolik bir olay/kurgu ya da bir aktör üzerinden gösterilebilen ancak ona indirgenemeyen bir boyuta sahiptir. Batı düşüncesi içinde Prometheus'un bilgiyi ve özgürlüğü temsil eden bir imge olarak özgürlüğü sadece entelektüel düzlemde değil aynı zamanda etik/estetik kodlarla da kurması buna bir örnektir. Diğer yandan modern toplumlarda görsel materyallerle sürekli olarak normalleştirilen ve dolaşımda olan imgeler yoluyla bizim gerçeklik algımız biçimlenmektedir. Bu noktada Ellul'un da belirttiği gibi "imaj, eylemimin sınırlarını çizer; eylemimin sınırlarını gösterir" ancak burada imajın rolü eyleme geçirmek değil çok daha temel bir işlev olarak "eylemimin şartlarını ve imkânlarını" oluşturmaktır (Ellul, 1998: 9).

John Storey'in belirttiği gibi Hall'a göre "anlam, her zaman telaffuz (**articulation**) eyleminin bir sonucudur" (Telaffuz ise, dilin kullanımı sırasındaki

üretimin aktif bir sürecidir.) (Storey, 2000: 11). Kültürü bir şey olarak algılayan ancak onun bir süreç ve pratik olarak kavramayan (Hall, 1997: 2) okumalar, bu açıdan gerek dinî bilincin ve pratiğin gerekse bunların taşıyıcısı olan öznenin değişimini göremeyecektir. Bu açıdan da gündelik ilişkilerimiz içinde pratiklerimizi ve arzularımızı ifade etme araçlarımız ve hayata dair imajlarımızın/imgelerimizin oluşma biçimi içinde bulunduğumuz toplumsal alanın genel yapısı tarafından büyük ölçüde belirlenir. Dolayısıyla bu noktada telaffuz ya da ifade etmenin aracı, aktörleri ve onu mümkün kılan meta-dil dinî öğeler taşısa bile geleneksel anlamıyla dinin hegemonik gücünü kaybetmesi onun sadece genel sistem dâhilinde araçsallaşması sonucunu doğuracaktır. Bunun siyasetin veya ekonominin üretim/tüketim boyutları bağlamlarında gerçekleşmesinin, din-modernlik ilişkisinin genel boyutu açısından ikincil düzeyde bir önemi vardır.[56]

Kültürün, Hall'un altını çizdiği pratik olarak ele alınması onun gündelik bilinci inşa eden ana bağlarda nasıl işlediğine dikkat etmemizi gerektirmektedir. Bu eksende modern toplum geleneksel dinî formları bağlamlarından soyutlayarak işlevselleştirmenin yanı sıra "seküler kutsal" olarak tasvir edebileceğimiz inançlar, değerler, pratikler, mekânlar, semboller ve nesneler de (Knott, Poole ve Taira, 2013: 11) inşa etmektedir. Bunların seküler kutsal olarak adlandırılabilmesinin sebebi insanların farklı derecelerle de olsa onları dokunulamaz, tartışmaya kapalı kabul etmeleri kadar aynı zamanda kutsal kabul etmelerinden kaynaklanmaktadır. Seküler kültür, dinî dili ve öyküleri gerek literal gerekse metaforik olarak kendi içinde taşımaktadır. Ancak bu dil farklı bir bağlamda yeniden inşa edilmektedir. Dolayısıyla gazete köşelerinde, televizyon programlarında ve reklamlarda dinin kullanımı sadece din hakkında ne söylendiği değil aynı zamanda bunun nasıl söylendiği ve benzer biçimde dinî dilin ve metaforların diğer alanlara aktarılma biçimleri onların dinî içeriklerini aşmaktadır (Knott ve ark., 2013: 5). Din, bu eksende uhrevi bir tonda ancak öte dünya düşüncesinin paranteze alındığı bir bağlamda iletişim kolaylığı, hayal etme gücü, sembolik anlatı sağlama kapasitesi olarak medyada enformatik ve imgesel bir

[56] Diğer yandan dinî metinlerin, özellikle de bir dine ait kutsal metinlerin, kendi içinde alternatif ve karşıt bir tahayyül dünyası taşımalarının mevcut toplumsal alanın kurulmasında ve işlemesinde nasıl bir etkisinin olduğu/olacağı konusu hem tezin teorik boyutlarını aşmaktadır hem de daha geniş ölçekli ve daha farklı bir kavramsal repertuar içinden konuşmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla bu boyut tartışma dışında bırakılmıştır.

tüketim nesnesi olarak yeniden üretilmektedir. Bu açıdan da geleneksel din en iyi ihtimalle marjinal ve araçsal bir pozisyonda tüketim sistemi dâhilinde inşa edilmekte; aynı zamanda bu pozisyonu meşrulaştırılmakta ve sağduyusallaştırılmaktadır (Knott ve ark., 2013: 15).

Tezin önceki bölümlerinde modern dünya ve mitoloji ile ilgili bir tartışma yapılmıştı. Bu noktada modernliğin sembolik düzeninde anlamın temel üretim ve aktarım biçimi, salt entelektüel bir faaliyetin konusu değildir. Appuradai'ye atıfla belirtmiş olduğumuz gibi, entelektüel bağlamı da inşa eden bir deneyim ve tahayyül dünyası olarak tüketim ütopyası veya miti etrafında gerçekleşir. Tüketim dünyası gündelik hayatı inşa ederken aynı zamanda mitolojik bir rol üstlenerek geniş kitleleri anlam krizinden koruyacak bir mekanizma inşa eder. Bunda başarılı olup olmadığı ayrı bir konudur. Bu durum tam da Zizek'in mitolojiye yüklendiğini düşündüğü işleve tekabül eder: "Mitin amacı, bireysel bilinçliliğin evrensel iradeyle uyuşmasını sağlayarak bu türden yaşam aldırışsızlığına olan gereksinimi yok etmektir." (Zizek, 2011: 267).

Bu; salt entelektüel, ekonomik ve siyasal boyutu aşan bir biçimde ve en temelde teknik aklın egemenliğini sağlayan teknolojik gelişmelerle birlikte; soyut ve gündelik olandan uzak bilme tarzlarının ve en önemlisi de bilimin gündelik hayatla sadece teknolojik boyutla değil aynı zamanda görsel ve bilinç kurucu boyutuyla da işlemesi ile mümkün hâle gelir. Daha açık bir ifadeyle, medya ve film endüstrisi modern tahayyül biçiminin üretilmesini ve yaygınlaştırılmasını sağlayan en önemli kurumlardan ikisidir. Taylor (2006), modern tahayyül biçimini entelektüel akıl ile gündelik yaşantı arasındaki diyalektik ilişki bağlamında ele alır. "İnsanın Yükselişi" adlı belgesel, tam da modern tahayyül biçiminin ortaya çıkması, görselleştirilmesi ve modern bireyin kendisiyle ilgili öyküsünü kurmasına imkân tanıyan bir örnektir.

Modern öncesi dönemler; hegemonik bir görüngü olarak tüm tarihsel tartışmalara ve heterodoks akımlara rağmen, din tarafından oluşturulan zihinsel çerçevenin var olanı kendisine tercüme ettiği asimilasyon aşamasını öne çıkartır. Modern zamanlarda din var olmaya daha çok uyarlanma yoluyla devam eder. Bu noktada gündelik hayatın tüketim toplumu ekseninde oluşturduğu sosyal gerçeklik araçsal aklın hâkimiyetini sağlarken Weber'in burada sebep-sonuç ilişkisi ve teleolojinin netliği dolayısıyla anlamdan yoksunluğun hüküm süreceği tespiti ve

Foucault'un **governmentality** kavramıyla ilgili daha önce yapılan tespitler dikkate alındığında, bilişsel bir olgu olarak dinin iki önemli boyutunun-sembolik ve entelektüel boyutlar- kendisi olmayan veya anlamsız boş kümeye dönüştürüldüğüe dikkat edilmeldir. Elizabeth Anscombe (1958), dinin sadece siyasi ve ekonomik sahalarda değil aynı zamanda moral sahada da geçerliliğini yitirdiği tespitimi yapar. Buna bağlı olarak Kantçı gelenekten devşirilen emir kipli -ödev- ahlak dilinin formel olarak dinî ahlaki yapıyı taklit etmesinin de önüne geçilmesi gerektiği; bu açıdan da uygun bir felsefi insan psikolojisinden hareketle modern bir ahlak dilinin geliştirilmesi girişimi ve talebi önemli bir boyut olarak öne çıkmaktadır. MacIntyre (2001a) özelinden bakarsak aslında bu aynı zamanda öyküsel aklı, karşıtların mitoloji dediği taraftarların azizlerin veya velilerin öyküsü dediği, öyküsel aklın da modern çerçevede işlenmesi anlamında gelir. Paradoksal bir biçimde Weber'in anlamdan yoksun gördüğü gündelik hayatta veya zorunluluklar dünyasında, yani zorunluluğun olduğu yerde anlam veya anlamlandırma çabası değil açıklama çabası vardır. Anlam temel olan ve büyük ölçüde açıklanamayandır. Gündelik hayat ise araçsal aklın egemenliği altında tüketim dünyası içinde var oluşla ilgili anlam arayışlarının zorunlu olarak paranteze alınması ile mümkün hale gelmektedir.

Anlam arayışının paranteze alınmadığı durumlarda ise psikiyatri, sosyoloji, tarih gibi disiplinlerin üretimi ya da tüketim dünyasında deneyim ve anlam üretimi devreye girmektedir. Bu çerçevede ele alındığında modern dönemdeki zihniyetin en temel vasfı anlamın yitiminden ziyade anlamın çoğullaşmasıdır (Berger ve Luckmann, 2015). Görüntüde birbirine rakip ve uzlaşmaz değerleri hayatın anlamının ne olduğu ile ilgili kesinliğin önceki çağlara göre gittikçe azalması ve buna bağlı pratiklerdeki çoğullaşma ve senkretizm modern insanın yaşama alanını oluşturmaktadır. Buna bağlı olarak da bireyin artan önem ve otoritesi öne çıkmaktadır. Aslında bu konu sosyolojinin ortaya çıkış sürecinden beri sosyologların dikkatini çeken bir mahiyete sahiptir. Durkheim bunu artan bireysellik ve sosyal düzen arasındaki dengenin bozulma hâli olarak anomi kavramıyla karşılarken, Marx farklı bir bağlamda ve daha üst bir seviyede şeyleşme ve yabancılaşma kavramlarıyla konuyu ele alır. Aynı şekilde daha önce de vurgulandığı gibi Weber farklılaşan ve araçsal aklın egemenliği altına giren toplumsal hayatın gittikçe artan bir şekilde bürokrasinin demir kafesine mahkûm olacağını savunmaktadır. Demir kafes metaforunu aşan bir anlam krizinin modern

dönemleri damgaladığı açıktır. Örneğin, Berger ve Luckmann ikilisinin **Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning: The Orientation of Modern** adlı kitapları Man Bertelsmann Vakfının modern insanın üç temel açmazı ya da sorununa cevap aramak üzere kaleme alınmıştır. Bu üç temel soru(n) geleneksel toplumlarda aşikâr olduğu kabul edilen ancak modern toplumlarda geçmişten sorgusuz olarak tevarüs etmesi anlamıyla verili olmaktan çıkan ahlaki bir krizin ifadesidir. Bu sorular şunlardır (Berger ve Luckmann, 1995: 5-6):

1. Seçeneklerin çoğullaştığı bir dönemde bireyler anlamlı bir hayat sürmek ya da gerçekleştirmek için nasıl seçimde bulunmalıdır?
2. İnsanlar oynadıkları çeşitli roller ve etkileşimde bulundukları farklı sosyal ağları nasıl uyumlu bir hâle getirecekler? Ya da kendi kimliklerini nasıl dengeli bir hâle getirecekler ve onu nasıl dengede tutacaklar?
3. İlk iki sorunun odak noktasını oluşturan olgu modern toplumlardaki çoğullaşmadır. O hâlde insanlar gerek birey gerekse toplumsal olarak hangi değer çerçevesine göre iyi ve kötü kabullerini ve buna bağlı pratiklerini geliştirecekler? Bu sorunun lokal bir düzeyde halledilmesi onun geniş toplumsal alanda da halledildiği anlamına gelmeyeceğine göre farklı değer çerçevelerine sahip gruplar genel bağlamda ortaya çıkacak entegrasyon sorununu nasıl aşacaklar?

Söz konusu soruların esas noktasının hayatın anlamı ile ilgili insani endişeler olmadığı açıktır. Bu endişe hâli insanın yeryüzü serüvenin bir parçası konumundadır. Ancak burada yeni olan durum bu endişe halinin belli bir çözümünün olmayacağına yönelik bir kaygıdır. Diğer bir ifadeyle geleneksel toplumsal yapıda büyük özne olan Tanrı vasıtasıyla sadece bu sorular yanıtlanmamakta aynı zamanda sorulan soruların cevabının olduğu da garanti altına alınmaktaydı. Modernliğin farklı bağlam ve katmanlarda zıtlık ürettiğini dikkate almakla birlikte ahlak ve anlam sorularının yükünün büyük ölçüde bireye yüklediğini savunabiliriz. Yani bireyin otonomi ve otoritesinin hayatın anlamı ve ahlakla ilgili temel olduğu kabul edilmektedir. Ancak bu durum çok büyük bir dönüşümün ifadesi olarak estetik tercih ve yaşam biçimlerini etik tercih ve yaşam biçimlerini yerinden etmesini doğuracaktır. Tam da bu nokta yani

etiğin estetik ile yer değiştirmesi modern insanın toplumsallığının ayırt edici vasfını oluşturur. Bu nihayetinde yeni bir toplumsallaşma biçimini beraberinde getirecektir:

> "Birey ne ahlaki bir bütün olarak, ne de büyük toplumsal bütünün bir parçası olarak görüldü, fakat kendisinin bir sahibi olarak görüldü. Mülkiyet ilişkisi, giderek daha fazla erkeğe, gerçek özgürlüğünü ve gerçek potansiyellerini gerçekleştirme şansını belirleyen kritik önem taşıyan bir ilişki haline geldi ve bireyin doğasına geri döndü. Kişinin ve kapasitesinin mülkiyete sahip olduğu için özgür olduğu düşünülmüştür. İnsan özü, başkalarının iradesine bağımlılık özgürlüğüdür ve özgürlük, bir mülkiyetin işlevidir. Toplum, kendi kapasitelerinin ve egzersizleri ile elde ettikleri şeylerin sahibi olarak birbirleriyle ilişkili, çok sayıda serbest eşit kişi haline gelir. Toplum mülk sahipleri arasında değiş tokuş" (Macpherson, 1962: 3).

Piyasanın dini yeniden tanımlaması onu kendi ihtiyaçları çerçevesinde işlevselleştirmesini aşarak dinin iktisadi alanda temelsizleşmesini de içermektedir. Rasyonel alanda varlık nedeninin kaybeden din gittikçe artan biçimde hayatın devamında alakasız hale gelmektedir.

> "Bireylere önem veren, sözleşmelere bağlı bir ekonominin işleyebilmesi için ihtiyaç duyulan "dürüstlük, güvenirlilik, itidal, görevlerine bağlılık" gibi toplumsal erdemlerin temeli büyük ölçüde dini inançta yatmaktadır, fakat "piyasaların bireyci ve akılcı temeli, dinin sunduğu desteği baltalamaktadır." (Fukuyama, 2009: 322)

Cemaat arasında iletişimin ana ekseni dini değerler, eylemler ve simgeler olmaktan çıkmakta, tüketim sistemi ekseninde şekillenen markalar ve yaşam stilleri olarak sistemle uyumlulaşma sürecine girmektedirler. McLeod din dilinin ihtiyaç, talep ve düşüncelerin kendisine referansla ifade edildiği ve meşrulaştırıldığı ana referans noktası olmaktan çıkması sürecinde bu dilin kaybolmadığını ancak alt-dil kümelerinden biri haline geldiğini belirtmekte ve bunun sekülerleşmenin en önemli boyutlarından biri olduğunu savunmaktadır (McLeod, 2000: 13-14). Simmel, insanın kapitalist toplumda artan bireysellik dolayısıyla otonomi talebi ile piyasa üzerinden dönen disiplin dolayısıyla itaat ikiliği arasında parçalandığını ve ilişkisel olarak baktığımızda da rekabetin türün içindeki yegâne ilişki biçimi olarak öne çıkartıldığını savunmaktadır. Bu noktada paranın hâkimiyeti tam olarak niceliğin hâkimiyetidir.

Nicelik ya da ölçülebilir olmak toplumsallığın tüm katmanlarında paranın hâkimiyeti ile hayatın temel oluşturucusu gelir.

> "İnsan, insan olarak gittikçe yoksullaşır; kendine düşman varlığa karşı zafer kazanmak istiyorsa, paraya gerekseme çok artar; üretim hacmindeki artışla ters orantılı olarak parasının gücü azalır; yani, paranın gücü arttıkça gereksemeleri çoğalır. Demek ki paraya gerekseme modern iktisadi sistemin yarattığı gerçek bir gereksemedir ve aslında bir sistemin yarattığı tek gereksemedir" (Marx, 2000: 125- 126).

Kapitalist sistemin sürekli yeniyi üretmesi bireysel algı noktasında şimdinin merkeziliğini arttırdığı oranda ben algısı ve buna bağlı kimlik algısının süreksizliğini doğurur. Bu süreksizlik bir yandan sistemin niceliksel karakterinden diğer yandan kentin yarattığı izole hayatlarda insanın öyküsü denilebilecek öykülerin yok olmasından dolayıdır. Bireylerin varlıkları sadece kendi beden ve hafızlarında kayıtlı bir durum olarak var olmaz o aynı zamanda yakınlarının, arkadaşlarının, yaşadığı muhittekilerin hafızasında ve ona karşı olan davranışlarda temellenir. Yalnızlaşan birey aslında varlığını temellendirebileceği dayanakları da yitirir. Tüketim sistemi bu eksende bireyin yalıtılmışlığını bir yandan dindirecek diğer yandan gizleyecek ve bu açıdan da bu yalnızlığı sürekli olarak üretecek bir hayal dünyası inşa ederek şimdilik modern insanın var oluşunu temellendirememe durumuna pansuman olmaktadır. Tüketimin sağaltıcı etkisinin kökeninde ise rasyonelleşme süreci sonucunda modern otonom öznenin sürekli olarak geçmişin otoritesinden kutulması gerektiği çağırısı yatmanktadır. Bu durum Giddens'ın tespitiyle geleneksel sonrası toplumlarda geleneğin muhafaza edilmesinin geçmişte sahip olduğu anlamı yitirerek kadimin göreceli olarak düşünümsel olmayan bir yoldan korunmasının imkansız hale gelmesiyle ortaya çıkmaktadır (Giddens, 2011: 277).

Anlamın modern zamanlardaki dönüşümü; anlamın dolaşımda olduğu bağlam, anlam üretici ve aktarıcı aktörler ve hayatın merkez odağının değişimi çerçevelerinde ele alınabilir. Ancak bunların hiçbiri anlamın oluşumunda ve aktarımında merkezî öneme sahip olan sembolikliği dışlayarak yapılamaz. Çünkü sembol, Bourdieu'nun ifadesiyle, gerçek bir dil oluşturur. Dil, bizim zorunlu koşulumuz olduğuna göre; inşa edilen sembolik evren, sadece anlam dünyasını belirlemekle kalmaz aynı zamanda pratik dünyayı ve gündelik yaşamı da belirler. Tam da bu durum, tüketimi bireysel

iradenin dışında konumlandırmayı ve onu kişisel tercih şeklindeki okuma alışkanlığının, geçmişin tortusu bir anlam dünyasının yansıması olduğunu kabul etmemiz gerektiğini hatırlatır.

Dış hafıza hem anlam dünyası ile hem de somut ve işleyen mekânlarla birlikte dini bilinci doğallaştırır. Ancak bu doğallaştırma mekânın turist bakışına hapsedildiği ve mekânın anlam ve işleyişinin yeniden düzenlendiği bir dünyanın inşasıdır. Dış hafızanın bu karakteri, dini alakasız bir unsur ve bireysel bir tercih olarak yapısal koşullarda kayıtlar. Merlin Donald günümüzde anladığımız şekliyle medeniyetin temel olarak hafızanın dışsallaştırılması yoluyla mümkün hale geldiğini belirtmektedir. Tecrübenin, bilginin sözel olmaktan çıkarak yazı yoluyla zaman-mekân boyutuyla transfer edilebilir hale gelmesi ve buna dayalı olarak farklı kültürlerin yaşadığı kurumsallaşma biçimleri öyküsel olmaktan ziyade analitik olan mantık kuralları ve ampirik düzlemlerde tartışılabilen "teorik kültürü" oluşturmasının yanı sıra hem kültürel ve bilişsel şemaların inşası ve sürekli hale getirilmesi hem de buna bağlı olarak insanlığın doğaya adaptasyon sürecinden çıkarak doğanın icat edilmesini veya zorunlu koşullarına adapte edilmesini sağlamıştır. Bu durum Donald'ın ifade ettiği gibi beynin genetik yapısında bir değişim ortaya çıkarmamakla birlikte yazı örneğinde olduğu gibi "grafik yoluyla dışsallaştırılan/kurulan sembolik depolama sisteminin" ortaya çıkmasını ve somut sembolik ağın zaman ve mekândaki sürekliliğini sağlamıştır (Donald, 1991: 312).

Bourdieu anlamlı olmak ile farklı olmayı hem öznenin zorunlu koşulu hem de modern toplumlarda öznelleşmenin nasıl olduğunu anlamın başlangıç noktası kabul etmektedir. Bourdieu, klasikleşen 1984 tarihli kitabının (**La Distinction** [Ayrım]) başlığının, insanların yaşamlarındaki bütün itici gücün ayrım, farklılık arayışı olduğunu savunduğunun sanılmasına neden olduğundan yakınır. Üstelik bu yanlış kabulün kendi teorisiyle Veblen'in "gösterişçi tüketim" kavramsallaştırması arasında hiçbir fark olmadığını ima ettiğini de belirtir. Kendi teorisinin ana fikrinin ise bir uzamda var olmanın veya bir uzamda bir nokta/bir birey olmanın farklı olmak anlamına geldiğini belirtmektedir. Hâlbuki dil konusunda Benveniste'ye atıfla "ayrımcı olmakla anlamlı olmanın aynı şey" olduğunu; anlamlı olmanın da burada çeşitli anlamlarıyla, anlamsız olmanın karşıtı olduğunu belirtir (Bourdieu, 1995:24). Bourdieu'ya göre toplumsal sınıfların ortaya koydukları pratikler ve sahip oldukları

ürünler aynı zamanda bu sınıfların dile getirdikleri kanaatler ve sahip oldukları algılama kategorilerini dış dünyada simgesel farklılıklara dönüştürerek gerçek bir dil oluşturmaktadırlar. Diğer bir ifadeyle:

> "Dilsel pratikleri, olası ortak pratikler –yani yeme ve içme alışkanlıkları, kültürel tüketim, sanat, spor, giysi, ev döşeme, siyaset vb. konulardaki zevkler– evrenine yerleştirmeden dilin tamamen anlaşılmayacağını düşünüyorum. Çünkü sınıf habitusunun bir boyutu olan dilsel habitusla ifade edilen şey, sınıf habitusunun tamamı, dolayısıyla toplumsal yapıda eşzamanlı ve artzamanlı olarak işgal edilen konumdur… Bu söyleyiş tarzı, "bedenleşmiş" bir hayat tarzının bütünleyici parçasıdır ve bu hayat tarzını tanımlayan zamansal ve bedensel alışkanlıklarla yakın ilişki içindedir (Burjuvazinin kendini farklılaştırma pratiği, bedenle bağıntısında taşıdığı mesafe koyma niyetini dille bağıntısına da taşıyorsa, bu rastlantı değildir.) (Bourdieu ve Wacquant, 2012: 144–145).

Din, modern dönemlerde sadece bilişsel bir çerçeveye indirgenmekle kalmamış aynı zamanda toplumsal tahayyülü üretecek mekanizmalardan da dışlanmıştır. Bu noktada din, modernliğin ana yurdu olarak değerlendirilmesi gereken "Batılı bakış, biliş ve temsil ediş tarzlarının" (Vattimo, 1999: 7) ürettiği toplumsal tahayyül biçimlerinin alt metnini oluşturduğu bir dünyada yabancı veya dışarılı bir unsur olarak varlığını devam ettirmektedir. Bu durum siyasi alanda dinin Batı'da Reformasyon Dönemi'nden başlamak üzere ve modern dönemlere varıncaya kadar gittikçe artan bir biçimde seküler modern devlet ve onun ideolojisi konumundaki milliyetçiliğe eklemlenmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer yandan ve bu tez açısından daha önemli olan husus ise gündelik hayatın ana mihverini oluşturan rutinleşmiş, kalıplaşmış ve normalleşmiş davranış ve ilişki ağları içinde dinin kapitalist ekonominin ürettiği bir tahayyül dünyasına eklemlenmiş olmasıdır.

Baudrillard'ın belirttiği biçimiyle tüketimin sembolik bir sistem olarak ele alınması gerektiğine işaret etmektedir. Belirsiz/anonim kamunun hâkimiyeti altındaki kent mekânı başta olmak üzere modern hayatın gerek kurumsal gerekse toplumsal açılardan inşa ettiği dilin veya bu bağlamda açığa çıkan iletişimin doğası tüketimi birey için vazgeçilmez kılmaktadır. Goffman'ın bu konu hakkında aşağıda alıntıladığımız düşünceleri konu açısından altını çizmiş olduğumuz bu duruma işaret etmektedir.

> "Kişinin kendini ifade etme derecesi (dolayısıyla da izlenim bırakma kabiliyeti) özü birbirinden çok farklı iki tür işaretleşme faaliyeti içerir: verdiği izlenim ve

> yaydığı izlenim. İlki, sözlü simgeleri veya onların yerine geçen şeyleri içerir; kişi bunları yalnızca kendisinin ve başkalarının bu simgelere yükledikleri anlamlan iletmek için kullanır. Bildiğimiz, dar anlamda iletişimdir bu. İkincisi ise gözlemcilerin fail hakkında bulgu sağlayabileceği beklentisiyle değerlendirilen çok çeşitli eylemleri içerir. Buradaki beklenti, eylemin normalde o eylem yoluyla iletilen bilgilerden daha farklı nedenlerle gerçekleştirilmiş olmasıdır. Göreceğimiz gibi, bu ayrım yalnızca işin başında anlamlıdır. Tabii ki kişi bu iki tür iletişim aracılığıyla bilerek yanlış bilgi verebilir. Bu yollardan ilki aldatma, ikincisi ise rol yapma içerir" (Goffman, 2004: 16).

Burada, rolün anlamlı olduğu bir hayali veya örnek referans özne gerekmektedir. Kısaca belirtecek olursak bu durum geleneksel toplumlarda en üst değeri temsil eden veliler ve nebilerken modern toplumlarda gündelik hayat ekseninde jet sosyete, magazin figürleri, oyuncular veya servetleri ile baş döndüren figürlerdir. Burada dikkat çekilmesi gereken husus salt paranın değil aynı zamanda modernliğin inşa etmiş olduğu bir takım diğer sınırlamalar dâhilinde ortaya çıkan bir güce özeniliyor olmasıdır. Ancak bu tespitte temel bir değişikliğe gitme veya onu iptal etme derecesinde bir olgu olarak okunmamalıdır.

Gruen'in Feldenkrais'dan aktardığı tespit, tüketim toplumunun bir ferdi olarak öznelliğini kazanan tüm aktörler için geçerli bir sosyo-psikolojik duruma işaret etmeye imkân tanımaktadır. Feldenkrais'e göre "eğitim anlayışımızda sonuçlara ağırlık veriliyor; buna nasıl ulaştığımıza değil. Ve bu tamamen gereksiz bir güç sarfiyatı pahasına yapılıyor." (akt.: Gruen, 2008: 77). Nesnelerin üretim süreçleri bunu mümkün kılan ilişkisellikler hem doğanın hem de insanların bunun için ödediği bedellerin görünmez kılındığını kendi deneyimlerimizden bilmekteyiz. Televizyon haberlerinde, gazetelerde aşırı üretim ve kâr hırsından kaynaklı felaket haberleri yer bulmakta ancak bu durum tüketimin imgesel düzlemini sarsmamaktadır. Bu açıdan rahatlıkla belirtebiliriz ki celbedilmiş afazi (Alatlı, 2007) tercih edilmiş cehaletle kol kola ilerlemektedir. Ürünlerin maliyeti, salt cebimizden çıkanla özdeşleşirken ne paranın aslında ömrümüze mal olan bir süreç sonunda cebimize girdiği ne de sahip olma arzusunun sürekli kışkırtıldığı bir üretim sitemi içinde doğanın ve insanın sömürüsünün ölçülmesi imkânsız maliyetlerini düşünmeyiz. Bu açıdan da tüketim toplumları sebeplerden koparılmış sonuçların hâkimiyeti altındadır. Bu toplumlarda cehaletin sistematik olarak hem uzmanlık bilgisiyle ve imge yaratımıyla hem de

bireylerin rasyonel-ahlaki melekelerinin sahip olma içgüdüsüyle ve rekabet duygusuyla tahrip edilmesi sonucu, sistematik olarak üretildiğini belirtmeliyiz.

Norbert Elias'ın **Uygarlaşma Süreci** adlı iki ciltlik çalışmasında belirttiği gibi modern Batı uygarlığı Orta Çağ'lardan bu yana devam edegelen üç önemli yapısal dönüşüm sonucunda ortaya çıkmıştır. Bunlar; (*i*) iş bölümü ekseninde ortaya çıkan kurumsal ve zihinsel farklılaşmalar, (*ii*) siyasi otoritenin güçlenmesi ve (*iii*) fiziki gücün tekelleşmesidir (Elias, 2000b; 2002). Elias, bu yapısal dönüşümlerin zihinsel ve pratik alanda daha önce tarihte görülmedik bir biçimde kendini sınırlandırma ve kontrol olgularını ortaya çıkardığını savunmaktadır. Bu yeniliğin doğası ise kendini kontrol etmenin ve sınırlandırmanın aldığı çerçeve ve yöneldiği doğrultudur denilebilir. Elias, "duygu denetim modelleri ve standartlarının" (2000b: 9) bir toplumun farklı tarihsel safhalarında ya da bir toplumda aynı anda ancak farklı katmanlarda farklılık gösterebileceğine işaret etmektedir. Tüketim duygu denetim modellerini ve standartlarını dış ve yapısal bir sistem olarak inşa etmekle kalmaz, tüketici öznelliği inşa ederek bu modelleri ve standartları bireyin zorunlu ön koşulu haline geitirir. Dini yaşam da bu çerçevede bireyin var oluşunun zorunlu koşulu olan tüketim dünyasında dinsel bireyciliği tetikleyecek, ahlaki ve geleneksel yaptırım güçlerinin zayıfladığı bir çerçevede yeniden inşa edilir.

Toplumsal sözleşme kuramları, piyasaların düzenleyici etkisi ve paylaşılan temsiller ya da inançların toplumu kurucu, sürdürücü ve düzenleyici rolü bu üç temele işaret etmektedirler (Liagouras, 2007: 64). Ancak piyasa ve kolektif temsil ya da inançları merkeze alan son iki öneri endüstriyel kapitalizmin genel yapısına uygun olan modern iktisadın ve sosyolojinin ortaya çıkmasını mümkün kılan şartlara işaret ederken aynı zamanda bu disiplinlerin katkıları olarak da görülmelidir. Günümüzde piyasaların üretici gücünden ziyade tüketim boyutu ve benzer bir biçimde kolektif temsil ya da inançların siyasi alandan ziyade piyasayı dolayımlayarak kolektif bir fantezi dünyası olarak küre sathında işlev görmesi söz konusudur.

Tüketimin dilsel bir mahiyette ortaya çıkışı, ortak tahayyül dünyası ve pratikler inşa etmesi sadece çağımızın sağduyusal alanını tanımlamakla kalmaz aynı zamanda zorunlu olarak din dilini de taklit eder. Bu ikili bir sonuca sebep olur: (*i*) din tüketim nesnesi hâline gelirken (*ii*) tüketim de dinsel hâle gelir. Bunun birçok açıdan analizi yapılabilir. Bu noktada Koselleck'in yaptığı bir tespit bize bu tespitin neden zorunlu

bir sonuç olarak kavranması gerektiğini gösterebilir. Koselleck, J. S. Mill'e atıfla insanların pek çok fikri, ancak söyleyecek çok az sözü olduğunu belirtir (akt., Koselleck, 2009: 41): "sözcüklerin sayısı sınırlıdır. Bu sözcüklerle dile getirilebilecek olaylar, fikirler, düşünceler, nesneler, olasılıklar ve gerçekliklerse potansiyel olarak sınırsızdır." Buna bağlı olarak da sentaks ve semantik de yaşanan hayat dikkate aldığında oldukça statik ve sınırlıdır. Koselleck, bunu dilin uzun süreli varlığa sahip olmasının sebebi olarak öne sürerken konunun bizi ilgilendiren asıl kısmı modernlikle birlikte ortaya çıkan yeni dilin "yeni"sinin özellikle de tüketim toplumu bağlamında ne olduğudur. Eğer tüketim Baudrillard'ın belirttiği gibi bir nesneler sistemi ya da Bourdieu'nun işaret ettiği gibi sınıfsal ayrımı görünür kılan sembolik bir inşaysa, bunun zorunlu olarak miras alınan dili yeni bir terkiple inşa ederek farklı bir gerçeklik kurmakla elde edileceğini savunabiliriz. Yani ekonomik, siyasal, toplumsal ve kültürel süreçler sonunda sekülerleşme/çoğullaşma veya sekülerizmin kurumsallaşması sonucu din ve onun inşa ettiği dünya geride kalacaksa, bu ancak bir selef-halef ilişkisi içinde gerçekleşebilir. Aksi hâlde insanların belli bir süreklilik içinde sürmesi gereken anlamlı ve anlaşılabilir hayatları imkânsız hâle gelecektir. Dolayısıyla, tüketim toplumları ile hem Aydınlanma hem de din idealleri arasında süreklilik sadece bu ideallerin aynı şekilde aktarılması biçiminde cereyan etmez. Aynı zamanda dönüştürülerek hem bu idealleri yeniden konumlandırma ve üretme hem de tüketimin geçmişten devraldığı dilsel mirası sentaksı ve semantiği farklı biçimlerde bir araya getirerek kendi dinsel gerçekliğini inşa etmesi gerekir.

3.6. Dinin Metalaştırılması veya Metanın Dinselleştirilmesi

> "'Uygun' davranış sergilenmesi, erdemli benlik oluşumu ile bağlantısını koparıp taktik statüsü kazandığında, farklı bir teorikleştirmenin –erdeme dair değil, iktidara dair bir tefekkürün- konusu olur. Fakat bu durumda davranışsal göstergeler temsil ettikleri şeylerden kavramsal olarak kopabilen temsiller olarak görülmelidir." (Asad, 2015: 83)

Metalaştırma kavramı, Marx'ın kullandığı biçimiyle hizmetlerin ve ürünlerin kâr amacıyla üretilmesi ve bunu da aşacak şekilde insanlar arası ilişkiler dâhil, hayatın tüm boyutlarının piyasa şartlarına ve çıkarlarına göre yeniden düzenlenmesi ve değiş-

tokuş değeri kazanması olarak okunabilir (Laxer ve Soron, 2006: 17). Kapitalizm bir sistem olarak Wallerstein'in belirttiği gibi kapitalistlerin sermaye biriktirme peşinde ekonominin yaşamın tüm alanlarını metalaştırması sonucuna yönelmiştir:

> "Kapitalistler gitgide daha çok sermaye biriktirme peşinde, ekonomi yaşamının tüm alanlarında bu toplumsal süreçlerin gitgide daha çoğunu metalaştırmaya çalışmıştır. Kapitalizmin kendine dönük bir süreç olması bakımından, bunun sonucu, hiçbir toplumsal sürecin olası metalaştırılmadan özü itibari ile bağışık kalmaması olmuştur. Bu nedenle kapitalizmin tarihsel gelişmesinin her şeyi metalaştırma yönündeki itilimi getirdiğini söyleyebiliriz." (Wallerstein, 1996: 13)

Geleneksel toplumlardan modern toplumlara geçiş sürecinde temel dönüşümlerden biri Tura'nın ifade ettiği gibi bireysel ve toplumsal noktada geleneksel dönemlerde bir "ne'lik sorunsalı" bulunurken modern toplumlarda ve özellikle de tüketim toplumlarında bir "*kim'lik sorunsalının*" hâkimiyeti altında "*mahiyet sorunun unutturulması*" (Tura, 2002: 105) söz konusudur. Tura'nın işaret ettiği nokta Taylor'un vurguladığı gibi geleneksel toplumlarda anlamın dışsal bir unsur olarak ve kozmolojik açıdan inşasıyla modern toplumlarda anlamın insan zihninde olan ve içinde bulunulan dünyaya dışsal olarak yüklenen psikolojik bir unsura indirgenmesi arasındaki farkta (Taylor, 2011: 58-60) yatmaktadır. Bu noktada dini yaşam da tüketim sistemi içinde pazarlanan bir emtiaya dönüşmektedir. Örneğin, Fırat Mollaer'in yorumladığı gibi; "muhafazakar açısından temel kabul edilen "şehir", "İstanbul", "peygamber" gibi "değerlerin" kapitalist piyasa söyleminden aktarılmış bir retorikle, kendilerinden başka değerler aracılığıyla takdim edilmesi, başka değerlere tabi kılınması ve bütün bu sürecin adeta bir pazarlama tekniği gibi gerçekleşmesi" (Mollaer, 2016: 15) söz konusudur.

Bu noktada dikkat edilmesi gereken bir başka husus daha bulunmaktadır. Mollaer'in altını çizdiği husus bir yandan muhafazakâr ya da dindar pratiklerde düşünümselliğin askıya alınması ile mümkündür ancak ve diğer yandan bunun söylemsel düzeyde meşruiyet çerçevesinin inşası pratiklerdeki çelişkinin açıklanabilir olması ile mümkündür. Genel olarak kapitalizm özelde ise tüketim toplumunda dindar özneler açısından en önemli çelişki geleneksel dini ahlak alanında ortaya çıkacak çelişkidir. Bu noktada kapitalizm ahlakı da yeniden üretmektedir. Bu yeniden üretimin

yollarından biri de ahlakın alanına giren düşünsel ve pratik boyutların yeniden tanımlanmasıdır. Ahlak genel çerçeve dahilinde ahlaki olan, ahlaki dışı olan ve ahlak ötesi olan alanları kapsamaktadır. Ahlaki eylem olması gereken eylemdir, ahlak dışı eylem olmaması gereken eylemdir, ahlak ötesi eylem ise il iki boyut çerçevesinde ahlakın alanına girmeyen dolayısıyla olması veya olmaması ahlaki bir dille değerlendirmeye tabi tutulamayan eylemlerle ilgilidir. Bu bağlamda tezde ele alınacağı üzere kapitalizm ve modern tecrübe dini ahlakın bir bölümünü ahlak dışı olarak kurarken temel ve genel olarak gündelik hayat pratikleri noktasında geleneksel toplumlarda ahlaki olan eylemleri ahlak ötesine taşıyarak dindar özneleri sisteme dahil etmektedir.

Tüketim toplumunun makro analizi bu toplumun materyalist bir görüntüye sahip olduğu ekseninde şekillenmesine rağmen tüketim nesneleri özellikle reklamlar aracılığıyla neredeyse dinsel bir biçimde bize bu materyalist dünyayı aşma vaadinde bulunmaktadırlar (Hoffmeyer, 2014: 127-128). Bu iki biçimde gerçekleşmektedir. İlki nesnelerin doğrudan amaçladıkları duyusal tatminin ötesinde toplumsal ilişki içinde konumlandırarak; örneğin içecek reklamlarında iftar sofrası görüntüsü ya da ailenin bir arada bulunuşu biçiminde, tüketim nesnesine duygusal anlamlar yüklenmektedir. İkinci olarak da nesnenin kendisi markanın somutlaşmış biçimi olarak bir yaşam biçiminin veya üstün bir ideanın somutlaşmış biçimi olarak söz konusu duygusal alanı kendisi inşa etmektedir. Bu boyutlardan ikincisi tüketimle ilgili araştırmalarda "marka cemaati" (Jr. Muniz ve O'Guinn, 2001) olarak kavramsallaştırılmaktadır ki bu kavramsallaştırma hem tüketicilik olgusunu dinsel bir aura içinde ele almanın gerekliliğine hem de markalar aracılığıyla inşa edilen tüketim dünyasının bireylerin aşkınlık taleplerine cevap verecek şekilde inşa edildiğine işaret etmektedir.

Muniz ve O'Guinn tüketim toplumlarına has olan "marka cemaati" kavramının meşruiyetini bir cemaatte olması gereken üç temel özelliğin üçünün de bazı markalar ekseninde, örneğin Apple (Jr. Muniz ve Schau, 2005), gözlemlenebileceğini belirtmektedirler. Bu çerçevede "marka cemaati" kavramı belirli bir markanın hayranları arasında coğrafi sınırlılığı aşan ve yapılandırılmış bir sosyal ilişki kümesine göndermede bulunan bir kavramdır. Bu cemaat türü de geleneksel cemaatlere benzer bir biçimde ortak bir bilinç, ritüeller ve gelenekler ile birlikte ahlaki bir sorumluluk duygusu ile ortaya çıkmaktadır (Jr. Muniz ve O'Guinn, 2001: 412). Bununla birlikte,

bu cemaatsel niteliklerin her biri geleneksel cemaat biçimlerinden farklı olarak ticari ve kitle kültürünün hâkim olduğu bir bağlam içinde yer alır ve bu boyutuyla da tüketim çerçevesinde kendi özel halesini inşa eder. Muniz ve O'Guinn, en açık ifadesini Tönnies'te bulan cemaatsel yapıları buharlaştırdığı ya da diğer bir ifadeyle modernliğin yüz yüze ve duygusal ilişkileri bitirdiği yönündeki klasik sosyolojik teorinin tüketim toplumlarında gözlemlenen bu yeni cemaatleşme olgusundan dolayı revize edilmesi gerektiğini de öne sürmektedirler. Bu durum tüketim toplumu ekseninde modernlik tecrübesinin yeni bir aşkınlık yarattığı ya da büyüsünü yitiren dünyanın markalar, ortak fantezi dünyası sağlayan filmler ve reklamlar, neredeyse bir mabet işlevi gören alışveriş merkezleri tarafından yeniden büyülendiği yönündeki Ritzer'in okumasının (Ritzer, 2000) tek bir olgu üzerinden detaylı bir biçimde temellendirilmiş bir çeşidi olarak anlaşılmalıdır.

Tüketim dünyası insanda var olan dinselliği tatmin edecek ve geleneksel dinleri yeniden üretecek bir olgu olarak ele alınmalıdır. Simmel'in din ile dinsel arasında yaptığı ayrım bu noktada önemlidir. Simmel, dünyada var oluşun bir biçimi olarak dinseli, onun kurumsal ve tarihsel görüntüsü olan dinin ortaya çıkma imkânının ön koşulu olarak okur. Bu açıdan da din aslında dinsel olanın bir türevi (Simmel, 2009: 305) ya da zaman-mekân koordinatında görünür hale gelmiş görüngüsüdür. Bu durum dinin farklı biçim ve görüntülerle de olsa sürekli olarak toplumsal alanda kurucu role sahip olacağı ile ilgili sadece Durkheimci tarzda bir işlevselciliği değil aynı zamanda Eliade'nin savunduğu tarzda insanın **homo religious** (Eliade, 1991: XIII,) olarak ele almayı da gerektirmektedir. Dolayısıyla, tüketim dünyası ve sistemi tarihsel açıdan ele aldığımızda evrensel bir görünürlülük arz eden dinselliğini tatmin edecek bir fenomen olarak ele alınmalıdır. Aynı şekilde tüketimin hegemonik gücü hem kapitalist ekonomik sistemin merkezinde olduğu yapısal koşullar hem de modernliğin inşa ettiği sosyo-psikolojik gerçeklikte temellendiğinden dinin var oluş koşullarını değiştireceği açıktır.

Beden, gösteriş, şehvet arasında yeni bir bağlantının ve ahlakın inşası söz konusudur. Anonimleşme ile birlikte ortaya çıkan anlık karşılaşmaların dayattığı karşıdaki insan üzerinde olumlu bir imaja sahip olma durumu, bedenin yüceltilmesi ve temsili üzerinden kendisini modern kent ortamında yeniden kurmaktadır. Rabia Yalçın, 2008 yılında New York Moda haftasında moda alanında dünyada en prestijli

ödüllerden biri kabul edilen "en yaratıcı moda tasarımcısı" ödülü alan hem kendisi tesettürlü olan hem de tesettür giyim sektöründe yer alan bir isim. Hürriyet gazetesinden Ayşe Arman'a verdiği röportajda kadın bedeni ve tesettürüyle ilgili olarak onu "gül olarak düşünün. Siz onu kutunun içine koyuyorsunuz, o kutuya şık bir ambalaj yapmak durumdasınız," (Yalçın, 2009) dedikten sonra hem bedenin sergilenişi hem de ölçülü olması ile ilgili önerilerde bulunurken işaret ettiğimiz bu hususu çarpıcı bir biçimde örneklemektedir. Yiyecekleri tüketmede ölçülü olmalıyız çünkü bu daha prezantabl olmanın yoludur. Prezantabl yani kimliğin beden üzerinden sunulabilir olmasının yolu. Bedenin bu merkeziliği özellikle çileci bir form biçiminde ortaya çıkan geleneksel dini yaşantı biçimleriyle paralel bir hazdan uzak kalma biçiminde de ortaya çıkar ancak temel motivasyon farklılaşır. Asketizm bu dünyada ancak bu dünya için olmayan bir yaşam biçimini merkeze alarak bedeni disiplin altına alarak benliği aşmayı hedeflerken, görsellik çağında ortaya çıkan çileci biçimiyle beden bu dünyada ve bu dünya için bir yaşam biçimiyle benliği merkeze alır ya da narsisistik bir olgu (Edgley, 2006: 231) olarak toplumsal alanda tezahür eder.

Dine ait olmayan bir dil üzerinden din ifade edilebilir mi? Dil sadece araç olarak kurgulanacaksa evet ifade edilebilir ancak araç olmanın ötesinde ana yatak durumundaysa hayır ifade edilemez. Moda ve tüketim dindarlığın performatif olarak sergilenmesinde basit araçlar değil, dolayısıyla moda dindarlığın ifade edilebileceği bir araç olarak algılanamaz; o dindarlığı performatif düzlemde yeniden kurarken bilişsel düzeyde de dönüşümlere neden olmaktadır. Günümüzde hâkim olan kültürün temel vasfı "dinin teorik ve pratik içeriğinin hümanizmin diline –ya da, başka bir deyişle, bireyin temel olarak alınmasıyla uyumlu bir dile- çevrilmesiyle" (Ferry ve Gauchet, 2005: 3) ortaya çıkmaktadır. Bu durum Charles Taylor'un da vurguladığı gibi aşkın olan referans sisteminin içkin bir hale gelmesi olarak hümanizmin merkezliğine (Taylor C., 2012a; 2014) işaret etmektedir. Form ve içerik arasındaki ilişkinin sorunsallaştırılması bu noktada ilk basamağı oluşturacaktır. Diğer yandan moda bir form olarak anlamdan bağımsız bir biçimde ortaya çıkmamaktadır. Modanın kitlesel üretim ve modern kent hayatı çerçevesinde ortaya çıkması onun aynı zamanda semantik ya da anlam alanına da hükmettiği anlamına gelmektedir.

Yukarıda vurgulanan biçimiyle bir gösterge ve sembol olarak tesettürün tüketim sistemi tarafından massedilemeyen boyutu onun kök biçiminden kaynaklanır.

Diğer yandan bu durum batı dışı toplumlarda da batı toplumlarında da hegemonik kadın imgesinin çeperlerini zorlayarak farklı türden bir modernliğe veya modernlik karşıtlığının bedensel pratiğine dönüşebilir. Gölenin aşağıda ifade ettiği hususlar hem kavramsal açıdan hem tesettürün vurguladığımız boyutun altının çizilmesinde işlevsel olabilecek bir tarihselliğe göndermede bulunmaktadır:

> "Örtünme, yani bir başörtüsünün takılması ve uzun, bol bir elbisenin giyilmesi olarak bilinen tesettür, mevcut geleneklerin çoğu kez önemsenmeyen bir tekrarı olmaktan çok İslami dindarlık ve yaşam biçiminin siyasal anlamda yeniden sahiplenilişini ifade eder. Kadınlar çağdaş İslamcılığın en yeni aktörleri, örtünme ise sembollerin en dikkat çekicisidir. Örtünün dışında hiçbir sembol, İslam'ın Batı'ya göre "ötekiliğini" böylesine çarpıcı bir şekilde yeniden canlandıramaz. Kadınların bedenleri ve cinselliği Batı modernliğinin siyasal ve toplumsal eşitliğe yönelik, türdeşleştirici güçlerine karşı direnen bir farklılığın siyasal bir mevzii olarak sahneye çıkmaktadır. Günümüzde Müslüman kadınların örtünmeleri, bir anlamda, İslam ve Batı medeniyetleri arasındaki sınırların aşılamazlığını akla getirir. Başka bir deyişle, kadınların örtülü bedenleri, Batı modernliğinin İslamcı eleştirisinde cinsiyet sorununun ve cinselliğin merkeziliğini yansıtır" (Göle, 2011: 11).

Gölen'in yukardaki okuma biçimi bizi ekonomi ve kültür ilişkisinin dini yaşam ve pratik üzerindeki etkisi üzerine düşünmeye sevk etmektedir. Navaro-Yashin, kültür ve ekonominin birbirlerinden ayrılamayacak bir bütünlük arz ettiğini belirterek "ekonomi politik kültürlerin yapısına içkindir" (Navaro-Yashin, 2005: 230) diye yazmaktadır. Navaro-Yashin bu tespitten hareketle, aynı çalışmasında, İslamcılığın 1980 sonrası dönemde ekonomi-politik üzerinden kendisini inşa etme biçimleri ve dini sembollerin piyasa ekseninde metalaşmasını ele almaktadır. Bu bakış açısı ideolojik olanla gündelik hayat arasındaki kuruculuk ilişkisinde gündelik hayat ve onun ortaya çıkmasını mümkün kılan yapısal koşulların önceliğine işaret edebileceği gibi aynı zamanda farklı ideolojik tutum ve davranışların hatta çatışmaların piyasa hâkimiyeti altındaki gündelik ilişkiler noktasında ve özellikle de metalaştır(ıl)ma sürecinde birbirileriyle benzeşebileceği imasını taşımaktadır. Bu durum Türkiye özelinde İslamcılar ile seküleristleri ortak bir alanda buluşturmaktadır. Her iki grup da "tüketilebilir gösterenleri birbirilerinin karşısına çıkartmak suretiyle" hem ideolojilerini metalaştırma sürecine sokmakta hem de kendilerine ait kültür politikalarını "simgeler üzerinde bir savaş haline" dönüştürmektedirler (Navaro-Yashin, 2005: 230).

Simgelerin metalaştırılması üzerinden yürüyen ancak sistemin işleyiş biçimine yönelik taleplerin ya hiç olmadığı ya da minimal seviyede tutulduğu bu süreç dar kapsamlı bir kültür savaşı veya "hayat tarzları arasındaki rekabet" olarak da okunabilir. Bu durum bir yandan "İslami kimlik ile modern tüketim kalıpları" arasında, yaşam biçimleri çerçevesinde ortaya çıkan ve "süregelen karşılıklı iletişim ve rekabetin 'dil'i bağlamında" (Bilici, 2000: 216) anlamayı gerektirirken bir yandan da İslamcılığın Türkiye öyküsünde doğrudan karşısına konumlandırılan seküler yaşam biçimi ve gerek onun söylemsel gerekse simgesel düzlemdeki inşasına odaklanmayı gerektirir. Bu noktada her iki duruşun da söylemsel ve simgesel düzlemde birbirlerine karşı kuruculuk rolü üstlendiklerinin altını çizmek gerekmektedir. Bu durum seküler ile dinsel arasındaki ilişkinin karşılıklı dışlama ilişkisinden ziyade karşılıklı kurma boyutuyla cereyan ettiğine işaret etmek anlamına gelir. Örneğin Navharo-Yashin'in İslami kimliğin tüketim alışkanlıkları ve piyasa üzerinden metalaşması ve yaşam biçimi olarak inşasına yoğunlaştıkları sürece, Özyürek farklı bir açıdan, laik yaşam biçimi zaviyesinden yaklaşmakta ve form düzeyinde benzer bir metalaşma sürecinin varlığına işaret etmektedir (Özyürek, 2006). Özyürek, Kemalist nostaljinin 80 sonrası neoliberal ekonomi-politiğin egemenliği altında piyasaya uyumlulaştırılarak özelleştirme, pazar tercihi ve gönüllülük ekseninde kendisine has sembollerinin tüketim ve gündelik hayat ekseninde Kemalist devletçilik ve milliyetçilik ideolojisiyle kaynaştırılarak bir yaşam tarzı olarak yeniden üretildiğini savunmaktadır. Dolayısıyla gerek ideolojik gerekse siyasal farklılıkların kendisi üzerinden ifade edildiği ancak gündelik hayat tecrübesi ve sistemin biçimsel düzlemdeki işleyişine katılma noktasında aynılaşmanın yaşandığı bir toplumsallaşma biçimi tüketim kültürü üzerinden sağlanmaktadır. Tüketim toplumunda yaşam tarzı eksenindeki antagonizmalar, paradoksal gibi gözükse de gerek ideolojik ve değersel gerekse ekonomik alandaki çatışmaların sembolik düzleme aktarılarak yapılandırılması ve böylece hâkim güç yapısının korunması sağlanmış olur. Bu boyutuyla tüketim toplumu ekseninde inşa edilen hegemonik dünya temsili, Buck-Morrs'un farklı bir bağlamda ifade ettiği gibi "kolektif bir rüya" olarak "kişisel mutlulukla uyumlu olan toplumsal bir dünya tahayyül etme" işlevi üstlenmekte ve soğuk savaş sonrası dönemde dünya sathına yayılan tüketicilik "ilk küresel ideolojik form" olarak tebarüz etmektedir

(Buck-Morss, 2004: 7). Bu küresel ideolojik form aynı zamanda dinsel ile seküler olan arasındaki sınırların muğlaklaşması anlamına da gelmektedir.

Din ve modernlik arasındaki sınırların değişken olduğu ve bu sınırların bilişsel, etik ve estetik düzlemlerde ya da Göle'nin (2012: 11-25) savunduğu gibi kamusal alanda, devlet katmanında ve benlik algısında çatışma, uzlaşma ya da bir arada var olma boyutları ile sürekli olarak inşa edildiği kabul edilmelidir. Ancak ve diğer yandan sekülerliği mümkün kılan şey Göle'nin ifade ettiği gibi performatif olarak inşa edilen bir modernlik biçimidir. Batı dışı toplumlarda bu durum belli ölçülerde batılı ideallerin taklidi yoluyla mümkün hale gelmektedir. Göle'nin Müslüman kadınlarla ilgili yaptığı tespit sekülerliğin ve genel boyutuyla sekülerleşmenin bilişsel boyutun ötesinde etik ve estetik olarak inşasıyla ilgili önemli bir noktaya işaret etmektedir:

> "Seküler benlik, giyinme (ve soyunma) şekillerinden, erkeklerle sohbet edip sosyalleşmeye ve kamusal alanda hareket etmeye varıncaya kadar, öğrenilmesi, prova edilmesi ve icra edilmesi gereken bir dizi bedensel pratiğe tekabül eder. Seküler'in alışkanlıkları "doğal yolla" ve örtük olarak taşınmaz; tam tersine, asimilasyonu ve Batı kültürünü "özümsemeyi" gerektiren bir modemlik projesi ve benlik siyasetinin parçası haline gelir." (Göle, 2012: 20)

Modernlikle ilgili toplumsal tahayyül dünyası modern pazarın belirleyiciliğinde haz peşinde koşan ve acıdan uzak duran birey (Asad, 2007b: 185) imgesi etrafında, kendisinden kaçışın mümkün olduğu izlenimi yaratan bir biçimde ölümün görünmez kılındığı (Bauman, 1992: 7), özellikle de kurum olarak tıp ve "hayatın tıbbileştirilmesi" (Illich, 1975: 73) ve sigorta şirketleri tarafından gerek bilişsel düzlemde gerekse imge düzleminde yaratılan bir ütopya olarak kendisini inşa etmiştir. Turner, bu noktada "ahlakın toplumsal koruyucusu" (Turner, 1996: 179) ve kurucusu olarak gerek ulus devlet ve kapitalizmin ihtiyaç duyduğu disipline gerekse tüketim toplumlarındaki haz peşinde koşan bireye atıfla bedenin merkeziliğine işaret ederek tıbbın dinin yerini aldığını belirtmektedir. Turner geleneksel toplumlarda dinin hegemonyası altında bulunan "*iyi yaşam*" idealinin tıbba transfer edildiğini ve değer bağımsız kabul edilen tıbbın hastalıklarla ilgili geliştirdiği söylem ve pratiklerin sadece dinin değil aynı zamanda hukukun da ötesine geçerek normallik ölçütlerini temin ettiğini savunmaktadır (Turner, 1996: 179). Turner bu açıdan sekülerleşmenin dinin gerilmesi veya aşınmasından daha çok dinin yeniden konumlandırılması ve

dönüşümü olarak kavramayı önermektedir. Turner'a göre bu okuma biçimi Weber'in seküler kurumlar ile kapitalizmin ihtiyaç duyduğu değerler olan hesaplama, verimlilik, disiplinli çalışma, bürokratik yönetim, rasyonellik ve mesleki yönelim gibi değerlerin Hıristiyan Reform hareketinde köklerini bulmasına benzer bir okumaya dayalıdır (Turner, 1996: 184). Bull, tıp ekseninde modernlikle ilgili bu okumanın bir yandan dinsel olanın sekülerleşmesi diğer yandan ise seküler olanın kutsallaşması bağlamında ele alınabileceğini belirterek Turner'ın tespitinin aynı zamanda tıbbın "*rasyonel olmayan*" bir boyuta sahip olduğunu ima ettiğini savunmaktadır (Bull, 1990: 246-248). Bull'un bu tespiti hem dinin rasyonalite ile olan ilişkisinin modern dönemde kesilen bağının bir ifadesidir hem de tıp başta olmak üzere dinsel ya da kutsal kabul edilen dolayısıyla gündelik hayatta ahlaki kabulleri ve pratikler inşa eden toplumsal olguların salt bir biçimde rasyonel boyutları ile kavranmasının imkânsızlığına işaret etmektedir.

Yukarıdaki paragrafın ima ettiği sonuç, "modernliğin kendi bünyesi içinde büyüleyici ve mucizevi özellikler mevcuttur ve bu özellikler bazı durumlarda insanlığa özgü birtakım sıkıntılardan kurtuluşu vaat eden dinsel beklentilere pek benzer." (Berger, Berger ve Kelner, 2000: 153) Tüketim toplumlarında toplumsal tahayyül hem araç olarak hem de sembolik ve imgesel düzlemde tüketim nesneleri üzerinden mümkün hale gelmektedir. Reklamlar, sinema filmleri, diziler, vitrinler, internet gibi araçlar hem neredeyse küresel bir tahayyül dünyasını inşa etmekte hem de bu eksende tüketim sisteminin doğallaşarak gündelik hayatı kurmasını sağlamaktadırlar. Lefebvre'ye göre, tüketim toplumunda gündelik hayat bürokratik olarak çeşitli piyasa kurumlarınca inşa edilir özellikle de reklâmcılık bu inşada "bir ideoloji kadar değer kazanmıştır" bu açıdan da reklamcılık "metanın ideolojisidir" ve "felsefenin, ahlakın, dinin, estetiğin yerine geçer" (Lefebvre, 2007: 109). Bu Baudrillard'ın (2011) dışsal gerçekliğin ölümü ya da yokluğu olarak tasvir ettiği günümüz dünyasının simulakr olarak inşası anlamına gelmektedir. Onun özellikle Amerikan tüketim kapitalizminin tüm dünyadaki en önemli sembollerinden biri olan Disneyland üzerine yazdığı aşağıdaki cümleler tüketim dünyası ve inşa edilen gerçeklikle ilgili önemli bir noktaya işaret etmektedir:

> "Disneyland'daki düşsellik ne gerçektir ne de sahte. Burası gerçeğe özgü düşselliği, gerçeği simetrik bir şekilde yeniden üretebilmek amacıyla tasarlanmış

> bir caydırma (ikna) makinesidir. Bu çocuksu düşselliğe özgü sefalet ve yozlaşmışlığın nedeni de zaten budur. Bu evrene çocuksu bir görünüm verilmek istenmesinin nedeni, yetişkinlere özgü "gerçek" ve başka bir evren bulunduğu düşüncesini onaylatma arzusudur. Disneyland bir çocuksuluğun gerçek anlamda her yere hâkim olduğunu gizleyebilmek için, yetişkinlerin de buraya gelerek çocuklaşmalarına olanak tanımak ve gerçekte çocuk olmadıklarına inandırma amacıyla kurulmuş bir evrendir" (Baudrillard, 2011: 29).

Baudrillard'ın Disneyland'la ilgili yorumlarını okuyanlar ya da simulakr teorisini bilenler tüketim sisteminin dışına çıkabilir mi? Soru biraz safça gelebilir ancak bu sorunun muhtemel cevabı içinde yaşanılan gerçekliğin teorik bilgisinin neden bu hayatı dönüştüremediğiyle ilgili bir noktaya işaret etmektedir. Schutz'un gündelik hayat ve gerçeklik algılamamız ile ilgili tespiti bu soruya olumlu bir cevap vermemizi engellemektedir. Schutz'un altını çizdiği gibi "sağduyu nesneleri ve pratik eylemlerin gündelik dünyası… insan yaşamındaki üstün realitedir… kök saldığımız ve kolay kolay içkin gerekliliğini sorgulayamadığımız… baskılarından ve gerektirimlerinden çok az kaçabildiğimiz bir dünyadır*"* (akt. Geertz, 2007: 186). Schutz'a referansla Geertz bir insanın soyut ve entelektüel bilgi olmadan hayatını sürüdürebileceğini ancak gündelik hayat gerçeklğini yadsıyarak hayatını idame ettiremeyeceğini belirtmektedir (Geertz, 2007: 186). Berger ve meslektaşlarının belirttiği gibi "günlük yaşarın bilinci, bireye alelade olayla arasından yolunu bulma ve yaşamını diğer bireylerin arasında sürdürme olanağını veren anlamlar ağıdır… Günlük yaşamın bilinci, çoğu kez -hatta entelektüeller için bile- pre-teorik bilinçtir" (Berger, Berger ve Kellner, 2000: 23-24). Dolayısıyla paragrafın başında sorulan sorunun cevabı olumsuzdur çünkü tüketim sistemi gündelik hayatı inşa eden gerçekliği inşa etmektedir. Dolayısıyla, nihai olarak dinin tümüyle kuşattığı bir alanda yaşayamasak bile Rorty'nin sözcüğün **lexicon** anlamı dediği bu tezde ise daha çok üst entelektüel ve estetik akıl olarak tanımlanan ve toplumsal aktörlerce inşa edilen ve sürekli yorumlanan anlam dünyasının dinin aşkınlık anlayışının merkezde olduğu bir çerçevede oluşturulmadığı açıktır. Modern toplumlarda gittikçe artan bir biçimde tüketim toplumlarında ise kuşatıcılığı ve kuruculuğu yadsınamayacak bir biçimde insani eylemler ve davranışların aşkınlıkla olan bağları kopartılmaktadır.

Bilgi, zaman, mekân, ahlakilik gibi boyutlarıyla dinin konumlanma veya konumlandırılması ele alınırken örneğin bireysel noktada "çekici özellikler"

sergilemenin hem değişen ideal özne boyutu hem de Tanrısal bakıştan ya da daha İslami bir kavram kullanarak belirtilecek olursa Allah'ın bireyi görmesi olarak ihlasın yerini toplumsal alandaki sergilenim ve görünürlülüğün aldığı, bu yönde radikal *yer değiştirmenin* yaşandığı da savunulmaktadır. Bu yer değiştirme bağlamında ortaya çıkan değişim salt bir iradi durum ya da zaaf olmaktan ziyade Miller'ın altını çizdiği gibi iradiliği yadsımayan ancak yapısal koşulları dikkate alan bir perspektifle yorumlanmaktadır. David Riesman'ın da belirttiği gibi "her toplum ihtiyacı olan toplumsal karaktere" üyelerinin belli yönde ve kalıplar içinde "istemelerini sağlayacak… uyum kalıpları" inşa ederek kavuşmaktadır (Riesman, 2016: 25-26).

Tüketim toplumu Marksist anlamda ifade edecek olursak metanın toplumsal ilişkileri dolayımlamanın ötesinde inşa ettiği bir toplumdur. Metaların işlevlerinin oluşturduğu kullanım değeri ve onların piyasada kazandıkları değiş-tokuş değeri Marx'ın kapitalist toplum analizinin bel kemiklerinden birini oluşturur. Ancak tüketim toplumunda bu değerlere ek olarak metanın göstergesel değeri de eklemlenir. Metanın göstergesel değeri (Baudrillard, 2007, s. 95) yeni bir toplumsallaşma tarzının ortaya çıktığı bir sürece göndermede bulunmaktadır. Baudrillard bu toplumsallaşma biçiminin birey-nesne ilişkisi olmadığını, nesnelerin kazandıkları göstergesel değerden dolayı aslında üretim sistemine paralel bir tüketim sisteminden bahsetmek gerektiğini savunmaktadır. Dolayısıyla bu tüketim sistemi bireyi de oluşturan ve bireyler arası ilişkilerin içinde işlediği ana yatak olma seviyesine yükselmiştir. Düşünürün kelimeleriyle ifade edecek olursak: "*gelir, prestij satın alma ve aşırı çalışma, kısır ve şaşkın bir döngü cehennemi tüketim çemberini oluşturur*" (Baudrillard, 2007: 82). Bu ifadeler, özellikle "*prestij satın alma*" ifadesi Thorstein Veblen'in **Aylak Sınıfın Teorisi** (Veblen, 2005) adlı kitabında zamanın, nesnelerin ve metaların gösterişçi bir biçimde tüketilmesi yoluyla sosyal statü elde edildiği tespitiyle benzerdir. Bu noktada bir uyarı yapılması gerekmektedir: tüketim toplumu sadece satın alma pratikleri üzerinden kendisini kuran bir yapıya sahip değildir. Tüketim dünyasına giremeyen alttaki sınıfların da bu dünyada kendilerini hissetmeleri var olmaları gerekmektedir. Bu var oluş ise hayal ya da fantezi dünyasında gerçekleşir. Turner'ın belirttiği gibi (Turner, 1994: 91):

> "Boş zaman, hazzı yüceltme ve hedonizme vurgu yapan orta sınıfların yaşam tarzı, doğrudan tüketemedikleri halde fantezi düzeyinde tüketen madunların

özlemlerini ve yaşam tarzlarını şekillendiren küresel normatif bir standart haline gelmiştir."

3.6.1. Estetik Endüstrisi: Kutsal ve Profan Yeniden Tanımlanırken

> "Tanrıya karşı insan adına bir mücadele olmuş olan bedenin "yeniden keşfi" günümüzde yeniden kutsallaştırma biçiminde yapılıyor. Beden kültü artık ruh kültüyle çelişki içinde değil: Beden kültü ruh kültünün yerine geçiyor ve ruhun ideolojik işlevini miras alıyor. Norman Brown'un (Eros and Thanatos: 304 [Aşk ve Ölüm]) dediği gibi: "Kutsal ile kutsal olmayan arasındaki antinomiye kendimizi kaptırmamak ve kutsalın biçim değiştirmesinden başka bir şey olmayanı bir 'sekülerleşme' olarak yorumlamamak gereklidir" (Baudrillard, 2007: 159).

Estetik olgusu hem görme hem de görünme boyutuna sahiptir. Modern toplumlarda ortaya çıkan biçimiyle o nesne etrafında oluşturulan imgenin/tasavvurun mesafesiz bir biçimde gündelik hayattaki tekrarına dayalı bir olgu olarak kendisini dayatır. Berger'in (1995: 9-10) tanımladığı biçimiyle imge: "yeniden yaratılmış ya da yeniden üretilmiş görünümdür. İmge ilk kez ortaya çıktığı yerden ve zamandan — birkaç dakika ya da birkaç yüzyıl için— kopmuş ve saklanmış bir görünüm ya da görünümler düzenidir." Tüketim toplumunda imge ile onun temsil ettiği görüntü arasındaki fark özellikle de bedenin hem yapısal inşası hem de dış görüntüsü itibarıyla kapanmakla kalmaz tersine de çevrilir. Barbie bebekler güzel kadının imgesi olmaktan çıkarak olunması gereken ve cerrahi yöntemlerle olunabilecek bir gerçekliğe döner ve gündelik hayatta temsil edilen imge olmayan imgeye dönüşür. Bu durum geleneksel toplumlardaki estetik olanın gündelik ve sıradan olandan koğuşu simgelerken tüketim toplumlarında bunun tersine bir süreç olarak ortaya çıkmasından kaynaklanmaktadır. Hakkı Hünler (Hünler, 1998), günümüzde estetik ve güzellik denildiğinde akla ilk gelen şeylerin estetik cerrahi, parfümeri, kozmetik, mankenlik, moda, endüstriyel tasarım gibi sermaye, dolayısıyla, piyasa merkezli olgular olduğunu dolayısıyla genel olarak sanatın özel de ise güzelin parayla satın alınabilir göstergelere dönüştüğünü belirtirken tam da bu noktaya işaret etmektedir. Umberto Eco, Nietzsche'ye referansla erkek bedeni ve güzellik tasavvuru ile ilgili olarak bu noktada da genelleştirerek kullanabileceğimiz bir tespitte bulunmaktadır: "Konu güzelliğe geldiğinde erkek kendini mükemmelliğin şekli varsayar" ve "bu konuda kendine tapar... Aslında

kendini ayna gibi gösterir ve kendi imgesini yansıtan her şeyi güzel olarak görür... Çirkinlik bozulmanın bir işareti ve sempotumu olarak görülür...” (Eco, 2009: 15). Eco’nun ataerkilliğe göndermede bulunan yorumlama biçimi estetik cerrahi öncesi çağa aittir ve o çağda güzelliğin standardı bilinen, verili ya da doğal insan bedenidir. Tüketim toplumunda ise doğal ya da verili insan bedeni güzelliğin standardı olmaktan çıkarak güzellik uzmanlarınca tüm doğal ve aşkın boyutlarından soyutlanmış teknik, üretilebilir ve taklit edilebilir endüstriyel bir ürüne dönüşmüştür.

Bu durum güzelliğin son derece maddi olarak inşa edildiği ve soyut güzellik kavrayışının son bulduğu tüketim toplumunda bize kendimizi ona göre ayarlayacağımız ve seyredeceğimiz bir referans ayna noktası gerektirmektedir. Bu durum Merton’un referans kişisinden biraz daha farklıdır, soyutlama bedenleri de kişileri de içerir. Diğer bir ifadeyle imge gerçekliğin dondurulması/taklidi olmaktan çıkarak içinde yaşadığımız dünya imgenin taklidi olarak inşa edilir. Bu insan bedeni olunca ya da Barbie bebek taklit etmekten taklit edilmeye doğru evirilip kanlı canlı bedenlere kavuşunca Beger’in yakınması (Berger, 1999: 26) anlam kazanır: “Bir içi boş elbiseler ve arkası boş maskeler seyirliğinde yaşıyoruz.”

Bu noktada en rahatsız edici durum tüketim toplumlarında maskenin klasik anlamını yitirmiş olmasıdır. Maske ancak arkasında saklanan gerçek bir şey varsa klasik anlamıyla örten ya da gizleyen bir nesne olarak tanımlanabilir. Tüketim toplumlarında imajların hâkimiyeti ve nesnelere sağlanan öyküler üzerinden bireylerin dâhil oldukları hayat tarzları bu yönüyle sadece maskeler üzerinden anlaşılabilir. Maske altındaki şeyi örten ya da ifade eden bir araç olmaktan çıkar, ilişki tersine döner. Maske gerçekliğin yerine geçer. Bewes’in, Don DeLillo’nun **Underworld** adlı romanından hareketle yorumladığı gibi: “Öznellik imaj tarafından öylesine işgal edilmiştir ki modem kimliğin kendisi hiçbir gerçekliği olmayan bir “-mış gibi yapma” haline -bir zamanlar altında olabilecek şeyden artık ayrılamaz bir maske haline-gelmiştir” (Bewes, 2008: 14). Gerçekliği olmayan veya tamamen bireysel iradeye ya da toplumsal uzlaşıya dayalı kimlik algısını mümkün kılan şey Baudrillard'ın “hiperrealite” (2011) olarak adlandırdığı kitle iletişim araçlarının imgelerle inşa ettiği görsel alemin içinde bulunduğumuz dünyanın kopyası olmanın ötesine geçerek mevcut dünyanın kendisi aracılığı ile adlandırıldığı, hatta dünyanın ancak bu hipergerçekliği taklit etmesi durumunda anlamlı gelmesidir.

Diğer yandan beden konusu doğası itibarıyla toplumsaldır. Harvey'in (Harvey, 2008: 127) ustalıkla belirttiği gibi:

> "Beden, onun üzerinde kesişen çoklu-ekolojik süreçler yüzünden bir iç çelişki taşır… Benzer şekilde, bedenin belirli bir yer ve zamanda kullanımına açık olan performatif faaliyetlerin toplamı, bedenin var olduğu teknolojik, fiziksel, toplumsal ve ekonomik bağlamdan bağımsız değildir. Toplumda mevcut olan temsili pratikler de bedeni şekillendirir. ... Bunun bariz etkisi farklı fiziksel ve toplumsal süreçlerin, hem maddi hem temsili olarak, radikal anlamda farklı bedenler "üretmesi"dir. Sınıf, ırk, toplumsal cinsiyet ve tüm diğer ayrımlar, insan bedeni üzerinde etkisi olan farklı sosyo-ekolojik süreçler aracılığıyla bu bedende iz bırakırlar."

Hem zamana karşı hem de verili surete karşı ya da yaşlılığa karşı savaş ve standartlaştırılmış güzelliğe olan arzuyla beslenen bir endüstri olarak estetik cerrahi tüketim toplumu ekseninde ortaya çıkan öznenin dini yaşayış ve algılayışının radikal bir biçimde ele alınmasını sağlayacak boyuta sahiptir.

Güzellik ve beden ilişkisi sağduyusal olarak kadın bedeni ve güzellik ölçüsü bağlamında ele alınmaktadır. Bu hem konun en dolaysız biçimde ele alınabileceği bir saha sunmakta hem de kadın bedeni ve güzellik ilişkisinin odak noktasına yerleştirerek din ve modernitenin gündelik yaşamdaki ilişkisi sorunsallaştırılmaktadır. Diğer yandan güzellik ideali sadece moda veya giysilere bağlı tarzlar üzerinden inşa edilmeyi aşan bir biçimde tıbbi gelişmelerle neredeyse bedeni heykeltıraşın önündeki malzeme kadar yeniden inşa edecek bir boyuta varmış bulunmaktadır. Estetik cerrahi tıbbın bu noktada hem piyasalaşmasının en açık örneğiyken hem de tüketim toplumu ve din arasındaki ilişkiyi en çarpıcı biçimde ele almamıza imkân tanıyacak bir zihniyet ve pratikler bütünü sunmaktadır. Erkilet özellikle son birkaç yılda popüler hale gelen ve kendilerini dindar veya muhafazakâr kadınların moda rehberleri olarak tanımlayan dergileri incelediği makalesinde bu dergilerde en çok karşılaşılan reklam çeşitlerinden birinin de estetik cerrahi kliniklerini reklamları olduğunu belirtmektedir (Erkilet, 2012). Dolayısıyla bu başlık muhtemel bir gelecekte olabilecek bir gelişmeyi değil hâlihazırda mevcut olan bir süreci sorunsallaştırmaktadır

Bedenin mülkiyet ilişkisi içinde sergilenim unsuru olarak inşası dinsel açıdan maddi olanın merkeziliği anlamına gelirken aynı biçimde ilahi bir yaratım ve emanet olan bedenden mülk olan ve yeniden yaratılabilecek bir beden anlayışına geçişi ima

etmektedir. bu noktada tıp teknolojisinin elde ettiği teknik başarının rolü yadsınamaz. Günümüzde bedenle ilgili "tıp ileri kapitalist toplumlarda egemen ahlaki buyruk sağlama noktasında dinin yerini almış" (Bull, 1990: 245) ve "modern tıp rejimi ahlaki açıdan kesin olan bazı asketik buyruklar vazederek… iyi yaşam nasıl olmalıdır sorusunu din alanından kendi alanına transfer etmiştir" (Turner, 1996: 218). Teknolojinin yarattığı imkânlar ile gelişen estetik cerrahi ise neredeyse bedenin yeniden yaratılmasını vaat ettiği ölçüde Riesman'ın (2016) Amerikan toplumunu[57] analiz etmek için türettiği bir kavram olarak "öteki-yönelimli" karakterin egemenliği altındaki bir çağda insanlara yeni bir kimliğe sahip olma imkânı da tanımaktadır. Dolayısıyla hayatın tıbbileştirilmesi hem ahlaki buyruğun transferi olarak hem de estetik cerrahi endüstrisinin merkezde olduğu bir kimlik edinme sürecine işaret etmektedir.

Estetik cerrahi paradoksal bir boyuta sahiptir: yakalanması imkânsız bir güzelliğin peşinden sürüklenen özneleri var kılan bir ticarileşmeyle birlikte güzellik vaadinde bulunur. Bu durum hem güzelliği tıbbileştirerek Pacteau'nun ifadesiyle bir "semptom olarak" (Pacteau, 2005, s. 19) inşa eder hem de sürekli ancak hoşnutsuz bir müşteri yığını üretir. Bu durum din açısından hem güzelliğin aşkın anlamından soyutlanması hem de bunu kuşatan ancak aşan bir biçimde güzelliğin bedene hapsedilmesi sonucunu doğuran bir toplumsal ortamda kendisini bulmak anlamına gelmektedir. Bu durum aynı zamanda tüketim toplumunun daha önce de vurgulandığı gibi sadece din noktasında değil modern idealler bağlamında rasyonel bir faillik üzerinden kurguladığı özne tipinin de gündelik yaşam ve onu üreten kurumlar aracılığıyla yıkıma uğratılması anlamına gelmektedir. Bu durumu özel kılan bir boyut özellikle feminist teorinin kadın bedeninin kapitalist üretim ve dağıtım biçiminin en temel ayaklarından biri olan reklamlar aracılığıyla ticarileştirildiği veya metalaştırıldığı eleştirisini içerecek biçimde kadın bedeninin gündelik hayta seyirlik hale getirilmesi veya vitrinleştirilerek geleneksel anlam, kısıtlama ve rollerden yalıtılmasıdır.

[57] Amerikan toplumu ile ilgili kavramsallaştırmalar günümüzde daha önce de vurgulandığı gibi küre sathında modernleşen toplumların ve bu bağlamda da tüketim toplumlarının temel karakteristiklerini anlama noktasında ortak yapısal koşullar ve Amerika merkezli inşa edilen küreselleşmenin doğasından kaynaklı olarak işlevsel okumalar sunmaktadır. Barnet ve Cavanagh'ın da belirttiği gibi "Amerikan Rüyası, ülkenin bir numaralı dışsatımıdır" (Barnet ve Cavanagh, 1995: 11).

Burada hem esas alınan büyük göz ve buna bağlı gündelik pratikler bütünü hem de güzelliğin anlamı radikal bir biçimde dönüşmüştür. Modern estetik, etikte 19. Yüzyılın başında görülen değişime benzer bir biçimde insan merkezli bir tahayyül biçimine evirilmiştir. İlahi olana açılan ki kapı olarak etik ve estetik, insanı merkeze alan kapalı sistemler olarak birbirilerini beslemişlerdir. Geleneksel toplumsal yapıda estetik etikle sınırlandırılır, modern toplumsal yapıda romantik etikten beslenen estetik etiğin önüne geçer. Ne için yaşamalıyım sorusu nasıl yaşamalıyım sorusu ile yer değiştirir. Bu sadece basit bir soru değişimi olmanın ötesine geçer teleolojik ahlak geride bırakılırken, nasıl yaşamalıyım sorusu da geleneksel bağlarından sıyrılarak öznenin estetize edilmiş bir nesneler dünyası içinde toplumsallaşmış bir narsisizm türü olarak öne çıkar. İlahi olana kapalılığın işareti olarak yeni estetik, geleneksel etiğin otoritesinden sıyrılarak ona galebe çalar. Nietzsche'nin süper-insanı bu noktada gündelik hayatın tahayyül dünyasını bir ideal olarak kuran modern bir maske olarak karşımıza çıkar. Bu noktada modern liberal siyasanın ve felsefenin bedenin emanet olmaktan çıkarıldığı ve bireysel mülkiyet olarak kurgulandığı bir süreç olarak tüketim sistemi içinde yeniden üretimini ve gündelik hayatı kurmasını sağlayan boyutu kadın bedeni ve doğum üzerinden okunabilir. Ritzer'in tespitiyle tüketim toplumlarında beden ve doğum da teknik bir soruna dönüşmüştür:

> "Modern, akılcı bir toplum bu öngörülemezlikleri en aza indirmeye çalışacaktır. Doğumla ilgili öngörülemezlikler şunlardır: •Bir kadının hamile kalıp kalamayacağı. •Bir erkeğin baba olup olamayacağı. •Annenin ya da babanın bebeğe geçebilecek genetik kusurlar taşıyıp taşımadığı. •Bebeğin genetik kusurlarla doğup doğmayacağı. •Hamilelikte komplikasyon olup olmayacağı. •Bir kadının bebeğini sonuna kadar taşıyıp taşıyamayacağı ya da hamileliğe son verip vermeyeceği. •Anne ve/veya çocuğun doğumdan sonra yaşayıp yaşamayacağı. •Bebeğin erkek mi kız mı olacağı. •Ana-babaların daha fazla çocuk yapmalarının gerekip gerekmediği. •Toplumun bazı doğumları yasaklayan yasaları kabul etmesinin gerekip gerekmediği. •Toplumun bazı koşullarda ya da tüm koşullarda kürtajı yasaklamasının gerekip gerekmediği" (Ritzer, 2011: 235).

Tüketim toplumu daha önce vurgulandığı gibi seçimin kutsallığı ilkesi ile temellendirilmiştir. Ritzer'in yukarıdaki tespitlerinin tüketicinin seçme hakkının kutsallığının kadın bedeni üzerinden radikal bir ifadesi olarak yorumlanması mümkündür. Bu durum Chudwick'in kimyasal gübre ile ateizmin toplumsallaşması arasında Almanya'da 19. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıktığını belirttiği paralelliğe

benzer bir sekülerleştirici etkiye sebep olmaktadır. Bedenle ilgili değişimin bir diğer boyutu bedenin sergilenim değeri kazanmasıdır.

Estetik cerrahi dışında diğer bir boyut bedenin sergilenmesi ile ilgili olarak ortaya çıkan diyet düşüncesinin özellikle kadınlar başta olmak üzere tüketim sahnesindeki yeridir. Bu durum sadece obezite gibi bolluk toplumlarına has yaygın bir olguyla birlikte düşünülmelidir ancak bu şişmanlığı aşan bir mahiyete de sahiptir. Tıp, güzellik, moda, bedenin kamusallığı gibi hususları kendisi üzerinden okuyabileceğimiz bir temel gösterge olarak kavranmalıdır. Mistik ya da sufi nefsi terbiye etme ya da bedenin hapis olduğu düşüncesi bu noktada aşılır. Beden asıl olarak yeniden kavranır. Bu noktada açlık grevi ya da ölüm orucu olarak açlık politikası ya da bedenin bir muhalefet dili olarak ortaya çıkması ise elinizde çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Herman Hess, **Siddhartha** adlı romanında riyazet ya da nefsi terbiye olarak beden hapishanesinden kurtulma ile ilgili olarak rekabetin ve gösterişin esas olduğu yerde çileciliğin de gösteri biçimine dönüştüğü yorumu çileciliğin kutsal biçiminin de gösterişçi olabileceğine dikkat çekmektedir. Bu eleştiri sadece teolojik bir hikâye olarak değil de içten bir gözlem olarak okunduğunda gösteri alanı olarak beden düşüncesinin köklerinin birkaç bin yıllık bir geçmişi olduğu görülecektir. Ancak gösterinin iş gördüğü bağlam aynı zamanda radikal bir değişime işaret etmektedir. Keşiş, derviş ya da rahiplerin alamet-i farikası olan zayıf beden günümüzde bir manken prototipi ve ideali olarak yeniden yorumlanmıştır. Dolayısıyla gösterişin atıfta bulunduğu bağlam geleneksel toplumlarda bu dünyayla ilişkinin zayıflığına modern topumlarda ise bu dünyayla ilişkinin kuvvetine işaret etmektedir. Bu dönüşümü mümkün kılan şey Ellul'un işaret ettiği biçimde ilahi olandan yalıtılmış bir görselliğin (Ellul, 1998) artan teknolojik imkânlarla birlikte hayatın merkezi odağı haline gelmesi ve yine Debord'un ele aldığı gibi modern toplumların bir gösteri toplumuna (Debord, 1996) dönüşmesidir. Bu açıdan da Marx'ın işaret ettiği gibi üretim ve sunum ya da temsil arasında ortaya çıkan büyük ayrılış ve bunun karşılığında metanın estetikleştirilerek (Connerton, 2009: 55) gündelik hayatı inşa etmesi söz konusudur.

3.6.2. Emanet ve Mülk Arasında Bedenin İnşası

> "Güzellik, kadın için mutlak dinsel bir buyruğa dönüşmüştür. Güzel olmak ne doğa vergisi ne de ahlaki nitelikte bir erktir; seçilme ve kurtuluş göstergesidir. Moda etiğinin ta kendisi olan güzellik etiği, bedenin tüm 'kullanım değerlerinin' (enerji, hareket, cinsellik) tek işlevsel 'değişim değerine' indirgenmesi olarak tanımlanabilir… Güzellik, değiş tokuş edilen bir göstergeler malzemesinden öte bir şey değildir. Bronzlaşma, spor, moda ve temizlikten makyaja kadar bütün uğraşlar "özgürleşme" söylemi altında sözde, "bedenin yeniden keşfi" adına yapılır. Hatta özgürleşen tek itki satın alma itkisiymiş gibi görünür" (Baudrillard, 2007: 160-163).

Ferda Keskin'in belirttiği gibi "…gözetim ve denetimin hedefi olarak, bir kaygı ve analiz nesnesi haline gelen cinsellik, aynı zamanda, herkesin kendi bedeni için, kendi bedeninde ve kendi bedeni üzerinde duyduğu arzuların yoğunlaşmasına yol açtı." (Foucault, 2007, s. 40). Bedenin mülkleştirilmesi salt biçimde daha önceki bölümlerde işaret edilen liberal kapitalist işleyiş ve Kilise'ye karşı bir var oluş mücadelesi içinde gerçekleşmez. Bedenin günümüzde mülkleştirilmesinin en önemli göstergelerinden biri estetik cerrahi olgusudur. Estetik cerrahi olgusu tüketim toplumlarında bedenin mülkleştirilmesi sürecinin onun seyirlik bir malzeme olarak kıskançlık ilişkisi içinde üretilmesi anlamına gelmektedir. Bununla ilgili kısa bir atıf, meramımızın anlaşılması için faydalı olacaktır:

> "Ayna, narsisizm durumları için tipik bir simgedir… Kohut'a göre bakılmak, görülmek, izlenmek insan varlığının kökeninde yer alan bazı evrensel arkaik duyguları ve bunlarla ilgili savunmaları harekete geçirir... Kendiliğinin temel ihtiraslarla ilgili kutbu yeterince gelişmiş bir insan kendine güvenini, saygısını, kendinden hoşnutluğunu korumak için dış dünyada daha az hayran olunmaya, onaylanmaya, beğenilmeye gerek duyacak, eleştirilere daha az duyarlı olacak, alınganlık, çabuk zedelenebilirlik, saldırı karşısında depresyon veya öfke gibi yanıtlar geliştirmeye daha az yatkın bir duruma ulaşacaktır" (Tura, 2002: 24).

Burada dikkat edilmesi gereken husus şudur: Freud veya sonrakilerin bastırılma ve diğer tür psikolojik sorunlarla ilgili tespitleri bir dil inşasına gönderme yaptığı oranda bize üç şeyi anlatır: İlki bastırılanın ne olduğu aslında ne olması gerektiğinden bağımsız değildir, ikincisi bastırılanın ne olduğunu öğretikten sonraki aşam serbest bırakılması ve baskılanmaması gerekeni işaret etmektir, üçüncüsü söyleme dâhil olmak aynı zamanda gerçekliği teslim etmek anlamına geldiği oranda

teorinin pratik faydaları gerçekte doğru mu değil mi sorularını geçersiz kılar. Peki serbest bırakılması ya da bastırılmaması gereken nedir? Basit bir biçimde belirtilecek olursa cevap bedendir. Ancak bu beden hem algılanması hem de ilişkisel düzlemdeki konumlanışı ititbarıyla modern beden nosyonunun inşa ettiği bir bedendir. Diğer yandan, elinizdeki çalışmanın temel iddiası bilinç ve bilinçdışının öznenin verili olarak bulduğu sitemi dolayımladığı ve gerek birincil gerekse ikincil ilişkilerin yerini aldığı ölçüde, bir başka ifadeyle bunları kurduğu ölçüde, tüketim toplumun basit bir dıştan okumayla ele alınamayacağıdır. Bu noktada yukarıdaki psikanalitik yaklaşım bize tüketim toplumunun işleyişi ve bu sistemde ortaya çıkan öznenin bireyci ideolojinin tüm çabalarına rağmen yalıtık bir öz olarak değil toplumsal bir var oluş biçimi olarak ele alınması gerektiğini göstermektedir. Ayna evresi ve narsist kişilik üzerine yapılan analizler baştan ve doğası gereği bireyi aşan ve topluma gönderme yapan bir mahiyete sahiptirler. Narsisizmin tüketim toplumlarındaki egemenliği dünyayla temel ilişki kurma biçiminin görme dolayısıyla göz üzerinden sağlanmasıdır. Tura'nın ifadesiyle "göz (bakma, bakışma) erotik olduğundan çok, narsistik bir organdır" (Tura, 2002: 35). Gelenek ve din gözü ayeti yani ilahi işareti akla ve kalbe aktaran bir organ olarak önemlidir ancak dünyayla ilişki kurmada temel organ olarak kabul edilmez. Dolayısıyla beden merkezli tüketim toplumlarında sadece ürünlerin pazarlanması değil dünyayla ilişki kurma biçiminin değişmesi de söz konusudur. Aynı şekilde gözün bedenin kendisine dönmesi kapalı devre bir öznelliğin ortaya çıkmasıyla aynı anlama gelir. Bu dini değer ve tavırların toplumsal alandaki esasını oluşturan öteki merkezliliğin yitirilmesi anlamına gelmektedir.

Diğer yandan tüketim toplumlarında fetişleştirilen bir diğer husus gençlik ve genç kalma tutkusudur. Sürekli gençlik vurgusu, bunun estetik cerrahi ve moda yoluyla görüntü olarak da olsa mümkün hale gelmesi, görsellik yoluyla hafızanın uzaklarda kalan hikâyeyi sürekli yeniymiş gibi algılaması vb. etkilerle din sosyolojisi alanında yapılan araştırmalarda elde edilen ve gençlikle daha az dindarlık arasında pozitif korelasyon bulan araştırmalarla ilgili ilginç bir durum olarak şu kaydedilmelidir. Birincisi demografik patlaman yaşandığı dönemlerde zaten kriz koşullarında yaşayan dini kurum ve aktörlerin süreci yönlendirme ve anlamlandırma çerçevelerini çeşitli kurumsal –ulusal, medya vb.- kaybetmeleri sonucu geniş bir demografik alanın *din dışılaşma* emaresi göstermesidir. Memleketimizde bu durum

göç ve geleneksel dayanışma mekanizmaları ile farklı türden yaşanmıştır. Diğer yandan bunun sosyo-psikolojik boyutu, oturmuş modernlik veya modernliğin bir durağı olarak post-modern koşullarda tüketim toplumu üzerinden ortaya çıkan yeni bilinç anlamına gelir. Burada, gençlik hem bir şizofreni durumu olarak, ergenliğin sürekli bir şizofreni durumu olmasına atıf var, hem de sürekli bir hafıza olarak dini hayatın dönüşümünde başat rol oynar. Meltem Ahıska'nın (2010: 146) erken dönem cumhuriyet ve radyo yayınları ile kurulan modern kültürel alanın bir belirteci olarak sağlıklı bedenin merkeziliğinin önemine atıfla dönemin radyo yayınlarından birinde geçen "*insanoğlu ölmez ancak kendisini öldürür*" cümlesine yaptığı atıf modernist tavrın hangi söylem ve işleyiş ekseninde inşa edildiğini göstermesi noktasında ufuk açıcıdır. İlahi alemi dolayısıyla kader düşüncesini dışlayan, bedenin merkezileştiği, gençliğin dolayısıyla yeniliğin üstün kabul edildiği yeni bir toplumsallık biçimi tıp ve sağlıklı yaşam ekseninde inşa edilmiştir.

Benzer bir biçimde estetik algılamadaki dönüşüm bedenin mülkleşmesi ve tıbbın merkezileşmesi süreine eşlik etmektedir. İslam estetiğinde gösterilen Allah'ın ihtişamıdır, modern Batı estetiğinde gösterilen sanatçının ihtişamıdır. Bunun doruk noktasını Romantik hareket temsil eder. Batı geleneksel döneminde sanatın neredeyse bir zanaat olarak inşa sürecinin toplumsal bir bağlamda gerçekleştiği düşünüldüğünde burada da aynı kaygıları gözlemlemek mümkündür. Dolayısıyla moderni kendisinden önce ayıran temel vasıf sadece rasyonellik veya araçsal aklın egemenliği değil, benlik ile ilgili farklılaşan tahayyül, temsil ve tasavvur biçimleridir.

> "Sokrates'in Şölen'de "kadınların en bilgesi" diye bahsettiği Diotima, Eros'un "doğurmanın, güzel içinde yaratmanın sevgisi" olduğunu söyler. … Güzel içinde" denmektedir hem, öyle gereksiz bir ek değildir bu; "Güzel içinde doğurmak ve yaratmak, ifadesinde biz insanların anlayamadığı ilahi vasıflara duyulan özlem söz konusudur. … İşte bu açıdan dışkılamadan oldukça farklıdır aşk." (Süskind, 2014: 14-15)

"*Güzel içinde yaratma*" ifadesinin değişen anlamını yakalayabilmek için Rönesans sonrası Batı sanatının güzel ile kurduğu ilişkiyi betimlemek için kullanılan "*güzeli yaratma*" tespitine gitmemiz gerekir. Burada değişen anlamın moda aracılığı ile toplumsallığın temel var oluş koşullarına yerleşmiş olması konumuz açısından oldukça önemlidir. Beden güzelin yaratıldığı ya da yaratılan güzelliğin sergilendiği en

önemli mekân haline gelmiştir. Beden hiçbir zaman bir kendiliğindenlik olarak orada durmaz; o hep bir uzantı olarak inşa edilir. Modern dönemlerdeki en temel özelliği ise mülkiyet olarak kabul edilmesidir. İlkin ulus devletin mülkiyetidir ki bu sınıfsal bir analiz de gerektirir ikinci olarak ise bireyin mülkiyetidir. Bu iki durum arasındaki geçişlilikler ve normalleştirmeler tezin sınırları dışındadır. Ancak bedenin hem bireysel hem de kamusal doğası en açık biçimiyle moda, din ve kadın bedeni arasındaki ilişkide gözlemlenebilir. Göle'nin bu noktadaki tespitleri konumuz açısından önemlidir:

> "Batı modernizminin eşitlik ilkesi ve görünürlük ilkesi gövdenin alanına da nüfuz etmiştir ve zamana karşı, yaşlanmaya karşı işleyerek, yaş hiyerarşilerini kırmaktadır. Yaşlar üstü "genç" estetik, giyimde olsun, yaşam biçiminde olsun kendini hissettirmektedir. Spor ve stretch giyim modası, yerçekimine karşı durmak isteyen, adaleli, esnek, yapılı bedenlerin dışavurum biçimi olmuştur. Gövde dünyevileştikçe insan denetimi altına girmekte, "şimdiki" zamana sımsıkı sarılmaktadır. Sekülarizasyon helezonuna girmekte direnen İslami gövde ise Batı modernizmi karşısına farklı bir semantik ile çıkmaktadır. Cinsler arası, yaşlar arası hiyerarşi ve farklılık sınırlan pekiştirilmekte, beden en ayrıntılı jestlere kadar disipline edilmekte, zaman dilimleri içinde din ve hayat bilgisine tabi tutulmaktadır. Gövde aracılığıyla denetlenen nefis, öteki dünya için günahlarından arındırılmaktadır. Macleod İslamcı kadınların örtünerek geleneksel kadın rolleriyle bir yandan "uyum" sağladıklarını, diğer yandan siyasi bir başkaldırıyı dile getirdiklerini, bu nedenle de hareketlerinin "uyumlu başkaldırı" (accommodating protest) niteliği taşıdığını ileri sürmektedir. Örtü, Batı gövdesinin tam karşıtı olarak edep ve aşkınlığı (transcendance) ifade etmektedir. İlahlaştırılan Batı gövdesi karşısına, İslami gövde ilahi emre itaat ve teslimiyet ile inşa edilerek (örtünme, abdest alma, namaz kılma, dua etme) çıkmaktadır. Batı medeniyeti karşısında farklılığın en görünür simgesi olarak kadın bedeni durmaktadır. Siyasallaşan İslam ile birlikte kadın bedeni örtünerek, modernizmin "karanlıkta kalmış yüzünü" gün ışığına çıkarmaktadır." (Göle, 2011: 176-177).

Bu durum günümüzde farklı bir biçimde ele alınmalıdır. İlki sıkça vurgulandığı gibi tesettürün modalaşması sürecidir ki bu temel olarak moda sektörünün tesettürü keşfetmesi olarak okunmalıdır. İkincisi İslamcı tecrübenin çoğullaşması ve bunun kıyafetlere yansımasıdır ki bu tesettürün çoğullaşması ve sadece laikler ile dindarlar arasında bir rekabet unsuru olmaktan çıkarak dindar gruplar arsında bir tartışma ve ayrışma alanı haline gelmesine tekabül eder. Üçüncü hususu ise sayısal olarak çoğunluğu temsil eden tecrübenin Batılı olma fantezinin uzantısı olarak tesettürün üst söylemde yüne bir özgürleşme ve farklılaşma patriği olarak inşa edildiği ancak bu sefer

moderniteye karşı değil geleneğe ve ataerkilliğe karşı konumlandığıdır. Crane'ye göre (2003), kamusal alana yönelik sunumlar/giysiler üretmesine karşın aynı zamanda kamusal alanın doğasından da etkilenir (Crane, 2003, s. 305): Bireyler kendileri için değil, diğerleri için giyinir.

3.6.3. Ailenin Tüketim Merkezi Haline Gelmesi ve Din

> "Karakteristik olarak, şu anda ailenin romantik kültünün en yüksek tonda işleyişte olduğu yerde, evlilik, boşanmanın kurumlaşması yoluyla tamamıyla sarsılmıştır. Bireyler, ticari hayatta olduğu gibi, her kim en iyi olanakları sunuyorsa, ona hizmet etmek üzere değiştirilebilir bir şey oldu" (Horkheimer ve Adorno, 2010: 157).

Ailenin tüketim toplumu içindeki öyküsü onun bir tüketim birimi olarak ela alınmasını gerektirir. Bu ailenin ilişkilerinde, toplumun ölçülebilir bir prototipi olarak akrabalar arası ilişkilerin ve ailede başlayan ben algısının tüketim sistemini dolayımlaması anlamına gelmektedir. Örneğin, otomobil reklamları babayı yüceltirken "Toyota gibi adam" reklam serisinde saklı olan bir mantıkla hareket etmektedir. Ebeveynlik çocuklara sunduğu tüketim araçları ve sembolleri üzerinden değerlendirilmektedir. Ya da çocukların seyrettiği çizgi filmlerin kahramanları tüketim nesneleri olarak piyasadaki yerlerini alırken, onları gerçek arkadaşlık kurumlarının önüne geçen işlevleriyle *fantezi dünyası* ile *gerçek dünya* arasındaki bir alanda konumlayarak yarının iyi tüketicileri olarak yetiştirmektedir. Benzer bir biçimde "kadınlar eski yuva yapıcı" rollerinden çıkıp, kendilerine çalışma hayatında ve toplumsal yaşamda bir yer bulmaya" başlamakla kalmamış tüketimin merkezde aldığı bir süreçte erkekle kadın arasındaki farklar gittikçe flulaşmaya başlamıştır (Odabaşı ve Barış, 2002: 260).

Modernlikle birlikte sadece vekil kurumlarda bir değişme söz konusu değildir. Dinin taşıyıcısı olan kurumlarda hem piyasa hem de ulus devlet ekseninde ortaya çıkan dönüşümlerle gerilemiştir. Dinin taşıyıcısı olan kurumlar denildiğinde sağduyusal olarak akla gelen kurumlar genel olarak din adamlarının egemen olduğu kurumlar olmaktadır. Ancak dini taşıyıcısı olan kurumların en önemlileri geleneksel iktisadi düzeni mümkün kılan loncalar ve aynı şekilde ailedir. Mary Eberstadt **How the West**

Really Lost God: A New Theory of Secularization" (2013) adlı kitabında bu çerçevede ailenin dini hayatın canlılığını sağladığını tarihsel verilerden hareketle savunmakta ve modern toplumlarda gerilemekte olan aile ile birlikte dinin de gerileyeceğini ileri sürmektedir. Eberstadt'a göre dinin temel taşıyıcı kurumu ailedir. Aile çözülmeye yüz tuttuğunda dinde gerilemeye başlamaktadır. Eberstadt'ın Kıta Avrupası ve ABD bağlamında yaptığı tarihsel sosyoloji kapsamındaki değerlendirmeye benzer bir değerlendirmeyi Tayfun Amman Türkiye bağlamında daha önce atıfta bulunduğumuz *açık ve örtük sekülerleşme* (Amman, 2010: 43) ayrımına dayalı olarak farklı bir teorik çerçevede yapmaktadır. Amman evlilik öncesi flört, eş seçimi, dini nikah, çocuk sayısı ve çocuklara verilen adlar, sosyalleşme kapsamında ailenin dönüşümü ile ilgili yaptığı analizin sonucunu aşağıdaki biçimde özetlemektedir (Amman, 2010: 60-61):

> "i- Türkiye' de genel sekülerleşme eğiliminin doğal bir sonucu olarak aile de sekülerleşmektedir. Bu süreç toplumun tüm kesimlerinde farklı düzeylerde de olsa karşılık bulmaktadır.
> ii- Ailenin sekülerleşmesi eş seçiminden nikah biçimine, çocuklara isim vermekten onları sosyalleştirmeye, ölümden miras paylaşımına ve gündelik hayattaki dinle alakah detaylara kadar aileyle ilgili hususlarda kısmen açık, kısmen örtük bir biçimde görülmektedir.
> iii- Gündelik hayatlarında dini önemsemeyen çevrelerde kolayca görülen açık bir sekülerleşme, dini hassasiyetleri görece yüksek kesimlerde ise örtük bir sekülerleşme söz konusudur.
> iv- Seküler nitelikler toplurnun görece genç, kentlileşrniş, eğitimi düzeyi yüksek ve gelir düzeyi yüksek kesimlerine gidildikçe belirginlik kazanmaktadır.
> v- Toplumsal dönüşüm kentleşrne, eğitim düzeyinin ve gelir düzeylerinin artması yönünde olduğu için yakın gelecekte Türkiye'nin sosyal manzarasmda seküler renklerin belirginleşrnesi beklenmelidir."

Bu durum daha önce vurgulandığı gibi geçmişin otoritesine dayalı medeniyet ve bağlı üretim biçimlerinin kapitalizm tarafından ilgasının doğal bir sonucu olarak aynı zamanda ebeveynliğin ve onun taklit ettiği otoritenin değişen doğasının bir sonucudur. Bu otoritenin dönüşümü Tanrının liberal dönemlerde buyurgan bir ahlaki otorite olmaktan çıkıp bireyin benliğini onaylayan bir teselli kaynağı olarak yeniden kavranışı ile paralellik arz eder. Diğer yandan kapitalizmin erken dönemleri ailenin piyasa ilişkilerine dâhil edilmesi süreci olarak zaten geleneksel anlamıyla ailenin yitirildiği bir döneme tekabül etmekteydi. Kovel'in ifadesiyle: "kapitalizm tanımı gereği yerel toplulukta işlevsel bir biçimde birleşmiş olan faaliyet (iş) ile bunun sonucu

(ürün) arasındaki bağı koparır; birine ücretli üretim alanını, ötekine meta tüketimi alanını verir ve her ikisini de özgün sürecin içine gömülü olduğu kişisel denetimden çıkarır." (Kovel, 2000: 157)

Nasıl ki kent ve fabrika merkezli kapitalizm geniş geleneksel ailenin çözülmesi ve otoriteyi temsil eden yaşlılar veya geçmişin yitimine sebep oldu; tüketim toplumu da Hegel'in değer ve duygu dünyası olarak gördüğü ailenin çözülmesi ve parçalanması ile birlikte anlam inşa edecek bir sığınak olmaktan çıkmasına sebep olmuştur. Bu durum toplumun kendisini üretim koşullarının değişimiyle alakalıdır. Geniş aile stabil ve değişimin uzun bir tarihsel süreçte ortaya çıktığı dolayısıyla geçmişin an ve gelecek üzerinde otorite olduğu bir tarım toplumunun kendisini yeniden üretme biçimine tekabül eder. Ben babamdan, babam dedesinden öğrendi diye geriye doğru götürülebilecek bir zanaat ve teknik bilgisi bu yapılaşmanın ve bağlı bilincin hem sebebi hem de sonucu olarak ortaya çıkar. Modernliğin ilk etabında burjuva, işçi ve aristokrat aile tipleri bir arada olsa da bu farklılıkları paranteze alarak belirtecek olursak anın geçmiş üzerindeki hâkimiyeti geçmişin teknolojik ve ekonomik değişimler sonucunda atıl hale gelmesine bağlı olarak babanın evladına yetişemediği bir çerçevede toplumun kendini yeniden üretiminin kesintiye uğradığı bir bağlamda ortaya çıkar. Tüketim toplumunda ise baba figürü ve çocuk figürü ölmeye başlar; otorite gelecektir ve bu da şirketlerin kontrolü altındadır. Sadakat odağı radikal biçimde değişmiş ve herkes her an atıl konuma düşmeye uygun hale getirilmiştir. Bu paralelde seküler düşüncenin en etkili sözcülerinden biri de Freud sahneye id-ego ve süper ego hikâyesi ile dâhil olur. Anlam bir kayıp ve kriz (histeri) olarak burada ve şimdi üretilir. Sığınılacak son kale toplum ve özelde aile de Marksizm'den daha etkili bir boyutta insan doğası temelinde psikolojik bir analize tabi tutularak büyüsünden arındırılır.

Aile ile ilgili konu hem sekülerleşme bağlamında hem de ortaya çıkan yeni kurumsal bir hikâye olarak ailenin ortaya çıkaracağı özne tipi ile ilgili yapılabilir. Ailedeki değişim iktisadi üretim ve teknolojide meydana gelen değişimlerle birlikte ele alındığında geniş ölçekli demografik değişimlerin hem doğurganlığın azalması hem de ebeveynliğin bu eksendeki işlevini farklılaşması ve alanın daralması ile alakalıdır. Burada hem bir yapısal değişme hem de işlevsel değişme gözlemlenmektedir. Ancak bunları meşrulaştıran ya da anlamlı kılan temel

unsurlardan biri de bireyciliğe yapılan vurgudur (Alwin, 2004: 144): evlilik dışı ilişkinin meşrulaşması, bedenin bir mülkiyet birimi olarak yeniden tanımlanması, çocuğun "hız ve haz" çağında artan bir biçimde yük olarak kavranması, artan boşanma oranları ve kürtajın yaygınlaşması gibi. Tüm bu olgular aile eksenin de kadının klasik anlamıyla dinin ve ahlakın taşıyıcısı olmaktan çıkarak iş gücüne katılması ya da kadın bedeninin, bedenin mülkleştirilmesine paralel bir biçimde salt bir haz nesnesi olarak bir yandan arzunun temel yönelimi olarak yeniden inşası ancak bir yandan da toplumsal rol ve kutsallık halesinden sıyrılması boyutları da dinsel Sekülerleşme ve bireycilik arasındaki ilişkiyle kavranabilir.

Bu süreç daha sonra ve özellikle de 19. Yüzyılda cinsellik ve çocuk yetiştirme noktasında özellikle de burjuva kültürüne mensup ailelerde başlayarak toplumun geri kalanına yayılan radikal bir değişikliğin ortaya çıkmasına sebep oldu. Kovel'in tespitiyle 60'larda vuku bulacak ikinci cinsel devrim dalgasının öncesinde bu durum cinsellik üzerinden bedenin cemaatin yaptırımlarından (Kovel, 2000: 159) kurtulması anlamına gelecektir. Dolayısıyla aile hem üretim mekânı olmaktan çifte boyutu ile çıkarılacak: hem ekonomi hem de ahlaki olarak toplumun kendisini yeniden ürettiği birim olmayacak hem de cemaatin ailenin yapılandırılması ile ilgili gücü azaldıkça aile de geleneksel anlamıyla kutsal bir birliktelik olmaktan çıkarak sözleşmeye dayalı ve piyasa koşullarına uygun olarak yeniden inşa edilecektir.

Ailenin sekülerleşmesi konumuz açısından iki temel boyutla ele alınabilecek ve dinsel bilinç ve pratiği; bu paralelde de dindar özneyi inşa eden/dönüştüren boyuta sahiptir. İlki ailenin kutsallığının yıkıma uğratılması ikincisi ise sırasıyla ailenin kapitalizmle birlikte parçalanması ve sonrasında da tüketim toplumu ile birlikte tüketimin mekânı olarak yeni baştan inşasıdır. İlk boyutla alakalı olarak özellikle Marksist teoride bir üst yapı kurumu olarak kapitalist ilişki biçimlerinin kendisi üzerinden üretildiği iktidar uzantısı/kurucusu bir birim olarak aile olumsuzlanır. Ancak buradaki asıl soru(n) dini boyutu itibarıyla ailenin cinsler arası rekabetin ve tahakkümün gerçekleştiği bir alan olarak olumsuzlanması ve bundan daha da önemli olarak ailenin dini tahakküm biçiminin devamında önemli role sahip gören bir söylem rehberliğinde onun köklerinin/geleneksel işlevinin sarsılmasıdır.

Bedenin kutsallığını yitirmesine paralel bir biçimde ve özellikle de yeni tıp teknolojileri ve toplumsal meşruiyet sınırlarının/çerçevesinin değişen doğasından

kaynaklı bir biçimde cinsiyette verili olmaktan çıkar ve ikinci olarak dinsel ahlakın geride bırakılması bireysel tercihleri veya öznelliği tek geçerli ölçü haline getirerek geleneksel aileyi söylem ve pratik düzeyinde olumsuzlar. Diğer yandan ailenin bu süreçte dini yaşantıda da bir iş bölümü çerçevesinde inşa edilmesi söz konusudur. Dinin bireysel alana hapsedilmesi süreci ilk elden onun duygusal bir tepkiye ikinci elden ise feminen bir olgu olarak okunmasına sebep olacaktır. Diğer yandan bu süreci tetikleyen unsurlardan birinin de özelikle İslam söz konusu olduğunda kadınların tesettürü ile ilgili görünürlük biçimlerinin moda sistemi içinde görünmez kılınamaz bir gösterge olarak başörtüsüne sahipken, erkek tesettürü ve görünüşünün bu yönüyle herhangi bir kayıtla sınırlandırılmaması toplumsal açıdan dindarların ben algısının cinsiyet temelli olarak inşa edilmesine sebep olmasıdır.

Aile algısının dönüşümü salt bir biçimde kapitalizm veya tüketim sistemleri etrafında cereyan etmez. Modernlik bir süreç olarak geleneksel anlamıyla denge ve harmoni etrafında örgütlenmiş cinsler arası ilişkiyi de radikal bir biçimde dönüştürmüştür. Bu insanın doğaya egemenliği, ekonominin aileyi sırasıyla iş gücü ve sonrasında tüketim birimi olarak kurması süreçlerinden bağımsız olmayan ve bedeni ahlaki olanın dışında ve ahlakın kaynağı olarak konumlayan bir süreçte gerçekleşmiştir. Aşağıdaki satırlar bu açıdan hem feminist teorinin rolüne hem de batıda yaşanan bu sürecin genel ancak açıklayıcı bir tarihsel örneğine tekabül etmektedir:

> "Toplum kuramcıları tarafından daha önce sorunsallaştırılmamış toplumsal ilişkiler, doğallaştırmadan kurtarılmaktaydı (denaturalization). Cinsiyet buna iyi bir örnektir… Durkheim erkekler ve kadınlar arasındaki toplumsal ilişkilerin daha da eşit olabileceği umudunu ifade etse de altta yatan varsayım toplumsal cinsiyet farklılıklarının biyolojik temelli olduğudur. Bu varsayım -Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni (1884) ile Friedrich Engels tarafından sorgulansa da… toplum kuramcılarının geneli tarafından paylaşılmıştır. 1960'ların sonları ve 1970'lerin başlarında ortaya çıkan kadın özgürleşme hareketinin akademi üzerindeki etkisiyle bu varsayım; özellikle feminist kuramcılann, cinsiyetler arasındaki biyolojik farklılıklar ile cinsel kimliklerin tarihsel olarak değişken toplumsal inşası arasındaki ayrımı çizmesiyle beraber, ciddi bir biçimde hasara uğratılmıştır" (Callinicos, 2013: 395-396).

Ailenin dağılmasının temel sebeplerinden biri bedenin sırasıyla ilahi olandan ve toplumsal olandan bireysel olana doğru geri çekilmesi ve bireyciliğin radikal bir

biçimde, en azından söylem düzeyinde, beden ve mülkiyet eksenli inşa edilmesidir. Bir diğer önemli neden Freud'un, bilinç dışı kavramının neredeyse vahiy kadar keskin bir korku ve heyecan yarattığı batılı toplumlarda, psikanalizinin katkısının gözden kaçırılmaması gereken bir bağlamda özellikle 1960'lardan sonra kendini keşfetmenin ve bastırılmışlıktan kurtulmanın cinsel deneyimle özdeşleştirilerek bedenin gerek din gerekse gelenek ve devletin denetiminden kurtarılması söylemiyle serbest bırakılmasıdır. Ancak bu noktada dikkatlşi olmakta fayda bulunmaktadır. Serbest cinsellik bir protesto biçimi olduğu kadar tüketim sisteminin ürettiği ürünler ve sağladığı imkanlarla da alakalıdır. Mevzunun bir ucunda tıp endüstrisinin geliştirdiği doğum kontrol hapları diğer ucunda prezarvatifin seri üretimi bulunmaktadır. Benzer bir biçimde 1945 sonrası süreçte dişiliğin sembolü haline getirilen naylon çorap da bu kapsamda değerlendirilebilir. Sonuçta bu ürünlerin satılması gerekmektedir. Bu satış işleminin bir ucunda bilimsel bilginin meşrulaştırıcı işlevi diğer ucunda üremeyle ilgili iç güdüleri ustalıkla kullanan rekalm endüstrisi bir diğer tarında ise gençliğin anlam arayışını denetlemeye çalışan siyasal iktidarın muhalafeti cinselliğe hapseden kirli iş birliği bulunmaktadır. Bedenin cinsellik ekseninde serbest bırakılışı kapitalist sistemin işleyişini sendeletmeyecek bir biçimde endüstriyel hale getirilerek, gündelik hayatın içine çeşitli medyalar aracılığıyla enjekte edilmiş, burayı yeniden üretmiş ve tüketim sistemini dahilinde gündelik hayatı *erotikleştirerek teşhirci imgelemin* en dolayız ve *doğal* biçimde sergilendiği bir sahneye çevirmiştir. Connerton'un 1968'de duvarlarda görülen bir grafitiye işaretle belirttiği gibi "Alışveriş (merchandise) halkların afyonudur" sloganı "Din ahlakların afyonudur" cümlesini yerini alır (Connerton, 2009: 56). Jordan'ın Bataille'nin düşüncelerini yorumlarken ilginç bir tespitte bulunarak modern toplumlardaki cinselleş(tir)me sürecinin sadece oluş itibarıyla değil kök-biçimi itibarıyla da radikal ve dolaysız bir sekülerleştirici öncüle dayandığını belirtmektedir (Jordan, 2015: 21):

> "Cinsellik hakkındaki "bizim" çağdaş söylemimiz doğrudan Tanrı'nın ölümünün ilan edilmesi ile bağlantılıdır. Bu "Yokluk" cinselliğin ince bir sınır haline geldiği boş/anlamsız alanı belirler… Bataille, sadece cinsellik hakkındaki söylemimiz ile Tanrı'nın ölümünü ilan etmemiz arasındaki bağın değil aynı zamanda Tanrıyı öldürmenin anlamının da bu çerçevede anlaşılması gerektiğini savunur…"

3.7. Tüketim ve Kimlik İnşası: Ümmetten Sınıfa

David Harvey'in işaret ettiği gibi "modanın seferberliği, pop art, televizyon ve başka türden medya imgeleri, kapitalizm altında günlük hayatın ayrılmaz parçaları haline gelmiş olan kentsel yaşam tarzlarının çeşitliliği" kitlelere temel olarak "kapitalizmin resmi sanatı" haline gelmiş olan reklamlar aracılığıyla ulaşır (Harvey, 1997: 81). Reklamlar pasif tüketiciler üretmezler. Reklamlar daha çok tüketicilerin arzu nesnesini inşa ederek ve onlara üründen ziyade deneyim ve öykü satarak kendilerini inşa etmelerine imkân tanıyacak sembolik ve imgesel repertuarı sağlarlar. Bu açıdan da reklamla kapitalizmin toplumsal alanı kurmasını mümkün kılmaktadırlar. Bu nokta pasif bir alımlama ve yansıtma ilişkisi dışında reklamın yorumlama yoluyla bireysel kimliğin inşasında etkili olması söz konusudur. Reklam daha aktif bir tüketici rolü öngörür. Ancak tüketicinin varlığı veya kişinin reklamları yorumlarken kullandığı meta-kavramsal çerçeve aynı anda ve mekânda hem diyakronik olarak hem de eşzamanlı olarak reklamları merkeze alan bir toplumsallık içinde ortaya çıkar. Hatırlama biçimleri belgesel ve film endüstrisi veya romanlar üzerinden, toplumsallık biçimleri ise reklamların merkeziliğinde olan bir hayat algısı tarafından inşa edilir. Örneğin, Amerika'da kenar mahallelerde cinayete sebep olacak kadar sahip olunmayı kışkırtan Nike spor ayakkabılarının hikâyesi veya cep telefonlarının kimlik ve benliğin gündelik hayatta sunumuna etkisi tüketim dünyasında inşa edilen imgelerin toplumsallaşması ile mümkündür. Metalar ve marklar kişinin kendisiyle ilgili düşüncesinin ve tahayyülünün inşasını mümkün kılarak toplumsallaşmasını mümkün hale getirirler. Bauman vurguladığı gibi normatif düzenlemenin yerini ihtiyaç üretimi alırken ideolojik endoktrinasyonun yerini reklamcılık alarak bireyler sürü şeklinde yönlendirilmekte ve refah toplumlarında baskının yerini "ayartma" almaktadır (Bauman, 2001: 68).

Reklamlar aracılığıyla yaratılan yanılsamayı en iyi izleyebileceğimiz alanlar otomobil, bilgisayar ve cep telefonu gibi teknolojik ürünlerin reklamlarıdır. Bu reklamlarda kendi dönemleri için üst seviye ürünler olarak şatafatı, cazibeyi gücü simgeleyen ürünler aradan geçen zamanda tam tersi bir hale gelirler. 90 model bir otomobil bir erkek için güç ve cazibe unsuru olarak kullanılmak istenirse herhalde bu

ancak insanları güldürmek amaçlı bir parodi niyetine izlenebilir. Bu durum bize tüketim toplumunun neden ve hangi biçimde reklamlar aracılığıyla görünür hale geldiğini gösterdiği gibi, reklamların asıl işlevinin nesneleri sattırmak değil bir hayali inşa etmek ve onu gündelik hayatta dolaşıma sokmak olduğunu da göstermesi açısından önemlidir. Bu doğrultuda Fiske'nin belirttiği gibi reklamlar ürünlerden ziyade tüketimciliğin kendisini satmaktadırlar (Fiske 2012: 45). Reklamılar bu eksende pazarladıkları ürünü alma imkânı olmayanları da tüketim dünyasına dahil ederek izleyicilerin metaları tüketmesine imkân tanımaktadırlar. Reklamlar modern tahayyül dünyasının inşasında başat rolü oynayarak gündelik hayatın sembolik düzlemde inşa etmektedirler (Şahinde, 2013). Bu bağlamda reklamlar nesneleri sunmazlar, onlar bir söylem olarak izleyenleri fantezi dünyasına dâhil ederek tüketimciliği hem inşa eder hem de pazarlarlar (Fiske, 2012: 45). Nesne merkezli reklamlardan yaşam tarzı merkezli reklamlara geçiş tüketim toplumunun doğasını anlamakta kilit öneme sahiptir. Funk'un (2007: 33) ifadesiyle:

> "Başarılı reklamlar günümüzde yaşam dünyalarını ve yaşam tarzlarını kurgulayarak ürünlerin bu yaşam dünyalarının bir parçası oldukları izlenimini uyandırmaktadır. Reklam spotları yaşantıları ya da tatlı düşleri merkeze koyan bir dünya, büyüleyici bir güzellik dünyası ya da kirli bir vahşet dünyası üretmektedir."

Orta sınıf tüketicilere hitap eden markaların reklamlarına bile zenginliğin resminin çizilmesi markanın kalitesinden veya işlevselliğinden ziyade bu markayı alacak olan insanların nasıl hissetmesi gerektiği yönünde basit bir teklif olmanın ötesine gerçek onları bu doğrultuda güdülendirmek olduğu unutulmamalıdır. Ne de olsa Freud'un yeğeni amcasının teorilerini öncelikle siyaset sonrasında ise ekonominin emrine vererek tüketen veya yeniden ve işlevsel bir biçimde inşa eden, belki de tam da bundan dolayı onları bilimselleştiren Edmuınd Burney tam da insanın bu özelliğini keşfetmiş değil miydi?

Reklamlar aracılığıyla inşa edilen dünya temsili bu reklamların anlamlarını ürettiği üretim ve tüketim sistemi tarafından inşa edilen "yeni bir dünya ekolojisinin" (Virilio, 2003: 46) kitleler tarafından kabul edilmesini sağlamak göreviyle de koşullanmıştır. Bu yeni ekoloji ve gerçeklik küreselleşme dolayısıyla dünyanın tüm

kent ve iletişim mekânlarının kontrolünü elinde bulunduran şirketlerin insanları kendilerine "dayatılan şeyi görmek zorunda" (Virilio, 2003, s. 46) bıraktıkları bir enformasyon saldırısı ve kirliliğiyle birlikte doğallaştırılmaktadır.

Aydınlanmanın insanı olgular dünyasında yaşarken geleneksel insan öyküler dünyasında yaşamaktaydılar. Bu açıdan post-modern durum öyküye geri dönüşü de imler. Bunun tüketim sisteminde ortaya çıkan biçimi reklam dilinin ve ürünün öyküsel bütünlük içinde algılanmasıdır. Satın aldığımız bir ürünler bu açıdan hem olgusal olanın yerine geçer hem de geleneksel dönemlerdeki öyküyü tüketim dünyası vasıtasıyla ikame ederek tüketicilere hayatın normal akışı kesintiye uğramadığı sürece süreklilik ve bütünlük deneyimi sunarlar. Bu açıdan baktığımızda kim olduğumuz nerede olduğumuz ve nereye gideceğimiz "tüketim sistemi" tarafından belirlenen bir dil evreni içerisinde cevap bulurlar. Tüketim sistemi Frankfurt okulunun kültür endüstrisi kavramı ile betimlediği ve benim manipülatörler ve kurbanlar metaforlarına dayalı olduğunu düşündüğüm analizlerin ötesine geçen bir durumu anlatır. Daha çok Foucault'un bio-iktidar olarak adlandırdığı duruma tekabül etmektedir. Sinema da bunun taşıyıcılarından biridir. Sinema, bir boyutuyla, kişinin kendisini mekânda bir yere yerleştirmeyi öğreten standart bakış ve görüşü dolayımlayan ben algısının ana yatağı olarak görsel hikaye anlatıcılığına tekabül eder. Bu ise reklamlar aracılığı ile *amaçlı* bir şekilde gerçekleştirilmeye çalışılan tüketicinin inşasını sinemanın bio-politik yönü ve gücü aracılığı ile *doğallaştırılmış* biçimde gerçekleştirilmesi anlamına gelir. Sinema modern kültürün ve modern öznenin reklamıdır.

Kültür Endüstrisi'nin önemli bir uzantısı olarak sinema en nihayetinde reklamların pasifleştirici boyutundan kurutularak daha aktif ve kendi içinde bir öykü olarak, manipülatif ve piyasa eksenli dilin dışında piyasa yoluyla kurulan bir dilin kurulmasını olanaklı hale getirir. Sanatın tasarım olarak yeniden üretimi yoluyla estetik alan aşkın olandan maddi olana doğru bir seyir izler. Ne Tanrısal olan ne de Romantik İdeal olarak sanatçının kendisini ifadesi söz konusudur. Ortada olan piyasanın hâkimiyetine koşulan bir sanattır artık. Kültür Endüstrisi tanımlaması asıl anlamını bu noktada kazanır. Hayat sinema-reklamın uzatılmış biçimi haline gelir.

Yukarda işaret edilen tüketim ve dinsellik arasındaki ilişkide sinemanın dinsel olana alternatif olmaktan bizzat dinsel bir mahiyette inşasına kadar farklı yorum biçimleri geliştirilebilir ve savunulabilir. Sinema, ortaya çıkışının ve yaygınlaşmasının

erken dönemlerinden itibaren dinsel olana alternatif bir tahayyül biçimi olarak da kavranmıştır. Zizek'in Sovyet tecrübesi hakkında Troçki'ye atıfla yaptığı tespitler bu boyutu dikkate almayı gerektirmektedir. Troçki işçi sınıfının kilise, meyhane ve sinema arasında gündelik hayatını inşa ettiğini ve bunlar arasında kilisenin yüzlerce yıla yayılan ve güçlü bir teatrallikle tahayyül dünyasını kavrayan gösteri dünyasının alternatifinin sinema olduğunu savunmaktadır. Sinema, Troçki'ye göre, dinsel tahayyül dünyasına hem bir alternatif sunmakta hem de dini tahayyül biçiminin aşılmasına olanak tanıyacak bir vasat sunmaktadır.

> "Sinema kendisini kilisenin cübbesinden daha değerli elbiselerle örter ve hiyerarşisi türlü türlüdür: Eğlendirir, öğretir ve güçlü bir intiba bırakır. Troçki, sinemanın dine ilişkin her arzuyu ortadan kaldırdığını, meyhane ve kiliseye karşı koymak için en iyi yol olduğunu söyler" (Zizek ve Gunjevic, 2013: 11).

Ayrıca bilimsel keşifler sadece somut teknolojiler olarak değil, insan üretiminin yeni teknikleri olarak da gündelik hayata sızar. Görselliğin temelde insan zihni ve düşüncesi için ifade ettiği anlam ve tarihsel süreçte uygarlıkların temel iletişim ve benlik tasarımları için ifa ettiği kurucu ve merkezi rol piyasa ve pazar eksenli bir analizle şirketlerin emrine nasıl verilir sorusu sadece sistemle alakalı bir soruyu gündeme getirmez aynı zamanda tüketim ekeninde inşa edilen özneliğin tarihsel doğası ile ilgili de bir soruşturmanın gerekliliğine işaret eder. Buna benzer form ve işlevlerle sahneye çıkmış mimari, minyatür vb. unsurlar eklenince duygularla inşa edilen bir tanıdıklık hissi ve kimliklenme sürecinin açık kodlarıyla karşılaşırız. Modern dönemde bu işaret ve semboller varlıklarını devam ettirseler de paralel bir anlam dünyası içinde ortaya çıkan ikonografik somutlaşma biçimleri yeni bir bağlam inşa ederek dini bilincin ve kimliğin anlamlı olduğu ve olabileceği toplumsal bağlamı dönüştürmektedir (Paterson, 2006: 114).

Tüketimin geleneksel dinlerle ilgili olarak ortaya çıkardığı bir diğer durum deneyimin temel biçiminin tüketicilik ekseninde şekillenmesiyle birlikte tüketim dünyasının dinsel bir deneyim olanağı sunması ya da vaat etmesidir. Tüketim toplumu tartışmalarında asıl dikkate alınması gereken kısım burasıdır. Bir dil ve ortak fantezi dünyası olarak tüketim sadece özneyi baskılamaz onun mümkün hale getirir. Haug'un ustalıkla ifade ettiği gibi "Meta estetiği kapitalist toplumdaki en etkili güçlerden

biridir. Geleneksel ideolojik güçleri, dini, eğitimi, sanatı dikkate alır ve onları bir noktaya kadar süzgeçten geçirir. Yeni medya ile bağlantısını da kurarak belki de her gün milyonlarca insanın hayal gücünü belirlemeye çalışır" (Haug, 2008: 99). Meta estetiğinin hayal dünyasını belirleme gücü bu noktada geleneksel dolayısıyla dinin egemen olduğu bir toplumla modern toplum arasındaki temel bir farka işaret etmektedir. İsmet Özel'in İslami bir perspektife dayalı olarak işaret ettiği rüya ile hayal arasındaki farkı (Özel, 1996: 36-37) genelleştirerek belirtecek olursak dinler hayallere değil rüyalara ehemmiyet verirler. Rüya ile hayal arasındaki fark rüyanın öznenin pasif bir biçimde aşkın olanın etkisine açıldığı bir durum olması, hayalin ise öznenin kendi takdir ve tahakkümü altındaki bir dünyayı düşsel düzlemde inşa etmesi arasında ortaya çıkan farkta yatmaktadır. Bir adım daha ileri gidecek olursak genel boyutuyla modern tahayyül dünyası özelde ise tüketim toplumlarında hayalin yokluğu bir hastalık durumu olarak işaret edilirken rüyaların varlığı hastalıkların belirtisi olarak işaret edilir. Referans sistemlerinin içkinleştiği modern toplumlarda rüyalar en büyük darbeyi modernliğin birey boyutunda inşasını ve temellendirilmesini mümkün kılan en önemli isim olan Freud tarafından tinsel hastalıkların semptomu damgası yediğinde aldılar. Bu darbe sadece kurumsal boyutlarda değil aynı zamanda tinsel boyutta da geleneksel ve dinsel dünyadan modern dünyaya geçildiğinin en önemli işaretlerinden biri olarak kabul edilmelidir. Diğer yandan tüketim dünyasında sadece rüyanın hayalle yer değiştirmesi söz konusu değildir hayal de kitleselleşerek fanteziye dönüşmüştür. Haenni'nin Ortadoğu'da İslamcı aktörlerle ilgili yaptığı tespitler tüketim dünyasının modernliğe eklemlenmede merkezi rolüne işaret ettiği gibi ailenin bu eksende yeniden inşasında geçerli olan kodların hülasası olarak da kavranabilir:

> "Bugün dinselin yeniden uyanışının, yükselişinin Müslüman dünyasını derinden etkilediği bir gerçektir… Militan yanını bir kenara atmış veya atmaya çalışan hatipler, yorumcular, "uzmanlar," Batı siyasi modernitesinin kurum ve figürleriyle "barışmış" İslamcı yazarlar, münevverler, manevi ve ahlaki değer savunucuları, İslami TV programı yapımcıları ve sunucuları, İslami medyatikler, sohbet toplantıları hatipleri, İslami eğilimli, kutsala vurgu ve dünyevi şöhret arasında gidip gelen müzik grupları, sanatçılar, şarkıcılar... İslamileşme süreçlerinin bu "bağlantısız gönüllülerinde" dinsele bireysel düzeyde itaatin, geniş kapsamlı bir siyasal projenin önüne geçtiği söylenebilir. Örnek olarak Müslüman kadının iffeti herhangi bir tesettür altında değil, en Avrupai, lüks ve moda kumaşlar altında kendisini ifade edebilmekte, İslami müzik ise, aynı şekilde, o basit ve cihadist melodilerinden kurtulup, new age, pop veya rap

> ritimleri üzerinden hem ticari hem de "manevi" yükselmeyi hedefleyebilmektedir. İslami hayırseverlik dinsel içeriği "boşaltılmış" bir insan severliğe dönüşebilmekte ve "dışa-ötekine açılma" kimlik siyasetine karşı İslami bir karşı koyuş olarak değerlendirilebilmektedir" (Haenni, 2011: 15-17).

Meltem Ahıska'nın müziğin duyguların disipline edilmesindeki kurucu rolüne (Ahıska, 2010: 78) yaptığı atıfla belirtecek olursak gündelik hayat deneyimleri dindar öznenin duyusal ve duygusal tavırlarını ve buna dayalı olarak da benlik algısı ve ahlaki pratiklerini düzenleyen kapitalist iktisadi sistemin merkeziliğinde inşa etmektedir. Değişen duyusal ve duygusal dünyada ailenin değişmemesi aileyi var eden aktörler, toplumsal ve iktisadi koşullardan dolayı imkansızdır. Bu değişimin bir ucunda romantisizm diğer ucunda kapitalizmden kaynaklı bireyselleşme ve rasyonelleşme bu iki ucun arasındaki bağı tesis eden merkezde ise tüketim dünyası bulunmaktadır.

3.7.1. Moda ve Dini Kimlik

> "Bilgi süreci arzu tarafından motive edilir: Gösterinin başlayıp sürmesini sağlayan, benliğin ötekiyle kurduğu ilişki ve arzulanma arzusudur, tanınma arzusu ve benliğe öteki aracılığıyla ayna tutulmasıdır" (Game, 1998: 104).

Moda olgusu kendi içinde hem üretim ve tüketim kalıplarının değişmesi hem de ideolojik/siyasi[58] açılardan geleneksel toplumlardan farklı bir beden ve insan kavrayışının ortaya çıkmasına tekabül etmektedir. "Giyim-toplumu" ve "moda-toplumu" (Marzel ve Stiebel, 2015: 18) ayrımı bu noktada ufuk açıcı bir sosyo-ekonomik ve tarihsel analiz imkânı sunmaktadır. Marzel ve Stiebel batı toplumlarında modanın ortaya çıkışının Rönesans Hümanizminden önce olduğunu hatta onun habercisi olduğunu belirtmektedirler. Hümanizm insani ilgi, değer ve yüceliğin

[58] Marzel ve Stiebel'in de vurguladığı gibi giyim üzerinden milliyeti ifade etmek özellikle "ulusal kıyafet" kavramsallaştırmasında olduğu gibi hem belli bir ulusal kimliği beden üzerinden somutlaştırmak hem de öteki uluslardan farklı olma amacına matuf bir siyasallık içerir (Marzel ve Stiebel, 2015: 22). Ancak günümüzde bu husus modanın evrenselleşmesi ile birlikte kaybolmaktadır. Ulusal kıyafet sadece folklor gösterilerinde, müzelerde veya ulusal bayramlarda gösteri amacıyla kullanılmkatadır. Diğer yandan bu durum folklor modernleşme projeleri/öyküleri açısından paradoksal bir durum arz eder. Tıpkı Türk Tarih Yazımı gibi hem geçmişe dayalı bir üstünlük ve farklılık, hem ana dair bir farklılık ve eşitlik hem de geleceğe dair bir eşitlik ve aynılık fikri temellendirilir. Modernleşme projelerindeki kılık-kıyafet düzenlemeleri bu açıdan eknomik olarak işlevselleştirilmiş bir otantiklik endüstrisi bağlamında hem de milli tarih bağlamında yeniden-değerlendirilir ve sahneye sürülür.

düşünsel ve pratik düzlemlerde öncelendiği bir hareket olarak düşünüldüğünde moda da insan bedenini merkeze alması ve yüceltmesi yönünden Hümanizmin somutlaşmış bir ifadesi olarak anlaşılmalıdır. Moda insanlığın Hümanist perspektiften görselleştirilmesinin bir ifadesi ve yoludur (Marzel ve Stiebel, 2015: 19). Moda toplumunda sürekli bir yenilik ve icat durumu söz konusuyken giyim-toplumunda dengelilik, gelenek ve belli formların sonu gelmez biçimde tekrarı söz konusudur (Marzel ve Stiebel, 2015: 19). Diğer yandan Crane'nin belirttiği gibi özellikle giyimle ilgili moda hem toplumsal statünün hem de cinsiyetin en belirgin göstergelerinden biri olarak statüler ve cinsiyetler arası sembolik sınırların korunmasında, üretilmesinde ve aşılmasında oldukça etkilidir (Crane, 2003: 11). Bu açıdan da geçmiş yüzyıllarda giysi kamusal alanda *ne'liği* gösteren en önemli unsurken, günümüzde moda *kim'liği* gösteren ve inşa eden en önemli olgulardan birini oluşturmaktadır. Modanın kimliği inşa etmesi sadece toplumsal alandaki görünürlülük ile ilgili değildir. Bu aynı zamanda modanın gündemini ve dilini takip etmeyi, öğrenmeyi ve kullanmayı gerektirmektedir. Baudrillard'ın (2007: 123) belirttiği gibi moda aydan aya ve yıldan yıla olan değişimleri takip etmeyi ve bu çerçevedeki her şeyden haberdar olmayı gerektirmektedir. Moda sadece giysiler de değil sohbet konularında, bedensel davranışlarda, düşüncede de sürekli bir yenilenmeyi ve piyasa bağlamında üretilen gerçekliğe uygun biçimde öznenin kendisini üretmesini gerektirmektedir.

> "Moda fotoğrafçılığı andırıyor. Her ikisi de sanat ve sanat-olmayan arasında kalan sınırda kalan liminal biçimlerdir. Her ikisi de endüstriyel olarak üretilir, ancak derinden bireyseldirler. Her ikisi de şimdiki ile geçmiş arasında müphem bir şekilde hazırlanır: moda, anı anlık bir jestle anı dondururken fotoğraf şu anın özünü birleştiriyor. Bedenlerimiz ve kendilerimiz arasındaki bu samimi ilişki yüzünden çoğu nesne ve emtiyadan daha incelikli bir şekilde iletişim kuruyorlar, bundan dolayı giysinin hem 'dilinden' hem de bir 'psikolojisinden' (kavramları oldukça muğlak bir şekilde kullanarak da olsa) bahsedebiliyoruz" (Wilson E., 2003: VII).

Modanın en temel rolü kapitalizmin rasyonel ve öznelliğe yer bırakmayan üretim süreçlerini dinsel bir aura dahilinde görünmez kılarak kişisel bir alan yaratması ve böylece hem kapitalizmi büyülemesi hem de toplumsal çelişkileri görünmez kılmasıdır (Wilson E., 2003: 9). Moda bu çerçevede ideolojik işlevini hem çıkış koşullarında üstlendiği kütlesel üretimin kütlesel tüketimle karşılanması işleviyle hem

de söylemsel olarak "güzellik, başarı ve kent" (Moretti, 1983: 113) olgularını birleştirmesiyle sağlamaktadır. Moda bunu duyguları piyasa ilişkileri çerçevesinde akışkan bir biçimde inşa ettiği estetik alanla özdeşleştirerek gerçekleştirmektedir. Daha önce vurgulandığı gibi tüketim toplumlarında etik estetik bir olgu olarak kavranır ve bireyin merkeze alındığı bir söylem dahilinde duyguculuk olarak kendisine bir yer bulur. Bu durum dinin bireyselleşmesine benzer bir biçimde ahlakın da bireyselleşmesi ve duygusal alana hapsedilmesi süreci olarak Bauman'ın tabiriyle araçsal aklın egemenliği altında bakışı yapısal olarak sahip olduğu ahlaki içerikten arındırarak (**adiaphorization**) hayatın önemli bir bölümünü ahlaki açıdan nötrleştirir (Bauman ve Lyon, 2013: 82; Dawes, 2011: 132). Dolayısıyla dinin etikleştirilmesi, etiğin estetikleştirilmesi, estetiğin bireysel zevk meselesi haline gelmesi ve modalaştırılması, modanın ise sürekli akışkan olan doğası aynı zamanda tüketim toplumundaki bireyin yapılandırılmış duyusal ve duygusal alan içinde bilişsel ve ahlaki sabitlerinin çözünmesi anlamına gelmektedir. Bu durum bir katılık durumu ve dayanak noktası olarak hem kolektif hem de bireysel tarihten kopuşu ve geçmişin nostaljik bir unsur olarak tüketim nesnesi haline gelmesi ile birlikte görecelilik olgusunu hayatın merkezine yerleştirecektir. Görünürlülük ve ölçülebilir olmanın yegâne kriter olduğu bu toplumsal yapı dini bilincin geniş kitleler için ölümü uzun soluklu bir dönemde solması anlamına da gelecektir. Sabitelerin sürekli olarak çözünmesi modernliğin önemli bir karakteristiğidir:

> "Modern ortamlar ve deneyimler coğrafi ve etnik, sınıfsal ve ulusal, dinsel ve ideolojik sınırların ötesine geçer; modernliğin, bu anlamda insanlığı birleştirdiği söylenebilir. Ama, paradoksal bir birliktir bu, bölünmüşlüğün birliğidir: Bizleri sürekli parçalanma ve yenilenmenin, mücadele ve çelişkinin, belirsizlik ve acının girdabına sürükler. Modem olmak, Marx'ın deyişiyle "katı olan her şeyin buharlaşıp gittiği" bir evrenin parçası olmaktır." (Berman, 2001: 27)

Moda ekseninde beden hem estetik bir gösteri alanı hem de kontrol altında tutulması gereken bir sergilenim birimi olarak algılanır. Tesettür algılayışı da bundan bağımsız kalmaz. İlahi buyruk bireysel yaşam tarzı olarak yeniden tanımlanırken bir form olarak kapanma tüketim toplumundaki beden ve moda olgusu ekseninde yeniden tanımlanır. Moda olgusu modern hayatın yansıtıcısı olmanın ötesinde bizzat o hayat haline gelmiştir. Ya da moda kendi dışında var olan bir gerçekliğin; örneğin üretim ve

kar elde etme içgüdüsünün, çarpıtılmış bir yansıması olarak yorumlandığında moda Marksist anlamda yanlış bir bilinç üretim aracıdır. Ancak bunun ötesinde moda bizzat çağdaş insanın bilinci haline gelir dolayısıyla moda ötesi bir hayat ve işleyiş üzerinden modayı gölge bir fenomen olarak değerlendirmek konunun yanlış olmasa bile eksik bir biçimde kavranmasına işaret eder. Moda sadece hâkim olanın gündelik hayata nüfuz etmesini aşması işaret ettiğimiz bu hususta kaynaklanmaktadır. Moda aynı zamanda kendi karşıtını kuran modaya da sebep olur. Moda muhalefetin de aracı haline dönüşür. Tuncay Birkan'ın Simmel'in yazılarının derlendiği "Bireysellik ve Kültür" kitabının girişinde alıntıladığı Goodsiein'in Simmel'le ilgili yorumu ahlakla ilgili işaret edilen değişimle ilgili olarak salt bir geleneğe yabancılaşma durumunun değil aynı zamanda gelenek düşüncesi veya gelenekle kurulan bilişsel ve pratik ilişkinin değişimiyle ilgili bir ima da bulunmaktadır (Simmel, 2009: 21):

> "Simmel moda veya saatle ölçülen zaman gibi gündelik fenomenleri yabancılaşmanın şifreleri olarak değil modem öznelerin belli epistemik ve etik ikilemleri tarihsel olarak yaşadıkları yaşam biçimleri olarak yorumlar. Nitekim Simmel'in kültür fenomenolojisi modernleşmenin… 'Bütünüyle denetim altındaki toplum' tezinin kaderciliğine teslim olmaksızın yorumlar..."

Modanın günümüzde aldığı halin tarihsel açıdan kök biçiminin, en azından modernlik ekseninde yapacağımız analizlerde, Orta çağ Avrupa'sında olduğudur. Modanın modernite içerisindeki öyküsü karşımıza iki yapılı bir sürecin olduğunu göstermektedir. İlki moda doğu batı daha doğrusu batı ile İslam arasındaki mücadeleden beslenen bir toplumsallıkla ortaya çıkmıştır. İkincisi moda modern değerler sisteminin ana aktörü kabul edilen burjuvazinin aristokrasiye karşı mücadelesinin kendisi üzerinden okunabileceği bir semboller ve süreçler yumağıdır. Bunu en açık biçimde, moda konusunda çalışma yapan diğer isimlere de referansla belirten Fred Davis, şunları yazmaktadır:

> "Batı'da modanın ortaya çıkışının, yaklaşık aynı zamanlarda feodal aristokrasinin servet, iktidar ve teşhir üzerindeki dindışı tekeline rakip olarak gelişen kent burjuvazisiyle yakından ilişkili olduğu gibi akla yakın bir açıklamayı benimsemektir. Ortaçağ sonları aynı zamanda da, son Haçlı seferlerinin ardından Doğu'nun kumaş ve mücevher zenginliklerinin Batı'ya akmaya başladığı bir dönemdi… Toplumsal sınıf kimliklerinin kıyafet (ve hayatın diğer maddi nesneleri) yoluyla haset uyandıracak bir şekilde hayata geçirilmesi, birbirini

> izleyen yüzyıllar içinde, kişinin kendisine ait pahalı mallan teşhir etmesinin ötesinde karmaşık simgesel biçimler kazandı (Davis, 1997: 40-41).

Diğer yandan tezin amacı ne bir moda teorisi geliştirmek ne de modanın kökeni ve tarihsel işlevine yoğunlaşmaktır. Tez modanın dinle irtibatlı bir biçimde ne türden bir bilincin inşasına kapı araladığı ile ilgilenmektedir. Ya da başka bir ifadeyle moda üzerinden inşa olunan ve kendisini ifade eden zihniyet dünyası ile. Bu noktada Diana Crane önemli bir perspektif sunmaktadır: giysiler toplumsal kimlikleri empoze etme yetileriyle davranışları "yaratır" ve bireylerin gizil toplumsal kimliklerini ifade etmelerine olanak sağlarlar (Crane, 2003: 12) Crane kitabında tarihsel perspektif içinde hem cinsiyetin moda üzerinden inşası ve ifadesi hem de tüketim toplumunun ortaya çıkış sürecinin demokratikleşme olan ilişkisini de sorunsallaştırmaktadır:

> "Kadın hizmetçiler için, çekici ve moda giysiler giymek, işverenin evinin dışındaki cemiyete katılmanın ve onun bir parçası olduğunu hissetmenin yollarından biridir. Modaya uygun giysiler bu dönemde hizmetçilerin kolaylıkla erişebilecekleri, neredeyse tek popüler kültür biçimidir ve bu kadınlar onları şahsi kimliklerini doğrulamak için olduğu kadar, daha yüksek bir toplumsal statü talebinde bulunmak için de kullanırlar" (Crane, 2003: 85).

Modanın bu siyasi boyutu en açık biçimde başörtüsü tartışmalarında ancak bu kez sınıfsal temeli daha zayıf teo-kültürel bir alanda gözlemlenir. Bu teo-politiklik kamplaşmanın bir tarafı dindarlar diğerleri jenerik anlamıyla dini dışlayanlar değildirler. Modernistler de en az başörtüsü savunucuları kadar dini bir motivasyonla hareket etmektedirler ve bu tartışmayı tüm boyutları ile teo-kültürel bir mücadele haline getirmekteydiler. "Günümüzde İran'da ve Müslüman âleminin başka yerlerinde kadınların giyimi, dinsel Ortodoksluk ile politik sadakat beyanlarının aynlmaz bir parçası kabul edilmektedir" (Davis, 1997: 41). Davis'in İran'la ilgili bu tespiti tersinden bir okumayla Türkiye'de uzun süre devlet katında hala da toplumda Beyaz Türkler olarak betimlenen zümre arasında kıyafetin hem çağdaşlığa hem de Cumhuriyete bağlılığın ortodoksça bir ifadesi olarak algılanmasının dinsel bir aurada gerçekleştiği ile ilgili tespiti desteklediğini belirtmek uygun düşecektir.

Moda, bu çerçevede, sadece dışla ilgili değildir o aynı zamanda davranış ve düşünüş biçimiyle de alakalıdır. Bu durum, Chadwick'in Durkheim sosyolojisinin en

önemli özelliklerinden biri olarak gördüğü düşünüş ve ritüel arasındaki ilişkinin ritüel merkezde olmak üzere neden-sonuç ilişkisindeki tersine çevrimi ile de alakalıdır. İnanç ritüelin sürekliliği sağlamaz, ritüel inancın sürekliliğini temin eder. Chadwick bu noktada Batı dünyasındaki sekülerleşmeyi anlama açısından gündelik hayat ve sıradan insanlar açısından önemli bir tespitte bulunur "On dokuzuncu yüzyılda kiliseye gitme alışkanlığının azalması, kiliseye düşman olunmasından ya da Hıristiyan doktrinlerine inanışın azalmasından değil, insanların yaşayış tarzlarındaki ve dolayısıyla yaşam felsefelerindeki değişimden kaynaklanmıştır" (Chadwick, 2004: 19). Kısaca belirtmek gerekirse hayatın belli simgeler etrafında ve sınırlı bir zaman-mekân bağlamında kurucu ilkelerinin duygusal olarak yeniden hatırlanması ve somutlaştırılması olarak ele alınabilecek olan ritüel entelektüel bir düşünüş sonucu ortaya çıkmaz. Ritüel entelektüel uğraşının mümkün koşullarını tayin ederek onu aşar ve önceler. Bu tersine çevrilme işlemi Aydınlanmanın mirası olarak ele alınması gereken rasyonaliteye aşırı vurgunun aslında kendi içinde ritüelistik bir mahiyete sahip olduğunu imlemektedir. Rasyonaliteye olan aşırı vurgu rasyonalitenin merkezileştirilmesi ritüelinden başka bir şey değildir ve bu boyutuyla da modern hayatın tüm kopuş hikayelerine rağmen modern-öncesi toplumlarla olan benzerliklerini kendi içinde taşımaktadır. Toplum entelektüel bir çabanın sonucunda ortaya çıkmaz o ritüelistik bir form ve mahiyette ortaya çıkar. Bu durumda modern hayatın ritüellerine katılım bizzat modern olma yolundaki bilincin şekillenmesi anlamına gelmektedir. Moda örneğinde ele alacak olursak dini pratik, duygu ve düşünüş tarzlarının moda olgusu etrafında yeniden üretimi ve özelde de dindar öznenin bedeninin modanın hâkimiyet alanında yeniden inşa edilmesi ve teşhirlik bir unsur olarak konumlanışı bu bireyin bilincinin zorunlu koşullarındaki radikal bir dönüşümü de işaret edecektir.

Frederic Monneyron'un tespitiyle görüntülerin gerçeklik yaratma gücü sanıldığından fazladır ve bu durum modanın toplumsal değişimi tetikleyecek tarzda bir güce sahip olduğu anlamına gelmektedir. Monneyron'a göre bedenin görüntüsünde ve tahayyül edilme biçiminde meydana gelen değişim, bu tahayyül edilen bedenin mümkün pratiklerini de dönüştürmektedir (Corrigan, 2008: 6). Bu durum moda ve toplumsal değişim arasında diyalektik bir ilişki öngörmenin gerekliliğine işaret etmektedir. Toplumsal değişim moda ile kendisini ifade ettiği gibi moda da toplumsal

değişimi somutlaştırarak onu görsel ve gerçek hale getirmektedir (Corrigan, 2008: 6). Diğer yandan Featherstone'un altını çizdiği gibi giysiler üzerinden sınıfsal ve statüsel farklar inşa edilmekle kalmamakta bu çerçevede toplumdaki diğer bireylerle kurulan ilişkide tüketim ahlaki yargıları (Featherstone, 2007: 124) da inşa etmekte ve moda da toplumdaki bireyleri ilişkisel düzeyde konumlandıran bir sınıflandırma (a.e.: 20) sistemi sağlamaktadır. Ancak tüketim dünyası içinde moda aynı zamanda sınıfsal farklılıkların izlerinin silinebileceği imkânları da yaratmaktadır. Bu özelikle onun demokratik bir kamusallık yaratmasından daha ziyade farklı toplumsal grupları benzer bir hayal dünyası içinde buluşturması anlamına gelmektedir. Crane'nin (2003: 177-178) tespitiyle:

> "Sınıf modası, ayakkabılar ve elbiseler gibi belirli giyim eşyalarının nasıl kullanılması gerektiğini gösteren sert kurallarla ifade edilmiştir. Bu kuralları cinsel kimlik, kadınlık ve davranışa ilişkin genel kabul görmüş normlara işaret eder. Moda, kadın tutum ve davranışlarına ilişkin toplumsal idealleri ifade etmiştir. Bu tür bir moda anlayışının altında yatan uyumculuğun reddi nedeniyle dışlanma korkusu, kadının doğru davranış biçiminin farkında olmadığını gösterir. Sınıf modasının yerini alan "tüketici" modasında, biçimsel çeşitlilik çok daha fazla, belirli bir dönemde "moda olan" üzerindeki uzlaşım ise çok daha azdır. Tüketici modası toplumsal seçkinlerin beğenilerine yönelmek yerine, toplumun tüm katmanlarındaki toplumsal grupların beğenilerini ve ilgilerini içine alır."

Bu çerçevede İslami kamusal görünürlülüğün en başat simgesel olgusu olan başörtüsü çerçevesinde ve onu aşan bir mahiyette yeni bir kadın kimliği ve buna dayalı olarak erkek kimliğinin yukarıdaki paragrafta atıfta bulunulan çerçevede yeniden inşa edildiğinin altını çizmek gerekmektedir. Başörtüsü "kitlesel tüketimin değer ve normları altında yeniden yorumlanmaktadır" (Haenni, 2011: 41) ve bu çerçevede geleneksel İslami tutumluluk ve dünya hayatına belli bir mesafe alma idealinin modayı ve tüketimi batıya özenme, kültürel yabancılaşma ve israf olarak yorumlayan duruşu da gündelik hayat içinde hem değer kaybetmekte hem de farklı bir tecrübeyle yabancı bir bağlama yeniden-tercüme edilmektedir. Bu tercüme işleminin gündelik hayattaki inşası temel olarak kadın giyim modası üzerinden gerçekleşmektedir. Tesettürün İslami ya da dinsel içeriğinden soyutlanarak modern olmanın önünde engel olmaktan çıkarılması ve kadın özgürlüğünün bir uzantısı olarak inşa edilmesi söz konusudur. Kılıçbay ve Binark'ın konuyla ilgili olarak verdikleri örnek işaret edilen hususu

somutlaştırmaktadır: "İslami giyim firması Satr ürünlerini "Hayallerin tesettürle gerçekleştiği sınırsız bir dünya" sloganıyla pazarlamaktadır" (Kılıçbay ve Binark, 2002: 507). Barbarosoğlu (2002: 115-116) bu sloganda saklı olan dönüşümü tesettürün imaja dönüşerek İslami ilkelerden kopartılması ve dinle modernlik arasında "kararsız kalınmış" bir kimliğin inşası süreci olarak yorumlamaktadır. Diğer yandan tesettürün modalaşmasını temin eden genel moda sektörü yarattığı söylem ve imajlarla geleneksel kadın tiplemesini veya geleneksel yaşama biçimlerini nostalji unsuru olarak görsel bir şov içinde kullanma hariç olmak üzere olumsuzlayarak modern kadın tiplemesini yüceltmektedir. Kadın modern kozmetik ve estetik standartlarda bakımlı, güzel ve şık olmalıdır. Tesettür de modalaştığı ölçüde piyasa tarafından inşa edilen kimliğin/öykünün uzantısı olarak bireyselliğin vurgulandığı (İlyasoğlu, 1994: 27) bir forma kavuşur. Bu durum Fatima Mernissi'nin (akt.: Göle, 2011: 127-128) tesettürün geleneksel dinsel biçimiyle sahip olduğunu belirttiği üç temel özelliğin: görsel açıdan "bakıştan gizlenmek ve saklanmak," mekânsal açıdan ile cinsler arası ayrımı inşa etmek, ahlaki boyutuyla da mahremi korumak, radikal bir biçimde dönüşmesine işaret etmektedir. Bedenin gerek bireyselliği ve kadınsı şıklığı gerekse sınıfsal ayrımı gösteren bir unsur olarak "sözsüz bir kültür biçimi" (Crane, 2003: 303) olan moda dolayımında üretimi sekülerleşerek dönüşen bir dindarlığa işaret etmektedir çünkü "kıyafet sahip olunan dünya görüşünün aynasıdır" (Barbarosoğlu, 2012: 11) ve "bireysel-kimlik anlatılarına bir dış biçim kazandırma" (Giddens, 2014: 87) yoludur. Diğer taraftan Navaro-Yashin bu tür eğilimleri çağdaş Türkiye'de hem laik hem de İslamcı kimliklerin metalaşmasıyla ilişkilendirmektedir. İslamcı aktörler *otantik olanı* ve *gelene*ği temsil iddialarına rağmen toplumsal alanda gerek etik gerekse estetik boyutlarda kapitalizminin etkisi altında kimliklerini inşa etmekte (Navaro-Yashin, 2005: 230-231) ve böylece kapitalizmi kültürel boyutta yeniden üretmektedirler. White (2005: 201) ise bunun ekonominin ve kimliğin içe içe geçtiği bir süreçte İslamcı seçkinciliği ürettiğini savunarak yeni İslamcı kimliğin kendisini inşa ettiği simgelerde içerilen anlamlarla savunduğu değerler arasında çelişkiler olduğunu belirtmektedir.

Tesettür karşı bir moda alanı oluşturmaktan mevcut moda alanına uygunluğa doğru seyreder, ilk aşaması tesettür defileleridir. Diğer yandan giyim üzerinden ifade edilecek imgenin ne olduğu bu noktada daha önemlidir. Tesettür itaati mi özgürlüğümü vurgulayacak ya da bu itaat ve özgürlük hangi semantik dünyaya ait sorunu tesettürün

anlamını en az sergileniş biçimi kadar belirlemektedir. Moda dergileri ve moda gurularını oluşturan dindarlar bu açıdan sadece geleneksel kodlar dahilinde giyimin helal-haram kodlarına uygun olup olmadığı ile değerlendirilemez. Onlar tüketim dünyasının pasif izleyicileri değil oluşturucuları olarak dinin farklı bir bağlamda ve bu sefer tüketime uygun bir biçimde üretilmesini sağlarlar.

1.Dini sembol, 2. Dini nesne, 3.Toplumsal İlişkiler ve Beden

Diğer yandan modadaki değişim tarihsel açıdan sınıfsallıktan tüketici hâkimiyetine doğru evrilirken bu durum aynı zamanda moda dışının da daha önce kullandığımız bir kavram olan **cool capitalism**'in (McGuigan, 2009) de ima ettiği gibi modaya dahil olmasıyla sonuçlanacaktır. Bunun Türkiye'de tamamen farklı bir kulvarda, kültür savaşları ekseninde ve radikal toplumsal değişim taleplerinin gerek eklemlenme gerekse ehlileşmesi ile sonuçlanacak şekilde tesettürün bir moda ikonografisi olarak yeniden üretilmesinde gözlemlenecektir. Reklamlar, sinema ve gelişen yeni teknik ve teknolojik süreçlerle bunun bireyi daha fazla kuşatan yapısı içgüdülerin aklın yerini aldığı bir sonuç üretmektedir. Sorokin'in *hazcı ve faydacı uygarlık* (Sorokin, 1997: 125) olarak tanımladığı toplumsallık türünü ortaya çıkartan bu yapısal bağlamın var oluş koşullarını ve kendilerini sürdürebilmek üzere sahip olduğu mekanizmaları anlamın yolu, moda, reklamlar ve bunların doğrudan güttüğü amaçları dolaylı bir şekilde gerçekleştirmeye seferber edilmiş sanat olgusu üzerine daha fazla çalışma ve araştırma yapmaktan geçmektedir. Tüm bu alanlar toplamda toplumsal tahayyül dünyasını belirleyerek ve inşa ederek aslında bireyin var oluş koşullarını oluşturmaktadır.

Müslümanlar için gelenek peygamberin sünnetinde somutlaşan, takipçileri tarafından korunan ve Müslüman cemaat tarafından nesilden nesile aktarılan eylemler, düşünceler ve duygular repertuarıdır. Bu noktada temel bir soru olarak şu öne çıkmaktadır: dine ait olmayan bir dil üzerinden din ifade edilebilir mi? Bu bağlamda moda kendisine has bir mantığı olan bir dil şeklinde ele alınmalı ve bu bağlamda da dinin modanın diline, modanın ise dinin diline hangi aktörler aracılığı ile nasıl bir sentaks ve semantik çerçevede çevrildiğine dikkat edilmelidir. Dil sadece araç olarak kurgulanacaksa bu tercüme işleminde iki sahanın da kendi özgünlüklerini koruyarak var olacakları savunulabilir. Ancak dil araç olmanın ötesinde ana yatak durumundaysa bu sorunun muhtemel cevaplarının basit bir biçimde ifade edilemeyeceği görülecektir.

Moda ve tüketim dindarlığın sergilenmesinin basit araçlar değildir. Bunlar dinselliği hem performatif olarak hem de görsel olarak mümkün kılan ana unsur seviyesine yükselmiştir.

Bu çerçevede tüketici kültürüne moda sistemini aşırı derecede eleştirmek ve ona karşı direnmeyi konuşmak da dahildir ve bu da *oyunun* bir parçasıdır. Direniş zevkin bir parçası olarak ironik bir mesafelenme yoluyla tüketim kültürüne zaten dahil edilmiştir (Allen ve Anderson, 1994: 70). Tüketici kültürünün eleştirisi, reklamın ve tüketimin altında yatan gerçeği ortaya çıkaran bir analizden kaynaklanamaz. Tüketim kültürünün sahteliği, cephesiyle altta yatan gerçek arasındaki farka yaslanmaz çünkü tüketim kültürünün dış cephesinden başka bir şey yoktur ve herkes bunun ne için olduğunu bilir. Tüketiciler, reklamcılığın gerçek olmadığını ve bu tarzların yüzeysel olduğunu ve aynı ironik dikkatini sosyologların ideoloji eleştirilerine çevirdiğini zaten biliyorlar. Modern sosyal kuramcıların görünenin ardında bir gerçeklik olduğunu varsaymaları altta yatan gerçekliğin reklamdan ya da gösteriden daha farklı olduğunu ümit etmelerinden kaynaklanmaktadır (Ritzer ve Goodman, 2006: 164). Ancak burada asıl sorun bir sosyal kuramcının tüketicilere kendi kültürleri hakkında daha önce bilmediği şeyleri söyleyebileceğidir?

Tüketiciler en temel ayrım olan gerçeklik ve fantezi dünyasının yer değiştirdiğini bilmektedirler ve bunu onlara bir eleştiri olarak yöneltmenin bir anlamı bulunmamaktadır. Bir oyun ve simülasyon dünyasında olmaktan mutlu olmasalar bile veya mutlu olsalar bile tüketim sisteminin kuşatıcı boyutu bu bilgiliyi de içerecek biçimde kendisini tekil bir alternatif olarak sunmaktadır. Modern toplumlarda görünür olmanın yolu ya da varlığını hissetmesinin yolu hatta bir deneyim sahibi olarak yaşadığının farkına varmanın yolu zaman, mekân ve nesneler arasında tüketim dünyasına katılarak mümkün hale getirilmektedir. Tüketim sistemi modern insanın kendisiyle ve hem doğa hem de toplumsallıkla ilgili gerçekliği algılamasına imkân tanıyan ana vekil kurum haline dönüşmüştür.

Elizabeth Wilson, **Adorned in Dreams: Fashion and Modernity** (2003) adlı eserinde Simmel'in de işaret ettiği bir nokta olan Aydınlanmadan miras alınan otonom birey düşüncesinin modern endüstriyel üretim dolayımıyla sahnelenmesinin yarattığı çelişki veya gerilime işaret etmektedir. Moda bu noktada kilit bir öneme sahiptir. Geçici doğası içinde kapitalist üretimin ihtiyaç duyduğu sınırsız üretim ve tüketim

döngüsünün bireylerin kendi özgünlüklerini hissedecekleri biçimde kurgulanması modanın temel özelliğidir. Sadece mekân değil, zaman ve düşünce de moda dolayımıyla yaşanır. Toplumsal hayatın temel çelişkilerinden biri bu noktada ortaya çıkmaktadır. Bir çelişik talepleri aynı anda bünyesinde taşıyan bir şizofreni (Sennett, 2009) hali olarak kapitalizmin, modern *bilinç kurucular* (bilginin zaman ve mekân koordinatında inşa edilmesi rolünü üstlenen aktörlerin) vasıtasıyla, hem bireyselliği yüceltmesi hem de tek tipleşmeyi dayatması söz konusudur. Alev Alatlı'nın belirttiği gibi:

> "İnsanın insana egemen olduğundan beri ilk kez, karşısında özgürlüğün bile işe yaramadığı bir egemenlik sistemi oturttular. Tersine, sistem bütün kozlarını özgürlük üzerine oynuyor. En büyük buluşu da bu zaten. Her türlü eleştiri yararına oluyor. Her türlü yergi, yılış yılış hoş görüsünün yarattığı yanılsamayı güçlendiriyor. Size kibarca boyun eğdiriyor. Herşey serbest. İtaatsizlik bile bir itaat biçimi haline geldi" (Alatlı, 2007: 314).

SONUÇ

Dinin gerek bilişsel gerekse etik ve estetik boyutlarda tüketim sistemi içinde bir yeri bulunmamaktadır. Tüketim bir sistem olarak Ritzer'in belirttiği gibi rasyonelleştirilmiş süreçler içinde denetimin, öngörülebilirliğin, verimliliğin esas olduğu matematikleştirilmiş ve mekaniklemiş bir iktisadi düzene tekabül etmektedir. Ancak tüketim sisteminin gündelik hayatın temel gerçekliğini inşa ettiği tüketim toplumunda ve tüketim toplumunun ürettiği öznelerin inşa ettiği tüketim dünyasında din de önemli bir faktör olarak yer almaktadır. Tüketim toplumu ve dünyasında din iki açıdan önemlidir. İlki aşkınlık tahayyülü sağlaması noktasında istihdam edilen bir dil ve tahayyül dünyası olarak din tüketim sisteminin kendisini büyülemesinin yollarından birini sağlamaktadır. İkinci olarak da klasik sekülerleşme teorisinde öngörüldüğünün aksine geleneksel dinlerin şekil ve içerik değiştirerek de olsa gerek kurumsal gerekse aktörler açısından varlığını devam ettirmesine bağlı olarak dinin metalaşarak bir tüketim nesnesi haline gelmesi söz konusudur.

Dinin metalaşması tüketim toplumu ve dünyasında dinin taşıyıcısı olan öznelerin toplumsallaşma biçimlerinin tüketim sisteminin ürettiği toplumsallık ve dünyada gerçekleşen dindar öznenin metalaşmasının doğal ardılıdır. Dolayısıyla, klasik sekülerleşme teorisinin ve modern toplumların temel pradigması olarak sekülerleşme söyleminin temel çerçevesini oluşturan rasyonelleşme ve büyüden arındırılmış dünya imgesi tüketim toplumu ve dünyasının mahiyetini kavramada yetersiz olduğu gibi geleneksel dinlerin ve yeni dini hareketlerin varlığı da bu teorik çerçevede anlaşılamaz. Sekülerleşme salt biçimde rasyonellik ekseninde anlaşılamaz. Sekülerleşme yeni irrasyonellikler ve rasyonel ötesiliklerin inşa ettiği bir süreçtir. Dolayısıyla, hem çoğul rasyonelliklere hem de çoğul irrasyonelliklere ve rasyonel ötesiliklere dikkat çekmek gerekmektedir. Bu boyutuyla da her ne kadar kapitalist piyasa işleyişinin ve bilimsel-teknolojik dünyanın alamet-i farikası rasyonellik ise de gerek bu alanlarda yer alan öznelerin söz konusu pratiklerle ilişki kurma biçimleri gerekse de gündelik hayatın işleyişi noktasında rasyonelleşme tek başına yeterli bir açıklama imkânı sunmamaktadır. Tüketim bu doğrultuda yeni irrasyonellikler ve rasyonel ötesilikler icat etmektedir.

Tüketim sistemi bir "nesneler sistemidir" ancak onun kurduğu toplumsallık sembolik ve sınıfsal yapısıyla nesnelerin ya da ürünlerin "metalaştığı" ve bu açıdan da zihinsel, duygusal ve bedensel pratiklerin kendisi aracılığıyla inşa edilip sürdürüldüğü bir habitus ve sağduduysallaştırılmış bir iktidar içinde "biyo-politik" bir mahiyet arz etmektedir. Tüketim bu açıdan da salt metaryalist-biyolojik bir süreç değildir o toplumsal yapının bilişsel, etik ve estetik boyutlarının kendisi aracılığıyla izlenebileceği "sembolik dışsal gerçekliği" oluşturmaktadır. Diğer yandan ,siyasal, kültürel ve iktisadi moderleşme biçimleri arasında dünyaya en çok yayılan modernlik biçimi tüketim pratikleri doğrultusunda kültürel ve iktisadi modernliktir. Bu modernlik biçimleri siyasi modernliği de dönüştürecek türden bir etki gösterdiği gibi dini muhalefet, tahayyül, tasavvur dünyalarını da dönüştürücü etkiye sahiptir. Tüketim toplumu dinlerin bir zamanlar sahip olduğu hegemonik bir role sahiptirler ancak tarihte hiçbir dinin sahip olmadığı bir olanak olarak küre sathında ortak bir kamusallık ve dil inşa etmişlerdir. Bu küresel kültürün menşei dünyanın CocaColalaşması, Disneylandlaşma, MacDonaldlaşma biçiminde ifade edilen üretim ve tüketim pratikleri ile kapitalizmin merkezde olduğu Amerikan Tarzı Yaşam biçimidir.

Tüketim dünyası kültürel alanı ve gündelik hayatı kurdukça din bu alanlardan çekilerek daha soyut ve bireysel bir alana çekilir. Bunun göstergelerinden biri dinin tüketimi olumlayan özelliklerinin yeniden hatırlanması, geleneksel dünyada genel kabul gören duygu ve yaşam biçimlerinin dönüşümü ve gözden düşmesidir. Örneğin, İslam'ın eyleme yönelik ahkam-ı hamse olarak adlandırılan helal, haram, mendup, mekruh, müstehap olarak kavramsallaştırılan 5'li kategorisinin kültür bağımsız bir bağlamda tüketiciliğe izin verecek bir biçimde yeniden yorumlanması söz konusudur. Dini yaşantıda geleneksel mirasın paranteze alındığı ve geride bırakıldığı dolayısıyla ve örneğin MacDonalds'da yemek yemenin sadece helal-haram ekseninde tartışıldığı bir dinsellik biçimi ortaya çıkmaktadır. Ancak gelenek sadece kişisel tavırlarla ve pratiklerle varlığını devam ettiremez. Modernlik geleneğin kurumsal altyapısının ve taşıyıcı aktörlerinin varlık alanlarını ve meşruiyetlerini tahrip etmiştir. Gelenek soyut bir olgu olarak ya da söylemsel bir alan olarak kavranmamalıdır. Gelenek iktisadi, siyasal ve kültürel alanın birlikte inşa ettiği ve bu üç alanın da bir birilerini beslediği bir olgu olarak kavranmalıdır. Bu açıdan baktığımızda modernlik öncesi dönemin geleneği iktisadi alanda geçmişin otoritesi ve tekrarı üzerine dayalı olan lonca sistemi

ve aile merkezli üretimle birlikte, siyasal alanda dini dilin egemenliği ve kültürel alanda iktisadi ve siyasi alanlara uygun olarak kanaatin ve hayatın ölçülemez boyutlarının merkezde olduğu bir gerçekliğe tekabül eder. Modernlik hayatı gerek bilimsel dünya görüşü gerek kapitalizm gerekse siyasal alanın yeniden tanzimiyle birlikte çeşitli enstrümanlar, pratikler ve zihniyet kalıpları ile ölçülebilir hale getirirken geçmişin tekrarı ve otoritesine dayalı geleneği geride bırakmıştır. Geleneksel dinin kadim olana vurgusu düşünüldüğünde iktisadi, siyasal ve kültürel alanda görülen değişimlerin temelinde ilerleme düşüncesi dolayısıyla geleceğe yönelen bakışın geçmişe dönük bakışa galebe çalması olduğu görülecektir. Bu dini açıdan kurumsal yapıların değişmesi ve taşıyıcı aktörlerin yitirilmesi anlamına da gelmektedir. Metaforik bir biçimde belirtecek olursak; gelenek, *babanın çırağa dönüşmesiyle yitirilir ve* modernliğin *Nova Etkisi* ya da miti toplumun kendini üretme ve sürdürme koşullarının değişmesinden dolayı sağduyusallaşarak dini ancak gelenekten ve modern öncesi biçimiyle aşkınlıktan soyutlanmış biçimiyle kamusal alana dahil olmaya zorlar. Modernliğin erken döneminde geleneği paranteze alma amacına matuf bir biçimde kutsallık dinin yerine geçerken tüketim toplumunda ve dünyasında geleneğin sürekliliğini sağlayan pratiklerin ve hafızanın yerine bunları taklit eden ancak tarihsel ve eleştirel bağlamından kopartılmış ritüeller ve piyasalaşan hafıza olan nostalji geçer.

Söz konusu sürecin bir diğer özelliği bireysel tericihin temel postulat olarak merkezi sahneyi işgal etmesidir. Bu durum, Hannah Arendt'in geleneksel ve modern siyasallık ve öznellik durumları arasındaki farkı betimlemek için kullandığı, sırasıyla, *pozitif özgürlük* ve *negatif özgürlük* kavramlarının tüketim kültürü ve dünyasında farklı bir biçimde anlaşılmasını gerektirmektedir. Tüketim dünyası bir yandan bireyselliğin kendisi aracılığıyla inşa ve ifade edildiği bir dünyayken bir yandan da ürettiği ritüelistik bilgi ve pratiklerle küresel bir *pozitif özgürlük* durumu yaratmaktadır. Dini hayatla ilgili olarak geçerli olan durum ise *negatif özgürlük* olarak tasvir edilmesi gereken bir pratik düzlemdir. Daha açık bir ifadeyle tüketim dünyasına dahil olmak insan olmanın temel şartıyken, dini alanla ilgili geleneksel dönemlerdeki katılım zorunluluğu ortadan kalkarak bireyin tercihine bırakılmıştır. Hakim dindarlık biçimleri, bu bağlamda, tüketim dünyasında geçerli olan herhangi bir hayat tarzını seçmekle ya da satın almakla ilgili bireysel bir tercih olarak ortaya çıkmakta ve dinin geleneksel dönemlerdeki verili olma durumunu yitirdiğinin kanıtına dönüşmektedir.

Tüketim toplumu kitle kültürü ve kültür endüstrisi kavramsallaştırmalarında kabul edildiği biçimiyle salt biçimde baskıcı karakterle tasvir edilemez. Bu dünya özellikle yarattığı küresel iletişim ağları sayesinde yeni kamusallıkları mümkün kılarak *negatif özgürlüğün* aşılması noktasında kısıtlı da olsa bir imkan taşımaktadır. Ancak ve diğer yandan bu imkan Aydınlanmacı modern siyasi düşünce ve düzen açısından olduğu kadar geleneksel dinler için de kurumsal, doktrinel, pratik ve ahlaki düzlemlemlerde ciddi bir dönüşüme ve tehdite işaret etmektedir. Merkezinde tüketici bireyin olduğu bu yeni düzen dinlerin doktrinel ve ahlaki boyutlarından ziyade estetik boyutlarının daha fazla gündeme geldiği bir kamusallaşma imkânı sunduğu kadar yeni dinsel hareketler ve maneviyatçılık formunda asli özelliklerini kaybederek tüketim dünyasında yeniden ve seküler bir çerçevede konumlandırılmaları tehlikesini ihtiva etmektedir.

İnancın değişen koşulları, tüketimin sınıfsal farklılığı ifade etmeyi ve alttakiler için aşmayı (örneğin, marka taklidi ve sahteciliği aracılığıyla) ifade etmesi onun gündelik hayattaki temel gerçeklik haline gelmesi anlamına gelir. Bu çerçevede, dinin sağladığı dil temel anlam çerçevesini sunmaktan uzaklaşır çünkü etik ve estetik alan onun denetiminden çıkar: inancın değişen koşulları çoğullaşan anlam çerçeveleri ile birlikte kamusal alanda dinin ya rasyonel prosedürlerle bilişsel bir kategori olarak varlık bulması ya da liberal iktisadi ideolojini ve onun tarihsel mirasını üstlenen neo-liberal iktisadi düzenin kutsalı olan bireysel tercih ekseninde temellenmesini sağlar. Din cemaat merkezlilikten dolayısıyla öyküsel bütünlüğünden kopartılarak soyut bir seviyede zamansız-mekânsız bireysel deneyimin uzantısı olarak inşa edilir.

Tüketim sistemi tarafından inşa edilen küre sathına yayılmış bir tüketim dünyası ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Berger ve Taylor gibi önemli sosyal teoricilerin savunduğu biçimiyle toplumun kuşatan anlam dünyalarının çoğullaşmasından ziyade tüketim dünyasına dahil olmanın farklı yollarının imkân dahiline girdiği ancak tüketimin geçmişte dinin veya dinlerin üstlendiği üst çerçeve olma fonksiyonunu ifa ettiği belirtilmelidir. Din rasyonelleşme ve deneyselciliğin artan hâkimiyeti altında yeniden tanımlanırken duygusal alan değerden düşürülerek salt bir psikolojik olguya indirgenmiştir. Diğer yandan burada günümüzdeki tüketim toplumlarında duygusal alan tüketicilik ekseninde yapılandırılmıştır. Bu husus ailenin ve bedenin değişen anlamında görülebilir. Tüketicilik tek geçerli kutsallık biçimi ve modeli olarak geri

kalan tüm kutsalları ya yerinden etmekte ya da kendi merkezinde yeniden inşa etmektedir. Bu durum tüketicinin tüketimi gündelik hayatında bir baskı unsuru olarak değil bir hürleşme deneyimi olarak içselleştirmesinden kaynaklanmaktadır.

Tüketim toplumundaki en önemli sorunlardan biri kapitalizmin doğayla kurduğu ilişki biçimidir. Doğa modern mülkiyet kavrayışı merkezinde algılanır. Bu yapısal sorunun yanında geleneksel dini anlayışın nimet ve rızık anlayışı meta fetişizmin hâkimiyeti altında taşınır ve nesneleşen tüketim araçları insanın kendisini ve bu ürünlerin üreticilerini yüceltmesine dönüşür. Doğa aşkın/ayet/gösterge anlamını kaybeder ve Taylor'un altını çizdiği gibi referans çerçevesinin içkinleşmesine paralel bir biçimde doğa emanet olmaktan çıkarak rekabet edilmesi, tahakküm altına alınması gereken bir düşmana dönüşür. Doğayla kurulan bu ilişkinin doğal ardılı insanlar arasında da bu ilişkinin benzerinin tesis edilmesidir. İnsanlar arası ilişkinin temel işleyişi rekabet ve kıskançlık çerçevesinde inşa edilerek geleneksel dini erdemlerin pratik düzlemde varlıkları imkansız hale getirilmektedir. Diğer yandan ve aynı şekilde zaman ve mekân piyasa ekseninde yeniden üretilip kapitalist mübadele süreçlerinde ranta dönüşerek akışkan modernliğin hâkimiyeti altında yurt/ev olmaktan çıkar. Tüketim toplumunun akışkan karakteri süreklilik duygusunun zamansız ve mekânsız bir deneyim miti etrafında kurulmasına sebep olmaktadır. Deneyimin bilişsel, duygusal ve niyetlilik boyutları tüketim dünyasında inşa edilmektedir. Dinlerin yeryüzünde göçebe olma talebi orijinal biçimiyle dünyevi hazzın ötelenmesi olarak öte-dünyacı çileciliği dünyevi çilecilik formunda ancak nihayetinde hem dünyayla hem de toplumsal alanla kurulan ilişki boyutunda bireyin çıkarını merkeze alan talancı-göçebelik biçiminde ortaya çıkar.

Rasyonelleşmenin bilişsel boyutunda bilimsel düşünce, etik boyutunda kapitalizm ekseninde bilimin de tahakkümü altına girdiği bireycilik, narsisizm/başarı kültü, estetik alanda ise dışavurumculuk ve hümanizmin radikal biçimi olan ben merkezlilik devrededir. Tüketim toplumunun temel karakteristiği paradoksal bir var oluş biçimini inşa etmesinde yatmaktadır. Gözün, görünmenin ve görmenin merkezde olduğu tüketim dünyasında narsisizm temel var oluş biçimi haline gelirken diğer yandan özne kitleye dahil olmak durumunda kalır. Narsisizm benliğe gömülmeyi talep ederken din beni aşmayı talep etmektedir. Diğer yandan dinin kitleselleşmeye karşı bireysel ahlaki sorumluluğu esas alan karşıt duruşu da bu toplumsal yapıda

çözünmektedir. Benzer bir biçimde insanlar arası ilişkinin bilimsel-teknolojik sistemin kapitalizmle olan evliliğinde doğan bir biçimde rasyonelleşmesi esasında insanın ve insanlar arası ilişkilerin ölçülebilir hale gelmesi ve getirilmesi sonucunu doğurmaktadır. Bunun toplumsal alandaki somut biçimi bir ölçme aracı olarak paranın hâkimiyetidir. Dolayısıyla gerek dünyayla gerekse insanlarla ilişkinin temel ve sembolik biçimi olarak rasyonelleşmenin en temel kurucusu ve göstergesi haline gelerek dinin gerilemesini sağlayan sembolik göstergelerden biri haline gelmektedir.

Din, rasyonelleşme süreciyle birlikte Batıda 19. yüzyılda kamusal alandan çekilerek duygusal alana ve özellikle de kadın dünyasına hapsolarak kadınsı ilke şeklinde yeniden konumlandırılmıştır. 1945 sonrası süreçte hakimiyetini gittikçe arttıran tüketim toplumu ve dünyasında kadın bedeninin hedonist bir çerçevede arzu nesnesine dönüştürülmesi ve doğum kontrol yöntemlerin gelişmesiyle birlikte onları dinin taşıyıcısı olmaktan çıkarmıştır. Tüketim toplumu bu açıdan dinin taşıyıcısı olan kadına ve modern dünyada kadının merkezde olduğu aileye son darbe şeklinde de algılanabilir. Bireyselleşmesi dinin geri çekilmesi değil dinin bireyin hayat tarzı ekseninde inşa edilmesidir. Tüketim bir sistem olarak gündelik gerçeklik içinde kendisini din karşıtı ya da dışı bir biçimde sunmaz. Tüketim doğallaştırılarak din ötesi alana taşınır. Bu ahlakın kapitalist işleyişte yaşadığı dönüşüme benzer bir dönüşümdür. Modern toplumlarda bireysel ahlaki sorumluluk bürokratik kurumlara terk edilerek yaşam, büyük ölçüde, ahlakilikten arındırırken diğer yandan gündelik hayatın estetize edilmesi yoluyla daraltılmış da olsa bireye dayalı yeni bir ahlaki kod inşası söz konusudur. Bu durum gündelik hayatta ahlaktan ziyade estetiğin dolayısıyla bireysel beğenin merkezde olduğu tüketicilik formunda ortaya çıkan bir dönüşüm olarak yaşanmaktadır. Bu dönüşümün merkezinde estetik var oluş tarzının dini ve etik var oluş tarzlarını denetimi altına alması bulunmaktadır. Estetiğin temel eksenini ise tüketim sisteminin istihdam ettiği uzmanlar inşa etmekte ve toplumsallaştırmaktadır. Dolayısıyla geleneksel ve felsefi estetik kavrayıştan ziyade kapitalist işleyiş merkezinde piyasalaşan ve metalaşan bir estetik yaşantı söz konusudur. Bu durum insanın gelişim evresinde çevresiyle kurduğu ilişki biçiminin ilk elde duyusal ve duygusal olduğu düşünüldüğünde dini yaşantı noktasında meydan okuyucu bir durum arz etmektedir. Dolayısıyla, tüketim salt biçimde materyalist ya da duyusal dürtülere indirgenemez tüketim dünyası bunları kuşatan ancak aşan bir biçimde arzu ve tahayyül

dünyası ile iç içe geçmiş ve nesneler sistemini kuşatan bir hale etrafında inşa edilmiş deneyimin kutsallığıyla mümkün hale gelmektedir.

Bireyin merkeziliği birey söyleminin dolayısıyla bireyle ilgili toplumsal tahayyülün merkeziliğidir. Dolayısıyla bireyin kolektif olarak söylemsel ve pratik düzlemde siyasal, kültürel ve iktisadi olarak üretilmesidir. Örneğin, batıda sosyalizmin alternatif bir teodise kurması dinin özellikle işçi sınıfı arasında etkisini yitirmesi ile sonuçlandı. Din bu süreçte "zorunlu olarak daha az doğru olmasa bile yaşanan hayatla daha az ilgili" bir olgu haline geldi. Sekülerleşme bu açılardan hem tarihseldir hem de din dışı ve dine rakip söylem ve pratikleri mümkün kılan kurumsal ve zihinsel imkânların toplumsal açıdan ufukta belirmesi ile mümkün hale gelir. Bu açıdan da dinlerin altın çağı geniş toplumsal kesimlerin ideal anlamda dindar oldukları bir dönemden ziyade dinin anlamı mümkün kılan aşkın çerçeveyi inşa ettiği çağdır.

Dini pratikler ve semboller tarihsel ve teolojik bağlarından yalıtılarak tüketim dünyasında metalara dönüşür. Burada *soysuzlaştırma,* geleneğe ait kavram, sembol ve değerlerin bağlamlarından kopartılarak hegemonik kültürel alanda sistemi bireyler arası ilişkilerde meşrulaştıracak bir biçimde yeniden kurma anlamında kullanılmaktadır. Tüketim dünyası tüketim ritüel ve pratiklerinin toplumsal var oluş açısından zorunlu ve ahlaki bir boyut kazanmasının sağlanmasıyla ortaya çıkmaktadır. Burada ahlakilik salt biçimde soyut ahlaki kurallara uyma olarak değil belli bir toplumsallıkta o toplumsallığın devamını sağlayacak pratiklerin özne tarafından toplumun geri kalanlarına performatif bir biçimde gösterilmesi olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla ahlaki olan ile olmayan arasındaki fark aynı zamanda cari toplumun varlığını koruma ve sürdürmeye katkı noktasında belli tutum ve pratiklerin olumlu veya olumsuz etkisi çerçevesinde değerlendirilmektedir. Geleneksel dinlerin gerek benliğin sunumunda gerekse hazzın merkeziliğindeki tüketim dünyasına yönelik *mesafeli tavırları* onları benliğin gerek görsel gerek dilsel gerekse pratik sunumunda aşılması veya yeniden-üretilmeleri gereken olgular olarak konumlandırılmasına sebep olmaktadır. Tüketim toplumunda örnek ve öykünülmesi gereken özne belli bir hayat tarzına sahip ve dışavurumcu tanrısal bir öznedir. Geleneksel dini yapılardaki özne ise dışavurumcu ve duygucu ahlakiliğin karşısında Tanrı ve gelenek merkezde olmak üzere iki büyük otoriteye itaati esas alan bir karakterle tasvir edilebilir. Dolayısıyla, bu iki karakter arasında hem ciddi bir uyumsuzluk söz konusudur hem de tüketimin

günümüz toplumlarındaki öznelliği üretmedeki merkeziliği geleneksel dinler için uygun olmayan bir habitus inşa etmektedir.

Tıp ve güzellik endüstrisi bedenin mülkleştirilmesi ve haz makinesi kılınması noktasında sadece modernliği dolayısıyla sekülerliği mümkün kılan teknik aparatlar olmaktan çıkarak tüketim dünyasının esasını teşkil eden acıdan kaçınma, bedenin kutsallığının dönüşümü ve ölümün gizlenmesini temin ederler. Bedensel deneyimin kutsallığının tarihsel selefi burjuvazinin kilisenin hegemonyasını kırma ve kapitalizmi kurma sürecinde bedenin sırasıyla kendi içinde dokunulmaz ilan edilerek bireyselleştirilmesi ve sonrasında mülkiyet sorunu olarak inşa edilmesidir. Bedenin dokunulmazlığı özünde onun bireyin mülkü olmasından kaynaklandığı gibi tüketim toplumlarında da bedensel deneyimin merkeziliği tüketicinin seçim hakkının kutsallığından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, geleneksel toplumlardan modern toplumlara geçiş süreci kutsalın alanının, kapsamının ve anlamının değişmesi sürecidir. Bu açıdan da tüketim toplumları kutsalın dışlandığı toplumlar olmaktan ziyade yeninden üretildiği toplumlardır.

Krediler ve faiz denkleminde tüketim sadece nesneler arası bir sistem olarak değil kurumsal bir altyapı olarak da dini ideal ve pratikleri imkânsızlaştıracak bir dünya inşa ederler. Tüketim dünyasında sadece makro iktisadi sistemler değil aynı zamanda gündelik hayat da banka ve faiz aracılığıyla inşa edilmektedir. Benzer bir biçimde sigorta ve moda dünyayla kurulan ilişkinin iki önemli sembolik göstereni olarak sırasıyla Tanrı'ya olan güvenin yerini finansal sisteme olan güvenin, Tanrı'nın bakışının ve denetiminin yerinin moda uzmanlarının ve tüketim toplumun bakışının almasını ifade etmektedir. Geleneğin denetiminden ve geleneksel toplumların gerek maddi gerekse tinsel olarak kendilerini sürdürmelerinin kapitalizm tarafından imkânsız hale getirilmesinden dolayı toplumsal süreçler ve yapılar doğrudan doğruya tüketim çerçevesinde gerçekleşmektedir. Dinlerin müntesiplerinin öznelleşme ve toplumsallaşma süreçlerini tayin eden yapısal koşullar değiştiğinde bu dinlerin o tarihsel dönemdeki teolojik anlayış ve pratik var oluş biçimlerini de etkileyecektir. Bunu "katılıkların buharlaşması" metaforunu kullanarak ifade edecek olursak buharlaşan katılıklar gökyüzünde sıvılaşıp tekrar yeryüzüne inmekte ve yeryüzünde indikleri, modern zamanlarda çok hızlı biçimde değişen, zeminin şeklini almaktadırlar. Bu noktada geleneksel dinlerin teoloji ve söylem noktasında varlıklarını aynıyla

devam ettirdikleri biçiminde bir eleştiri gelebilir. Ancak bu durum dinlerin yaşanan hayat içindeki pratik teolojilerini ve söylemlerini dikkate almayan bir itirazdır. Aynı şekilde bu itiraz geniş toplumsal alanlarda dinin anlaşılması ve yaşanması noktasında ortaya çıkan çeşitli derecelerdeki ilişkisel değişimleri de dikkate almamaktadır. Örneğin, bilgi tüketim toplumlarında enformasyona dönüşerek tüketime sunulurken bu husus geleneksel dini otoritenin temsilcisi olan kurumların ve aktörlerin verili olan geleneksel toplumsal tekellerinin sarsılması anlamına gelecektir. Tüketim toplumu bu açıdan post-seküler dünyanın temel karakteristiğini yansıtmakta ve dini alanda rekabet halindeki aktörleri çoğaltarak dini görecelilige kapı aralamaktadır. Rasyonel seçim teorisi bu bağlamda dini arz ve toplumsal talep ile sekülerleşme arasında kurduğu ilişki dolayısıyla kısmen isabetlidir. Ancak bu teori dini duyusal ve duygusal dolayısıyla psikolojik bir unsur olarak kavrarken modernliği temelde rasyonel bir süreç olarak kavramakta hatalıdır. Din belli ölçülerde inanç meselesi olduğu gibi modernlik de belli ölçülerde inançla ilgili bir durumdur. Moderniteye yönelik inancı inşa eden en temel kurumsal yapı tüketim eksenli sistemdir.

Dinin ve geleneğin en önemli boyutlarından biri geçmişe dönük toplumsal bakış ve nesilden nesile aktarılan hatırlama ve hafızadır. Modernlik, bu çerçevede, neyin hatırlanması gerektiğini tayin ettiği gibi neyin unutulması gerektiğini de tayin ederek sekülerleşmeyi imkan dahiline sokmaktadır. Modern siyasal, kültürel ve iktisadi sistem kendisinden öncesini ve kendisine alternatif olanı hem belli bir biçimde hatırlatan hem de belli bir biçimde unutturan bir işleyişe sahiptir. Tüketim sistemi dahilinde bu husus nostalji üretimi ve pazarlanması biçimini alarak dinin metalaşmasının farklı bir boyutunu oluşturmaktadır.

Modernlik ve din arasındaki ilişki 19. ve erken 20. yüzyılın aksine siyasi ya da makro iktisadi alanlardan dolayısıyla vatandaşlık veya üretim süreçlerinden ziyade gündelik hayat ve tüketim sistemi ekseninde tüketicilik üzerinden şekillenmektedir. Geleneksel toplumlarda hayatın temel alanları din tarafından kuşatılmanın ötesinde dinsel bir meta çerçeve dâhilinde inşa edilmiş bir haldeydi. Dolayısıyla, modernlik, din tarafından inşa edilmiş bu alanların dinsel aurasından yalıtılmasa bile geleneksel dini kurumların etkisi ve denetimi altından çıkarılması ve farklı bir meta çerçeve dahilinde tekrar inşa edilmesi sürecidir. Bu alanlar özleri itibarıyla farklı bir kutsallık halesi ve dokunulmazlıkla donatılmaları itibarıyla dinsel bir aura ya da haleye sahiptir

ancak geleneksel anlamda kurumsallaşmış, doktrinel ve hegemonik bir dinin kontrolü dışına çıkmışlardır. Bilgi, etik, estetik ve gündelik hayat alanları geleneksel dini alanın dışına çıkartılarak seküler bir doğrultuda yeniden inşa edilmişlerdir. Günümüzde bu dört alanın temel işleyiş biçimi ve ortaya çıkardığı öznenin nihai inşası tüketim sisteminin mümkün kıldığı tüketim toplumu ve dünyası tarafından sağlanmaktadır. Sekülerleşme bu açıdan sadece modern anlamıyla rasyonelleşme olarak değil yeni irrasyonellikler ve rasyonel ötesilikler inşası anlamına gelmektedir. Aynı şekilde sekülerleşme geleneksel dinlerin ölümüne değil piyasa ihtiyaçları doğrultusunda yeniden inşa edilmeleri sürecine işaret etmektedir. Bu yeniden inşa süreci doktrinel olmaktan daha çok dindar öznelerin dünyayla ilişki kurma biçimlerinin tüketim aracılığı ve merkeziliğinde gerçekleşmesinden kaynaklanmaktadır. Sekülerleşme bu açıdan tüketim dünyası, toplumu ve sistemi içerisinde öznelliği inşa edilen dindar aktörleri ve bu bağlamda inancın değişen estetik, etik ve bilişsel koşulları kavranmadan doğru bir çerçevede tartışılamaz.

KAYNAKÇA

Adorno, T. W., Horkheimer, M.:	2010	**Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar** (N. Ülner, & E. Ö. Karadoğan, Çev.), İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
Ahıska, M.:	2010	**Occidentalism in Turkey: Questions of Modernity and National Identity in Turkish Radio Broadcasting**, London: Tauris Academic Studies.
Ahmad, F.:	2007	**Bir Kimlik Peşinde Türkiye** (S. C. Karadeli, Çev.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
Akal, C. B.:	2005	"Bir Devlet Kuramına Giriş", C. B. Akal içinde, **Devlet Kuramı,** Ankara: Dost Kitabevi, 13-30.
Akşit, B., Şentürk, R., Küçükkural, Ö., Kurtuluş, C.:	2012	**Türkiye'de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri,** İstanbul: İletişim Yayınları.
Alexander, J. C.	1989	**Structure and Meaning: Relinking Classical Sociology,** New York: Columbia University Press**.**
Alatlı, A.:	2007	**Schrödinger'in Kedisi I: Kâbus,** İstanbul, Everest Yayınları.
Albritton, R.:	2009	**Let Them Eat Junk: How Capitalism Creates Hunger and Obesity,** London: Pluto Press.
Allen, D. E., Anderson, P. F.:	1994	"Consumption and Social Stratification: Bourdieu's Distinction", **Advances in Consumer Research,** 21, 70-74.

Alles, G. D.: 2009 "Religious Economies and Rational Choice: On Rodney Stark and Roger Finke, Acts of Faith (2000)", M. Stausberg in, **Contemporary Theories of Religion: A Critical Companion,** London and New York: Routledge, 83-98.

AlSayyad, N.: 2004 **The End of Tradition?** London: Routledge.

Alwin, D. F.: 2004 "Parenting Practices", J. L. Scott, J. Treas, & M. Rich in, **The Blackwell Companion to the Sociology of Families,** Malden: Blackwell Publishing, 142-157.

Amman M. T.: 2010 "Türkiye'de Ailenin Açık ve Örtük Sekülerleşmesinin Sosyolojik Analizi", Ed.: M. F. Bayraktar, **Aile ve Eğitim**, İstanbul: Ensar Yayınları, 41-70

Andrejevic, M.: 2012 "Ubiquitous surveillance", K. Ball, K. D. Haggerty, D. Lyon in, **Routledge Handbook of Surveillance Studies,** Abingdon, Oxon: Routledge, 91-98.

Andresen, J.: 2001 "Introduction: towards a cognitive science of religion", J. Andresen in, **Religion in mind: Cognitive perspectives on religious belief, ritual, and experience,** Cambridge: Cambridge University Press, 1-44.

Nike.: 1992 **Annual Report.**

Appadurai, A.: 1996 **Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization,** Minneapolis: University of Minnesota Press.

Ardıç, N.:	2012	**"Islam and the Politics of Secularism: The Caliphate and Middle Eastern Modernization in the Early 20th Century",** London: Routledge.
Ardıç, N.:	2008	"Türk Sekülerleşmesi İncelemelerinde Paradigma Değişime Doğru", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi,** 6(11), 61-92.
Ariés, P.:	2015	**Batı'da Ölümün Tarihi** (I. Gürbüz, Çev.), İstanbul: Everest Yayınları.
Armstrong, K.:	1998	**Tanrının Tarihi: İbrahim'den Günümüze 4000 Yıllık Tanrı Arayışı** (O. Özel, H. Koyukan, & K. Emiroğlu, Çev.), Ankara: Ayraç Yayınevi.
Aronson, E., Wilson, T. D., & Akert, R. M.	2012	**Sosyal Psikoloji** (O. Gündüz, Çev.), İstanbul: Kaknüs Yayınları.
Arskal, S.:	2008	**Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia,** Honolulu: University of Hawaii Press.
Arslan, A.:	2004	**Modern Dünyada Müslümanlar,** İstanbul: İletişim Yayınları.
Arslan, H.:	1992	**Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi,** İstanbul: Paradigma.
Asa Berger, A.:	2012	**Kültür Eleştirisi: Kültürel Kavramlara Giriş** (Ö. Emir, Çev.), İstanbul: Pinhan.
Asad, T.:	2007a	Antropolojik Bir Kategori Olarak Dinin İnşası, **Milel ve Nihal,** 4(2), 103-137.

Asad, T.:	2007b	**Sekülerliğin Biçimleri: Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik** (F. B. Aydar, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
Asad, T.:	2013	"Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism", T. Asad, W. Brown, J. Butler, & S. Mahmood in, **Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech,** New York: Fordham University, 20-63.
Asad, T., Brown, W., Butler, J., & Mahmood, S.:	2013	**Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech,** New York: Fordham University.
Asad, T.:	2015	**Dinin Soykütükleri: Hıristiyanlıkta Ve İslamda İktidarın Nedenleri ve Disiplin** (A. A. Tekin, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
Augé, M.:	1999	**Unutma Biçimleri** (M. Sert, Çev.), İstanbul: Om Yayınevi.
Austin, J. L.:	1962	**How to do things with words,** London: Oxford University Press.
Avcı, N.:	1999	**Enformatik Cehalet,** İstanbul: Kitabevi.
Bakhtin, M.:	2001	**Karnavaldan Romana: Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar** (C. Soydemir, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Balibar, E.	1990	"The Nation Form", **Review,** XIII (3), 329-61.
Barbarosoğlu, F. K.:	2002	**İmaj ve Takva,** İstanbul: Timaş Yayınları.
Barbarosoğlu, F. K.:	2006	**Şov ve Mahrem,** İstanbul: Timaş Yayınları.

Barbarosoğlu, F.:	2012	**Moda ve Zihniyet,** İstanbul: İz Yayıncılık.
Barker, C., & Galasinski, D.:	2003	**Cultural Studies and Discourse Analysis: A Dialogue on Language and Identity,** London: SAGE.
Barnet, R. J., & Cavanagh, J.:	1995	**Küresel Düşler: İmparator Şirketler ve Yeni Dünya Düzeni** (G. Şen, Çev.), İstanbul: Sabah Kitapları.
Barthes, R.:	1996	**S/Z** (S. Ö. Kasar, Çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
Bataille, G.:	1997	**Din Kuramı: İnsanlaşma Sürecinde Din'in Oluşumu** (M. M. Yakupoğlu, Çev.), İstanbul: Göçebe Yayınları.
Bates, T. R.:	1975	"Gramsci and the Theory of Hegemony", **Journal of the History of Ideas,** 36(2), 351-366.
Baudrillard, J.:	2005	**Şeytana Satılan Ruh Ya da Kötülüğün Egemenliği** (O. Adanır, Çev.), Ankara: Doğu Batı Yayınları.
Baudrillard, J.:	2006	**Kusursuz Cinayet** (N. Sevil, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Baudrillard, J.:	2007	**Tüketim Toplumu: Söylenceleri/Yapıları** (3. Basım, H. Deliceçaylı, & F. Keskin, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Baudrillard, J.:	2009	**Gösterge Ekonomi Politiği Hakkında Bir Eleştiri** (O. Adanır, & A. Bilgin, Çev.), İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
Baudrillard, J.:	2010	**Nesneler Sistemi** (O. Adanır, & A. Karamollaoğlu, Çev.), İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

Baudrillard, J.:	2011	**Simülakrlar ve Simülasyon** (O. Adanır, Çev.), Ankara: Doğu Batı Yayınları.
Baudrillard, J.:	2012	**Karnaval ve Yamyam** (O. Adanır, Çev.), İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
Bauman, Z.:	1992	**Mortality, Immortality and Other Life Strategies,** Cambridge: Polity Press.
Bauman, Z.:	1997	**Postmodernity and Its Discontents,** Oxford: Blackwell.
Bauman, Z.:	1998	**Postmodern Etik** (A. Türker, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Bauman, Z.:	1999	**Çalışma, Tüketicilik ve Yeni Yoksullar** (Ü. Öktem, Çev.), İstanbul: Sarmal Yayınevi.
Bauman, Z.:	2000	**Liquid Modernity,** Cambridge: Polity.
Bauman, Z.:	2001	**The Individualized Society,** Cambridge: Polity.
Bauman, Z.:	2003	**Modernlik ve Müphemlik** (İ. Türkmen, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Baumann, Z.:	2009	**Akışkan Aşk: İnsan İlişkilerinin Kırılganlığına Dair** (I. Ergüden, Çev.), İstanbul: Versus Yayınları.
Bauman, Z., & Lyon, D.:	2013	**Liquid Surveillance: A Conversation,** Cambridge: Polity.
Bayat, A.:	1996	"The Coming of a Post-Islamist Society", **Critique: Critical Middle East Studies,** 5(9), 43-52.
Bayat, A.:	2016	**Siyaset Olarak Hayat: Sıradan İnsanlar Ortadoğu'yu Nasıl Değiştiriyor,** (Ö. Gökmen, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Becker, H. S. 2013 **Sanat Dünyaları** (E. Yılmaz, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Beckford, J. A.: 1989 **Religion in Advanced Industrial Society,** London: Unwin-Hyman.

Beckford, J. A.: 2012 "Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections," **Journal for the Scientific Study of Religion,** 51(1), 1-19.

Beiner, R.: 2011 **Civil Religion: A Dialogue in the History of Political Philosophy,** New York: Cambridge University Press.

Bell, D.: 1976 **The Cultural Contradictions of Capitalism,** New York: Basic Books.

Bellah, R. N.: 1970 **Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World,** New York: Harper and Row.

Bellah, R. N.: 2011 **Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age,** Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Bendix, R.: 1998 "Max Weber'in Din Sosyolojisi", Y. Aktay, & M. E. Köktaş, **Din Sosyolojisi** (M. E. Köktaş, Çev.), Ankara: Vadi Yayınları, 191-212.

Benjamin, W.: 1996 "Capitalism as Religion", M. Bollock, & M. W. Jennings içinde, **Walter Benjamin: Selected Writings,** Vol. 1, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 288-291.

Benjamin, W.:	2015	**Teknik Olarak Yeniden-Üretilebilirlik Çağında Sanat Yapıtı** (G. Sarı, Çev.), İstanbul: Zeplin Düşünce Yayınları.
Benslama, F.:	2005	**İslâm'ın Psikanalizi** (I. Ergüden, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
Berger, J.:	1995	**Görme Biçimleri** (Y. Salman, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
Berger, J.:	1999	**Görünüre Dair Küçük Bir Teoriye Doğru Adımlar** (B. Somay, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
Berger, P. L.:	1969	**The Social Reality of Religion,** London: Faber.
Berger, P. L., Berger, B., & Hansfried, K.:	1973	**The Homeless Mind: Modernization and Consciousness,** New York: Random House.
Berger, P. L., & Luckmann, T.:	1995	**Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning: The Orientation of Modern Man,** Gütersloh: Bertelsmann Foundation Publishers.
Berger, P. L., Berger, B., & Kellner, H.:	2000	**Modernleşme ve Bilinç** (C. Cerit, Çev.), İstanbul: Pınar Yayınları.
Berger, P.:	2002	"Sekülerizmin Gerilemesi", A. Köse (Düz.), **Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği,** İstanbul: Ufuk Yayınları, 11-32.
Berger, P. L., & Luckmann, T.:	2008	**Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi** (V. S. Öğütle, Çev.), İstanbul: Pradigma Yayınları.

Berger, P. L.: 2011 **Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları** (A. Coşkun, Çev.), İstanbul: Rağbet Yayınları.

Berger, P. L.: 2014 **The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age,** Berlin and New York: Walter De Gruyter.

Berkeley, G.: 1996 **Principles of Human Knowledge and Three Dialogues,** Oxford: Oxford University Press.

Berkes, N.: 2002 **Türkiye'de Çağdaşlaşma,** İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Berlin, I.: 2004 **Romantikliğin Kökleri** (M. Tunçay, Çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Berman, M.: 2001 **Katı Olan Her şey Buharlaşıyor: Modernite Deneyimi** (Ü. Altuğ, & B. Peker, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Berten, A., Silveira, P. d., & Pourtois, H. 2006 **Liberaller ve Cemaatçiler** (Z. Ö. Uskül Engin, & vd., Çev.), Ankara: Dost Yayınları

Berzano, L.: 2010 "Lifestyle and Religion", G. Giordan içinde, **Annual Review of the Sociology of Religion** (Volume 1: Youth and Religion), Leiden, Boston: Brill, 383-401.

Besecke, K. 2005 Seeing Invisible Religion: Religion as a Societal Conversation about Transcendent Meaning, **Sociological Theory,** 23(2), 179–196.

Besserman, L. L.: 2006 "Sacred and Secular in Medieval and Early Modern Cultures: Issues and Approaches", L. L. Besserman, **Sacred and Secular in Medieval and Early**

Modern Cultures: New Essays, New York: Palgrave Macmillan, 1-15.

Bewes, T.: 2008 **Şeyleşme: Geç Kapitalizmde Endişe** (D. Soysal, Çev.), İstanbul: Metis.

Bilici, M.: 2000 "İslam'ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı", N. Göle, **İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri: İslam Ve Kamusal Alan Üzerine Bir Atölye Çalışması,** İstanbul: Metis, 216-236.

Bishop, R.: 2010 "Modernity", R. G. Smith, **The Baudrillard Dictionary,** Edinburgh: Edinburgh University Press, 132-134.

Blakshaw, T.: 2005 **Zygmunt Bauman,** London and New York: Routledge.

Blumenberg, H.: 2006 **The Legitimacy of the Modern Age** (R. M. Wallace, Çev.), Cambridge: The MIT Press.

Bock, K. 2006 "İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları", T. Bottomore, R. Nisbet, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi-I,** A. Uğur (Düz.), İstanbul: Kırmızı Yayınları, 73-132.

Bocock, R.: 1997 **Tüketim** (I. Kutluk, Çev.), Ankara: Dost Kitabevi.

Bourdieu, P.: 1984 **Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste,** Cambridge: Harvard University Press.

Bourdieu, P.: 1995 **Pratik Nedenler: Eylem Kuramı Üzerine** (H. Tufan, Çev.), İstanbul: Kesit Yayıncılık.

Bourdieu, P., & Chartier, R.: 2014 **Sosyolog ve Tarihçi** (Z. Karaca, Çev.), İstanbul: Açılım Kitap.

Bourdieu, P., & Wacquant, L.:	2012	**Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar** (N. Ökten, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
Bozdoğan, S.:	2002	**Modernizm ve Ulusun Inşası: Erken Cumhuriyet Türkiye'sinde Mimari Kültür** (T. Birkan, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
Bradby, H.:	2012	**Medicine, Health and Society: A Critical Sociology,** Los Angeles: SAGE.
Braeckman, A.	2009	Habermas and Gauchet on Religion in Postsecular Society: A Critical Assessment, **Continental Philosophy Review,** 42(3), 279-296.
Britton, A., & Sedgwick, P.:	2003	**Economic Theory and Christian Belief,** Bern: Peter Lang.
Brown, C. G.:	2001	**The Death of Christian Britain: Understanding Secularisation 1800-2000,** Routledge: New York.
Bruce, S.:	2006	"Secularization and the Impotence of Individualized Religion", **Hedgehog Review,** 8(2), 35-45.
Bruce, S.:	2011	**Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory,** Oxford: Oxford University Press.
Buck-Morss, S.:	2010	**Görmenin Diyalektiği: Walter Benjamin ve Pasajlar Projesi** (F. B. Aydar, Çev.), İstanbul: Metis.
Buck-Morss, S.:	2004	**Rüya Alemi ve Felaket: Doğuda ve Batıda Kitlesel Ütopyanın Tarihe Karışması** (T. Birkan, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
Buğra, A.:	1995	**İktisatçılar ve İnsanlar,** İstanbul: İletişim Yayınları.

Bull, M.:	1990	"Secularization and Medicalization", **The British Journal of Sociology,** 41 2), 245-161.
Bush, S. S.:	2014	**Visions of Religion: Experience, Meaning, and Power,** New York: Oxford University Press.
Calhoun, C. J., & Sennett, R.:	2008	**Practicing Culture,** London: Routledge.
Calinescu, M.:	2010	**Modernliğin Beş Yüzü: Modernizm, Avangard, Dekadans, Kitsch, Postmodernizm** (S. Gürses, Çev.), İstanbul: Küre yayınları.
Callinicos, A.:	2013	**Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış** (Y. Tezgiden, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
Campbell, C.:	2000	**The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism,** Oxford: Blackwell.
Campbell, C.:	2004	"I Shop Therefore I Know that I Am: The Metaphysical Basis of Modern Consumerism", K. M. Ekström, & H. Brembeck, **Elusive Consumption,** Oxford: Berg, 27-44.
Campbell, J.:	2000	**Kahramanın Sonsuz Yolculuğu** (S. Gürses, Çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
Campbell, J., & Moyers, B.:	2009	**Mitolojinin Gücü: Kutsal Kitaplardan Hollywood Filmlerine Mitoloji ve Hikayeler** (Z. Yaman, Çev.), İstanbul: Mediacat Yayıncılık.
Canetti, E.:	1998	**Kitle ve İktidar** (G. Aygen, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Carr, E. H.:	2002	**Tarih Nedir?** (M. G. Gürtürk, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Carrette, J. R., & King, R.: 2005 **Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion,** London: Routledge.

Casanova, J.: 2014 **Modern Dünyada Kamusal Dinler** (M. M. Şahin, Çev.), Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınaları.

Castells, M.: 1983 **The City and the Grassroots: A Cross-cultural Theory of Urban Social Movements,** Berkeley: University of California Press.

Castells, M.: 2005 **Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür: Ağ Toplumunun Yükselişi** (E. Kılıç, Çev.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Castells, M. 2006 **Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür: Kimliğin Gücü** (E. Kılıç, Çev.), İstanbul: İstanbul Bilgi Universitesi Yayınları.

Castoriadis, C.: 2013 **Toplum Imgeleminde Kendini Nasıl Kurar? 1. Cilt: Markizm ve Derimci Kuram** (H. U. Tanrıöver, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Castoriadis, C.: 2011 **Toplum, İmgeleminde Kendini Nasıl Kurar? 2. Cilt: Toplumsal İmgelem ve Kurum** (I. Ergüden, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Chadwick, O.: 2004 **19. Yüzyıl Avrupalı Aklın Sekülerleşmesi** (M. T. Aslan, Çev.), İstanbul: Birey Yayıncılık.

Clarke, D. B.: 2003 **The Consumer Society and the Postmodern City,** London: Routledge.

Coleman, J. A.: 1990 "The Secular: A Sociological View", **The Way,** 30(1), 16-25.

Coles, R.: 2001 **The Secular Mind,** Princeton, N.J: Princeton University Press

Collins, R.: 2000 **The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change,** Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.

Comte-Sponville, A.: 2012 **Kapitalizm Ahlaki Midir? Zamanımızın Kimi Gülünçlükleri ve Zorbalıkları Üzerine** (D. Yankaya, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Conforti, M.: 2014 "Tıp: Beden, Sağlık ve Tedavisiyle İlgili Bilgiler", U. Eco, **Ortaçağ: Barbarlar, Hıristiyanlar, Müslümanlar** (L. T. Basmacı, Çev.), İstanbul: Alfa, 483-505.

Connerton, P.: 2009 **How Modernity Forgets,** Cambridge: Cambridge University Press.

Connerton, P.: 1989 **How Societies Remember,** Cambridge: Cambridge University Press.

Corrigan, P.: 2008 **The Dressed Society: Clothing, The Body and Some Meanings of the World,** London: Sage.

Cova, B.: 1997 "Community and Consumption: Towards a Definition of the "Linking Value" of Product or Services", **European Journal of Marketing,** 31(3), 297-316.

Cox, H.: 2013 **The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective,** New York: Princeton University Press.

Cox, J. L.: 2006 **A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates,** London: T & T Clark International.

Crane, D.: 2003 **Moda ve Gündemleri: Giyimde Cinsiyet, Sınıf ve Kimlik** (Ö. Çelik, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Cupitt, D.: 1984 **The Sea of Faith,** London: BBC Publications.

Curtis, A. (Yöneten).: 2002 **The Century of the Self** [Belgesel Film].

Curtis, N.: 2015 **İdiotizm: Kapitalizm ve Hayatın Özelleştirilmesi** (M. Ratip, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Çiftçi, A.: 2009 **Din ve Modernlik: Toplum Bilim Yazıları I,** Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Çiğdem, A.: 1997 **Bir İmkân Olarak Modernite: Weber ve Habermas,** İstanbul: İletişim Yayınları.

Çoban, B.: 2005 "Aynalar Şövalyesi ya da Bilinçdışının Kâşifi: Lacan", N. Rigel, G. Batuş, G. Yücedoğan, & B. Çoban, **Kadife Karanlık: 21. Yüzyıl İletişim Çağını Aydınlatan Kuramcılar,** İstanbul: Su Yayınları, 277-294.

Davie, G.: 2005 **Modern Avrupa'da Din** (A. Demirci, Çev.), İstanbul: Küre Yayınları.

Davis, F.: 1997 **Moda, Kültür ve Kimlik** (Ö. Arıkan, Çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Dawes, S.: 2011 "The Role of the Intellectual in Liquid Modernity: an Interview with Zygmunt Bauman", **Theory, Culture & Society,** 28(3), 130-148.

Day, A.:	2013	**Believing in Belonging: Belief and Social Identity in the Modern World,** Oxford: Oxford University Press.
Day, G. S.:	1972	"Evaluating Models of Attitude Structure", **Journal of Marketing Research,** 9(3), 279–286.
De Certeau, M.:	2009	**Gündelik Hayatın Keşfi I: Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları** (L. A. Özcan, Çev.), Ankara: Dost Kitabevi.
De Certeau, M., Giard, L., & Mayol, P.:	2009	**Gündelik Hayatın Keşfi II: Konut, Mutfak İşleri** (Ç. Eroğlu, & E. Ataçay, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.
Debord, G.:	1996	**Gösteri Toplumu ve Yorumlar** (A. Ekmekçi, & O. Taşkent, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Demir, Ö.:	2002	"Piyasa Ekonomisi ve Ahlâk", **Piyasa,** 3, 3-13.
Demirezen, İ.:	2015	**Tüketim Toplumu ve Din,** İstanbul: Dem Yayınları.
Derrida, J.:	1998	"Faith and Knowledge: the Two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone", J. Derrida, & G. Vattimo, **Religion,** Stanford, CA: Stanford University Press, 1-78.
Dillon, M., & Win, P.	2014	"Dindarlık ve Spiritüalite: Geç Yetişkinlikteki Yörüngeler ve Hayati Katılım". M. Dillon içinde, **Din Sosyolojisi Elkitabı** (H. Arslan, Çev., s. 261-275). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
Dobbelaere, K.:	2002	**Secularization: An Analysis at Three Levels,** Bruxelles: P.I.E.-Peter Lang.
Doğan, S.:	2008	"Ütopya ve Trajedi", **İLEM Yıllık,** 3(3), 65-82.

Donald, M.: 1991 **Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition,** Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Douglas, M.: 1978 **Implicit Meanings: Essays in Anthropology,** London: Routledge & Kegan Paul.

Durant, W.: 1927 **The Story of Philosophy: The Lives and Opinions of the Greater Philosophers,** New York: Simon and Schuster.

Durkheim, E.: 1973 **On Morality and Society: Selected Writings** (R. N. Bellah, Düz.) Chicago: University of Chicago Press.

Eagleton, T.: 2010 **Estetiğin Ideolojisi** (B. Gözkan, Çev.), İstanbul: Doruk.

Eberstadt, M.: 2013 **How the West Really Lost God: A New Theory of Secularization,** Pennania: Templetoess.

Eco, U.: 2009 **Çirkinliğin Tarihi** (A. U. Ergün, & vd., Çev.), İstanbul: Doğan Kitap.

Edgley, C.: 2006 "The Fit and Healthy Body: Consumer Narratives and the Management of Postmodern Corporeity", D. Waskul, & P. Vannini, **Body: Symbolic Interaction and the Sociology of the Body,** Hampshire: Ashgate, 231-243.

Eisenstadt, S. N.: 2003 **Comparative Civilizations and Multiple Modernities: Part I,** Leiden: Brill.

El-Aswad, e.-S.: 2012 **Muslim Worldviews and Everyday Lives,** Lanham: AltaMira Press.

El-Cabiri, M. A.: 2000 **Arap-islâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-islâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi** (B. Köroğlu, H. Hacak, & E. Demirli, Çev.), İstanbul: Kitabevi.

Eliade, M.: 1990 **Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu** (M. Aydın, Çev.), Ankara: Kültür Bakanlığı.

Eliade, M. 2005 **Dinler Tarihi: İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi** (M. Ünal, Çev.), Konya: Serhat Kitabevi.

Eliade, M.: 1994 **Ebedi Dönüş Mitosu** (Ü. Altuğ, Çev.), Ankara: İmge Yayınevi.

Eliade, M.: 1991 **Kutsal ve Dindışı** (M. A. Kılıçbay, Çev.), Ankara: Gece Yayınları.

Elias, N.: 2000a **Zaman Üzerine** (V. Ataman, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Elias, N.: 2000b **Uygarlaşma Süreci: Sosyo-oluşumsal ve Psiko-Oluşumsal İncelemeler, Cilt 1: Batılı Dünyevi Üst Tabakaların Davranışlarındaki Değişmeler** (E. Ateşman, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Elias, N.: 2001 **The Society of Individuals** (E. Jephcott, Çev.), New York, London: Continuum.

Elias, N.: 2002 **Uygarlaşma Süreci: Sosyo-oluşumsal Ve Psiko-Oluşumsal Incelemeler, Cilt 2: Toplumun Değişimleri, Bir Uygarlaşma Teorisi Için Taslak** (E. Özbek, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Eller, J. D.: 2007 **Introducing Anthropology of Religion: Culture to the Ultimate,** New York: Routledge.

Ellul, J.: 1998 **Sözün Düşüşü** (H. Arslan, Çev.), İstanbul: Paradigma Yayınları.

Ellul, J., 2003 **Teknoloji Toplumu** (M. Ceylan, Çev.), İstanbul: Bakış Yayınları.

Erkilet, A., 2012 "Mahremiyetin Dönüşümü: Değer, Taklit ve Gösteriş Tüketimi Bağlamında "İslami" Moda Dergileri", **Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi,** 2(2), 27-39.

Ertit, V.: 2015 **Endişeli Muhafazakarlar Çağı**, Ankara: Orient Yayınları.

Ete, H.: 2003 "Modernleşme ve Muhafazakârlık Kıskacında Türkiye'de İslamcılığın Gelişimi", **Tezkire,** 33, 42-63.

Fairclough, N.: 2003 "Söylemin Diyalektiği", B. Çoban, & Z. Özarslan, **Söylem ve İdeoloji: Mitoloji, Din, İdeoloji,** İstanbul: Su Yayınevi, 173-184.

Featherstone, M.: 2007 **Consumer Culture and Postmodernism,** London: Sage.

Featherstone, M.: 2010 "Body, Image And Affectin Consumer Culture" **Body & Society,** 16(1), 193-221.

Febvre, L.: 1995 **Uygarlık, Kapitalizm ve Kapitalistler** (M. A. Kılıçbay, Çev.), Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Ferguson, H.: 1995 **Melancholy and the Critique of Modernity: Søren Kierkegaard's Religious Psychology,** London: Routledge.

Ferguson, H.:	1992	"Watching the World Go Round: Atrium Culture and the Psychology of Shopping", S. Rob, **Lifestyle Shopping: The Subject of Consumption,** London: Routledge, 21-39.
Ferry, L., & Gauchet, M.	2005	**Dinden Sonra Dinsellik** (C. Utku, Çev.), İstanbul: Agora Kitaplığı.
Finke, R., & Stark, R.:	1988	"Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906", **American Sociological Review,** 53(1), 41-49.
Fiske, J.:	2012	**Popüler Kültürü Anlamak** (S. İrvan, Çev.), İstanbul: Parşömen Yayınları.
Flanagan, K.:	1996	**The Enchantment of Sociology: A Study of Theology and Culture,** London: Macmillan Press.
Flanagan, K., & Jupp, P. C.:	2007	**A Sociology of Spirituality,** Aldershot: Ashgate.
Foucault, M.:	2007	**İktidarın Gözü** (I. Ergüden, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Frankl, G.:	2003	**Batı Uygarlığı: Ütopya ve Trajedi** (Y. Kaplan, Çev.), İstanbul: Açılım Kitap.
Frankl, V. E.:	1996	**Duyulmayan Anlam Çığlığı: Psikoterapi ve Hümanizm** (S. Budak, Çev.), Ankara: Öteki Yayıncılık.
Freund, P., & Martin, G.:	1996	**Otomobilin Ekolojisi** (G. Koca, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Friedman, J.:	2005	**Consumption and Identity,** London: Taylor & Francis.

Friedman, L.:	1954	"Kant's Theory of Time", **The Review of Metaphysics,** 7(3), 379-388.
Fromm, E.:	1993	**Özgürlükten Kaçış** (Ş. Yeğin, Çev.), İstanbul: Payel.
Fromm, E.:	1997	**Sahip Olmak Ya Da Olmak** (A. Arıtan, Çev.), İstanbul: Arıtan Yayınevi.
Funk, R.:	2007	**Ben ve Biz: Postmodern İnsanın Psikanalizi** (Ç. Tanyeri, Çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
Game, A.:	1998	**Toplumsalın Sökümü: Yapıbozumcu Bir Sosyolojiye Doğru** (M. Küçük, Çev.), Ankara: Dost Kitabevi.
Gardner, H.:	1985	**The Mind's New Science: A History of the Cognitive Revolution,** New York: Basic Books.
Gascoigne, R.:	1985	**Religion, Rationality and Community: Sacred and Secular in the Thought of Hegel and His Critics,** The Hague: Nijhoff.
Gauthier, F., Woodhead, L., & Martikai.nen, T.:	2013	"Introduction: Consumerism as the Ethos of Consumer Society", F. Gauthier, & T. Martikainen, **Religion in Consumer Society: Brands, Consumers, and Markets,** London: Ashgate, 1-26.
Gellner, E.:	2012	**Müslüman Toplum** (M. Günay, Çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
Giddens, A.:	1994	**Mahremiyetin Dönüşümü: Modern Toplumlarda Cinsellik, Aşk ve Erotizm** (I. Şahin, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Giddens, A.:	2009	**Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori** (Ü. Tatlıcan, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Giddens, A.: 2011 **Sosyolojinin Savunusu: Makaleler, Yorumlar ve Yanıtlar** (İ. Kaya, Çev.), Ankara: Say.

Giddens, A.: 2014 **Modernite ve Bireysel Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum** (Ü. Tatlıcan, Çev.), İstanbul: Say Yayınları.

Ginsborg, P.: 2010 **Gündelik Hayat Politikaları: Tercih Etmek ve Hayatı Değiştirmek** (M. O. Mengüşoğlu, Çev.), İstanbul: Açılım Kitap.

Giordan, G.: 2016 "Spirituality". D. Yamane, **Handbook of Religion and Society,** Amsterdam: Springer International Publishing, 197-216.

Godazgar, H.: 2007 "Islam Versus Consumerism and Postmodernism in the Context of Iran", **Social Compass,** 54(3), 389-418.

Goffman, E.: 2004 **Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu** (B. Cezar, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Goodman, D. J., & Cohen, M. 2004 **Consumer Culture: A Reference Handbook,** Santa Barbara, Calif: ABC-CLIO.

Gorski, P. S.: 2000 "Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, Ca. 1300 to 1700", **American Sociological Review,** 65, 138-167.

Gorski, P. S., & Altınordu, A.: 2008 "After Secularization?", **Annual Review of Sociology,** 34(1), 55-85.

Gottdiener, M.:	2005	**Post Modern Göstergeler: Maddi Kültür ve Postmodern Yaşam Biçimleri** (E. Cengiz, H. Gür, & A. Nur, Çev.), Ankara: İmge Kitabevi.
Gould, T.:	1999	"Pursuing the Popular", **The Journal of Aesthetics and Art Criticism,** 57(2), 119-135.
Göle, N.:	2000	**İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri: İslam ve Kamusal Alan Üzerine Bir Atölye Çalışması,** İstanbul: Metis Yayınları.
Göle, N.:	2011	**Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme,** İstanbul: Metis Yayınları.
Göle, N.:	2012	**Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar** (E. Ünal, Çev.), İstanbul: Metis.
Göle, N.:	1996	**The Forbidden Modern: Civilization and Veiling,** Ann Arbor: The University of Michigan Press.
Graaf, J. D., Wann, D., & Naylor, T. H.:	2001	**Affluenza: The All Consuming Epidemic,** San Francisco: Berrett-Koehler Publishers.
Graham, G.:	1992	"Religion, Secularization and Modernity", **Philosophy,** 67(260), 183-197.
Greeley, A. M.:	2003	**Religion in Europe at the End of the Second Millennium: A Sociological Profile,** New Brunswick: Transaction Publishers.
Gruen, A. (2008).		**Empatinin Yitimi: Kayıtsızlık Politikası Üzerine** (İ. İgan, Çev.), İstanbul: Çitlembik Yayınları.

Gulbenkian-Komisyonu.: 2000 **Sosyal Bilimleri Açın: Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor** (Ş. Tekeli, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Gülalp, H.: 2005 "Enlightenment by Fiat: Secularization and Democracy in Turkey", **Middle Eastern Studies,** 41(3), 351-372.

Gündüz, Ş.: 2001 **Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı,** Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Habermas, J. 2001 **İletişimsel Eylem Kuramı, 1. Cilt: Eylem Rasyonellig ve Toplumsal Rasyonelleşme.** (M. Tüzel, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Hadden, J. K. 1987 **"Toward Desacralizing Secularization Theory", Social Forces**, 65(3), 587–611.

Haenni, P.: 2011 **Piyasa İslamı: İslam Suretinde Neoliberalizm** (L. Ünsaldı, Çev.), Ankara: Maki Basın Yayın.

Hall, S.: 1997 "Introduction", S. Hall, **Representation: Cultural Representations and Signifying Practices,** London: SAGE Publication, 1-11.

Hall, S.: 1982 "The Determinations of News Photographs", S. Cohen, & J. Joung, **The Manufacture of News: Social Problems, Deviance and the Mass Media,** London: Constable, 226–243.

Hamilton, M.: 2009 "Sekülerleşme Var mı Yok mu?", A. Giddens, & G. Altaylar (Düz.), **Sosyoloji Başlangıç Okumaları,** İstanbul: Say, 455-464.

Hammond, M.: 2006 "Evolutionary Theory and Emotions", J. E. Stetes, & J. H. Turner, **Handbook of the Sociology of Emotions,** New York: Springer, 368-388.

Harvey, D.: 1997 **Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri** (S. Savran, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Harvey, D.: 2008 **Umut Mekanları** (Z. Gambetti, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Haşim, A.: 2004 **Ahmet Haşim Düzyazıları** (Mahir Ünlü, Haz.), İstanbul: İnkılap.

Haug, W. F.: 2008 **Meta Estetiğinin Eleştirisi: Eleştirel Toplum Kuramı Üzerine İncelemeler** (M. Toprak., Çev.), İstanbul: Felsefe Logos Yayınları.

Hazard, P.: 1981 **Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme** (E. Güngör, Çev.), İstanbul: Tur Yayınları.

Heddendorf, R.: 2009 **From Faith to Fun: The Secularisation of Humour,** Cambridge: Lutterworth Press.

Heelas, P.: 2008 **Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism,** Malden: Blackwell Publications.

Hegel, G. W.: 1991 **Hukuk Felsefesinin Prensipleri** (C. Karakaya, Çev.), İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Heilbron, J.: 1991 "The Tripartite Division of French Social Science: A Long-Term Perspective", P. Wagner, B. Wittrock, & R. Whitley, **Discourses on Society: The Shaping of**

the Social Science Disciplines, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 73-92.

Henry, M.: 1996 **Barbarlık** (I. Ergüden, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Herman, E. S.: 2003 **Pazarın Zaferi: Ekonomi Kültür Dış Politika ve Medya Üzerine Makaleler** (Z. Sanav, Çev.), İstanbul: Pınar Yayınları.

Hervieu-Léger, D.: 1990 "Religion and Modernity in the French Context: For a New Approach to Secularization", **Sociological Analysis,** 51, 15-25.

Hervieu-Léger, D.: 2000 **Religion As a Chain of Memory** (S. Lee, Çev.), New Brunswick: Rutgers University Press.

Hervieu-Léger, D.: 2004 "Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler", (H. Aydınalp, Düz.), **M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi,** 26(1), 45-58.

Hobsbawm, E.: 1995 **Age of Extremes: The Short Twentieth Century 1914-1991,** London: Abacus.

Hodgson, M. G.: 1993 **İslam'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih, İslam'ın Klasik Çağı** (M. Karabaşoğlu, & V.d., Çev.), İstanbul: İz Yayıncılık.

Hoffmeyer, J. F.: 2014 "Sacramental Theology in a Consumer Society", **Dialog,** 53(2), ss. 127-133.

Horkheimer, M., & Adorno, T. W.: 2010 **Sosyolojik Açılımlar: Sunular ve Tartışmalar** (M. S. Durgun, & A. Güm, Çev.), Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Hünler, H.:	1998	**Estetik'in Kısa Tarihi: Modern Kültür ve Sanat Üzerine Felsefi Bir Araştırma,** İstanbul: Paradigma.
Hvithamar, A., Warburg, M., & Jacobsen, B.:	2009	**Holy Nations and Global Identities: Civil Religion, Nationalism, and Globalisation,** Leiden: Brill.
Adorno, T. W., & Horkheimer, M.:	2010	**Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar** (N. Ülner, & E. Ö. Karadoğan, Çev.), İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
Illeris, K.:	2014	**Transformative Learning and Identity,** London: Routledge.
Illich, I.:	1975	"The Medicalization of Life", ***Journal of Medical Ethics,*** 1(2), 73-77.
Illich, I.:	2011a	**Sağlığın Gaspı** (S. Sertabiboğlu, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Illich, I.:	2011b	**Tüketim Köleliği** (M. Karaşahan, Çev.), İstanbul: Pınar Yayınları.
Izberk-Bilgin, E.:	2012	"Infidel Brands: Unveiling Alternative Meanings of Global Brands at the Nexus of Globalization, Consumer Culture, and Islamism", **Journal of Consumer Research**, 39(4), 663-687.
Izutsu, T.:	1975	**Kur'an'da Allah ve İnsan** (S. Ateş, Çev.), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
Jameson, F.:	2008	**Modernizmin İdeolojisi: Edebiyat Yazıları** (K. Atakay, & T. Birkan, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Jaspers, K.:	1953	**The Origin and Goal of History** (M. Bullock, Çev.), New Haven: Yale University Press.
Jeitz, M. J.	2014	"Konumundan Olma/Konuşlanma: Feminist Araştırmayı Din Sosyolojisiyle İlişkilendirmek", M. Dillon içinde, **Din Sosyolojisi Elkitabı** (H. Arslan, Çev., s. 401-426). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
Jenkins, R.:	2000	"Disenchantment, Enchantment and Re-Enchantment: Max Weber at the Millennium", **Max Weber Studies**, 1(1), 11-32.
Johnson, H. A., Wolfe, N. T., & Jones, M.:	2008	**History of Criminal Justice,** Waltham: Anderson Publishing.
Jordan, M. D.:	2015	**Convulsing Bodies: Religion and Resistance in Foucault,** Stanford: Stanford University Press.
Jothen, P.:	2014	**Kierkegaard, Aesthetics, and Selfhood: The Art of Subjectivity,** London: Ashgate.
Jr. Muniz, A. M., & O'Guinn., T. C.:	2001	"Brand Cummunity", **Journal of Consumer Research**, 27(4), 412–432.
Jr. Muniz, A. M., & Schau, H. J.:	2005	"Religiosity in the Abandoned Apple Newton Brand Community", **Journal of Consumer Research**, 31(4), 737-747.
Kafka, F.:	2000	**Dava** (A. Cemal, Çev.), İstanbul: Can Yayınları.
Kalın, İ.:	2007	**İslam ve Batı,** İstanbul: İSAM Yayınları.
Kara, İ.:	2009	**Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslâm I,** İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kara, İ.: 2003 **Din İle Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri,** İstanbul: Dergâh Yayınları.

Karatani, K.: 2008 **Transkritik: Kant ve Marx Üzerine** (E. Ünal, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Karpat, K.: 2009 **Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Di*n* (**G. Ayaz, Çev.) İstanbul: Timaş.

Katznelson, I., & Jones, G. S.: 2010 Introduction: Multiple Secularities, I. Katznelson, & S. J. Gareth, **Religion and the Political Imagination,** Cambridge: Cambridge University Press, 1-22.

Kepel, G.: 1992 **Tanrının İntikamı: Din Dünyayı Yeniden Fethediyor** (S. Kırmız, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Kesikinsoy, E.: 2006,03 20 **Ahlaklı Tüketimin Tosladığı Duvar,** Aralık 20, 2017 tarihinde http://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/76/ahlakli-tuketimin-tosladigi-duvar#.WvQ-Th6sbIU: http://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/76/ahlakli-tuketimin-tosladigi-duvar#.WvQ-Th6sbIU adresinden alındı

Kierkegaard, S.: 2002 **Korku ve Titreme** (İ. Kapaklıkaya, Çev.), İstanbul: Anka Yayınları.

Kılıçbay, B., & Binark, M.: 2002 "Consumer Culture, Islam and the Politics of Lifestyle: Fashion for Veiling in Contemporary Turkey", **European journal of Communication**, 17(4), 495-511.

Kitcher, P.: 2011 Challenges for Secularism, G. Levine, **The Joy of Secularism: 11 Essays for How We Live Now,** Princeton: Princeton University Press, 24-56.

Knight, K.: 2008 "Practices: The Aristotelian Concept", **Analyse & Kritik,** 30(2), 317-329.

Knott, K., Poole, E., & Taira, T.: 2013 **Media Portrayals of Religion and the Secular Sacred: Representation and Change,** Farnham: Ashgate.

Koselleck, R.: 2009 **Kavramlar Tarihi: Politik Ve Sosyal Dilin Semantiği Ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar** (A. Dirim, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Kovel, J.: 2000 **Arzu Çağı: Radikal Bir Psikanalistin Gözlemleri** (F. Lekesizalın, & A. Yılmaz, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Kovel, J.: 1994 **Tarih ve Tin: Özgürleşme Felsefesi Üzerine Bir İnceleme** (H. Pekinel, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Kumar, K.: 1999 **Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları** (K. Mehmet, Çev.), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Kumar, K.: 2005 **Ütopyacılık** (A. Somel, Çev.), Ankara: İmge Kitabevi.

Kuru, A. T.: 2011 **Pasif ve Dışlayıcı Laiklik: ABD, Fransa Ve Türkiye** (E. C. Babaoğlu, Çev.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Laermans, R.: 2006 "The Ambivalence of Religiosity and Religion: a Reading of Georg Simmel", **Social Compass**, 53(4), 479-489.

LaFeber, W.: 2001 **Michael Jordan ve Yeni Küresel Kapitalizm** (A. Morin, Çev.), İstanbul: Cep Kitapları A.Ş.

Lasch, C.: 1979 **The Culture of Narcissism: American Life in An Age of Diminishing Expectations,** New York: Warner Books.

Laxer, G., & Soron, D.: 2006 **Not for Sale: Decommodifying Public Life,** Peterborough: Broadview Press.

Lefebvre, H.: 2007 **Modern Dünyada Gündelik Hayat** (I. Gürbüz, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Leibenstein, H.: 1950 "Bandwagon, Snob and Veblen Effects in the Theory of Consumer Demand", **Quarterly Journal of Economics, 64**(2), 183-207.

Lenin, V.: 2014 **Sosyalizm ve Din** (Ö. Ünalan, Çev.), İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

Leppert, R.: 2009 **Sanatta Anlamın Görüntüsü: İmgelerin Toplumsal İşlevi** (İ. Türkmen, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Levine, G.: 2011 Introduction, G. Levine, **The Joy of Secularism: 11 Essays for How We Live Now,** Princeton: Princeton University Press, 1-23.

Lewin, R.: 1997 **Modern İnsanın Kökeni,** (N. Özüaydın, Çev.) Ankara: TÜBİTAK.

Liagouras, G.: 2007 "Economics and sociology in the transition from industrial to post-industrial capitalism", Ed. By S. Ioannides, & K. Nielsen, **Economics and the Social Sciences: Boundaries, Interaction and Integration,** Cheltenham: Edward Elgar Publ., 63-90

Lodziak, C.: 2003 **İhtiyaçların Manipülasyonu: Kapitalizm Ve Kültür** (B. Kurt, Çev.), İstanbul: Çitlembik Yayınları.

Longman, L.: 1992 "Neon Cages: Shopping for Subjectivity", R. Shields, **Lifestyle Shopping: The Subject of Consumption,** London and New York: Routledge, 41-81.

Lordon, F.: 2013 **Kapitalizm, Arzu ve Kölelik: Marks ve Spinoza'nın İşbirliği** (A. Terzi, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Loy, D. R.: 2002 **A Buddhist History of the West: Studies in Lack,** Albany: State University of New York Press.

Löwith, K.: 1949 **Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History,** Chicago: Uniersity of Chicago Press.

Löwy, M.: 2009 "Capitalism As Religion: Walter Benjamin and Max Weber", **Historical Materialism,** 17(1), 60-73.

Luckmann, T.: 1967 **The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society,** New York: Macmillian.

Lyon, D.: 2010 "Being Post-Secular in the Social Sciences: Taylor's Social Imaginaries", **New Blackfriars, 91**(1036), 648-662.

Lyotard, J.-F.: 2007 **Fenomenoloji** (İ. Birkan, Çev.), Ankara: Dost Kitabevi Yay.

Lyotard, J.-F.: 2013 **Postmodern Durum** (İ. Birkan, Çev.), Ankara: BilgeSu.

MacCracken, G.: 1987 "The History of Consumption: A Literature Review and Consumer Guide", **Journal of Consumer Policy**, 10, 139-166.

Macfarlane, A.: 1993 **Kapitalizm Kültürü** (R. H. Kır, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

MacIntyre, A.: 2001a **Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma** (M. Özcan, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

MacIntyre, A.: 2001b **Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Ethik'in Kısa Tarihi** (H. Hünler, & S. Z. Hünler, Çev.), İstanbul: Paradigma Yayınları.

Macpherson, C. B.: 1962 **The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke,** Oxford: Oxford University Press.

Maffesoli, M.: 2000 **The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society,** London: SAGE.

Maloney, M.: 2015 **The Search for Meaning in Film and Television: Disenchantment at the Turn of the Millennium,** Hampshire: Palgrave Macmillan.

Mannheim, K.: 2002 **İdeoloji Ve Ütopya** (M. Okyayuz, Çev.), Ankara: Epos Yayınları.

Mardin, Ş.: 1991 **Türkiye'de Din ve Siyaset: Makaleler 3,** İstanbul: İletişim Yayınları.

Marshall, D. B.:	1994	"Canadian Historians, Secularization and the Problem of the Nineteenth Century", **Historical Studies,** 60(1993-1994), 57-81.
Martin, D.:	2005	**On Secularization: Towards a Revised General Theory,** Aldershot: Ashgate.
Martin, D.:	1969	**The Religious and the Secular: Studies in Secularization,** New York: Schocken Books.
Marzel, S.-R., & Stiebel, G. D.:	2015	"Introduction", S.-R. Marzel, & G. D. Stiebel, **Dress and Ideology: Fashioning Identity from Antiquity to the Present**, London and New York: Bloomsbury, 16-39.
Mayakon, M.:	1940	**Yıldızda Neler Gördüm,** İstanbul: Semih Lütfi Kitavevi.
Mayor, F., & Forti, A.:	1997	**Bilim ve İktidar** (M. Küçük, Çev.), Ankara: TÜBİTAK.
McAlexander, J. H., Dufault, B. L., Martin, D. M., & Schouten, J. W.:	2014	"The Marketization of Religion: Field, Capital, and Consumer Identity" **Journal of Consumer Research,** 41(3), 858-875.
McGuigan, J.:	2009	**Cool Capitalism,** New York: Pluto Press.
McKinnon, A. M.:	2013	"Ideology and the Market Metaphor in Rational Choice Theory of Religion: A Rhetorical Critique of 'Religious Economies", **Critical Sociology,** 39(4), 529-543.

McLeod, H.: 2000 **Secularisation in Western Europe, 1848-1914,** New York: St. Martin's Press.

McLuhan, M.: 2001 **Gutenberg Galaksisi: Tipografik Insanın Oluşumu** (G. C. Güven., Çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Megill, A.: 1998 **Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida,** (T. Birkan, Çev.) Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Mendelson, A. L., & Papacharissi, Z.: 2011 "Look At Us: Collective Narcissism in College Student Facebook Photo Galleries", Z. Papacharissi, **A Networked Self: Identity, Community and Culture on Social Network Sites,** London and New York: Routledge, 251-273.

Merquior, J. G.: 1986 **Foucault** (N. Elhüseyni, Çev.), İstanbul: AFA Yayıncılık.

Mestrovic, S. G.: 1998 **Anthony Giddens: The Last Modernist,** London: Routledge.

Mestrovic, S. G.: 1999 **Duyguötesi Toplum** (A. Yılmaz, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Mestrovic, S. G.: 2004 **Uygar Barbarlık: Bir Postmodern Eleştiri Teorisi** (M. Özay, Çev.), İstanbul: Açılım Kitap.

Milbank, J.: 2006 **Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason,** Oxford: Blackwell Publishing.

Milbank, J.: 2014 **Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People,** Volume 1, Chichester: Wiley-Blackwell.

Miles, S.: 2010 **Spaces for Consumption: Pleasure and Placelessness in the Post-Industrial City,** Los Angeles: SAGE.

Milgram, S.: 1974 **Obedience to Authority: An Experimental View,** New York: Harper & Row.

Miller, D.: 1995 "Consumption as the Vanguard of History: A Polemic by Way of an Introduction", D. Miller, **Acknowledging Consumption: A Review of New Studies**, London: Routledge, 1-52.

Miller, D. L.: 1973 **George Herbert Mead: Self, Language, and the World,** Austin: University of Texas Press.

Miller, G.: 2011 **Tüketimin Evrimi: Cinsiyet, Statü, Tüketim** (G. Vardar, Çev.), İstanbul: Alfa.

Miller, R. A.: 2005 **Legislating Authority: Sin and Crime in the Ottoman Empire and Turkey,** New York: Routledge.

Miller, W. W.: 1996 **Durkheim, Morals and Modernity,** London: Routledge.

Mitchell, W. J.: 2005 **İkonoloji: İmaj, Metin, İdeoloji** (H. Arslan, Çev.), İstanbul: Paradigma Yayınları.

Moretti, F.: 1983 **Signs Taken for Wonders: On the Sociology of Literary Forms,** London: Verso.

Morgan, D., & Wilkinson, I.: 2001 "The Problem of Suffering and the Sociological Task of Theodicy", **European Journal of Social Theory,** 4(2), 199-214.

Moyn, S.:	2008	"Hannah Arendt on the Secular", **New German Critique,** 105, 71-96.
Mutlu, E.:	2001	"Popüler Kültürü Eleştirmek", **Doğu Batı Düşünce Dergisi,** 4(15), 11-42.
Navaro-Yashin, Y.:	2002	**Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey,** Princeton: Princeton University Press.
Navaro- Yashin, Y.:	2005	"Kimlik Piyasası: Metalar, İslamcılık, Laiklik", D. Kandiyoti, & A. Saktenber, **Kültür Fragmanları: Türkiye'de Gündelik Hayat** (Z. Yelçe, Çev.), İstanbul: Metis, 229-258.
Nisbet, R.:	2013	**Sosyolojik Düşünce Geleneği** (Y. Kaplan, Çev.), İstanbul: Paradigma.
Nora, P.:	2006	**Hafıza Mekânları** (M. E. Özcan, Çev.), Ankara: Dost Kitabevi.
Odabaşı, Y.:	2013	**Tüketim Kültürü: Yetinen Toplumdan Tüketen Topluma,** İstanbul: Sistem Yayıncılık.
Odabaşı, Y., & Barış, G.:	2002	**Tüketici Davranışı,** İstanbul: Mediacat.
Odih, P.:	2007	**Advertising in Modern and Postmodern Times,** Los Angeles: SAGE.
Oldridge, D.:	2006	**İnsanlığın Garip Tarihi** (K. Geçmen, Çev.), İstanbul: Yerdeniz Yayınları.
O'Neill, J.:	1978	"The Productive Body: An Essay on The Work of Consumption", **Queen's Quarterly,** 85(2), 221-230.

Özaral, B.: 2011 "Islam and Moral Economy", T. Keskin içinde, **The Sociology of Islam: Secularism, Economy and Politics,** Ithaca, N.Y.: Ithaca Press, 21-44

Özel, İ.: 1996 **Üç Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma,** İstanbul: Şule Yayınları.

Özyürek, E.: 2006 **Nostalgia for the Modern: State Secularism and Everyday Politics in Turkey,** Durham: Duke University Press.

Pacteau, F.: 2005 **Güzellik Septomu** (B. Erol, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Palmer, B. D.: 2011 **Karanlığın Kültürleri: Sınır İhlallerinin Tarihinde Gece Yolculukları** (Ş. Kaptan, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Pals, D. L.: 2006 **Eight Theories of Religion,** New York: Oxford University Press.

Pareto, V.: 2005 **Seçkinlerin Yükseliş ve Düşüşü: Kuramsal Bir Sosyoloji Uygulaması** (M. Z. Doğan, Çev.), Ankara: Doğubatı.

Paterson, M.: 2006 **Consumption and Everyday Life,** London: Routledge.

Pellandini-Simányi, L.: 2014 **Consumption Norms and Everyday Ethics,** Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Pensky, M.: 2001 "Society, Morality, and Law: Jürgen Habermas", K. Nash, & A. Scott, **The Blackwell Companion to Political Sociology,** Malden, Mass: Blackwell Publishing, 49-59.

Pickering, W. S., & Rosati, M.: 2012 **Suffering and Evil: The Durkheimian Legacy,** New York: Berghahn Books.

Poidevin, R. L.: 2003 **Ateizm: İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma** (A. Yılmaz, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Polanyi, K.: 2010 **Büyük Dönüşüm: Çağımızın Siyasal Ve Ekonomik Kökenleri** (A. Buğra, Çev.), KökenleriİstanbuI: İletişim Yayınları.

Poole, R.: 1993 **Ahlak ve Modernlik** (M. Küçük, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Popper, K. R.: 1998 **Bilimsel Araştırmanın Mantığı** (I. Aka, & I. Turan, Çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Postman, N.: 2006 **Teknopoli: Yeni Dünya Düzeni** (M. E. Yılmaz, Çev.), İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Ricoeur, P.: 2010 **Eleştiri ve İnanç: F. Azouvi ve M. de Launay ile Söyleşi** (M. Rifat, Çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Riesebrodt, M.: 2012 **The Promise of Salvation: A Theory of Religion,** Chicago: University of Chicago Press.

Riesman, D.: 2016 **Yalnız Kalabalık: Amaerikan Toplumsal Karakterinin Değişimi Üzerinde Bir İnceleme** (Y. Erdem, Çev.), Ankara: Heretik Yayınları.

Riis, O., & Woodhead, L.: 2010 **A Sociology of Religious Emotion,** Oxford: Oxford University Press.

Ritzer, G.: 2000 **Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek: Tüketim Araçlarının Devrimcileştirilmesi** (Ş. S. Kaya, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Ritzer, G.: 2011 **Toplumun McDonaldlaştırılması: Çağdaş Toplum Yaşamının Değişen Karakteri Üzerine Bir İnceleme** (Ş. S. Kaya, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Ritzer, G., & Goodman, D.: 2006 "Postmodern Social Theory", J. H. Turner, **Handbook of sociological theory,** New York: Springer, 151-169.

Rivers, I.: 1991 **Reason, Grace, and Sentiment: A Study of the Language of Religion and Ethics in England, 1660-1780,** Cambridge: Cambridge University Press.

Rogers, R. L.: 1992 "The role of elites in setting agendas for public debate: a historical case", R. Wuthnow, **Vocabularies of Public Life: Empirical Essays in Symbolic Structure,** London and Newyork: Routledge, 234-247.

Roscoe, P.: 2015 **Harcıyorum Öyleyse Varım: Ekonominin Gerçek Maliyeti** (A. Çavdar, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Rosenblatt, R.: 2005 "Introduction", R. Rosenblatt, **Consuming Desires: Consumption, Culture, and the Pursuit of Happiness,** Washington, D.C.: Island Press, 1-21.

Ross, A.: 2015 **Krediokrasi ve Borç Reddi Davası** (E. Ataseven, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları

Rowe, D.: 1996 **Popüler Kültürler: Rock ve Sporda Haz Politikası** (M. Küçük, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Roy, O.: 2004 **Globalized Islam: The Search for a New Ummah,** New York: Columbia University Press.

Rue, L. D.: 2005 **Religion Is Not About God: How Spiritual Traditions Nurture Our Biological Nature and What to Expect When They Fail,** New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Saeed, M., Ahmed, Z., & Mukhtar, S. M.: 2001 "International marketing ethics from an Islamic perspective: a value maximizing approach", **Journal of Business Ehhics,** 32(2), 127-142.

Safran, W.: 2003 "Introduction", W. Safran içinde, **The Secular and The Sacred: Nation, Religion and Politics**, London: Frank Cass, 1-12

Said, E. W.: 2008 **Medyada İslam: Gazeteciler ve Uzmanlar Dünyaya Bakışımızı Nasıl Belirliyor?** (A. Babacan, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Sassatelli, R.: 2007 **Consumer Culture: History, Theory and Politics,** Los Angeles: SAGE.

Sayyid, S.: 2000 **Fundamentalizm Korkusu: Avrupamerkezcilik ve İslâmcılığın Doğuşu** (E. Ceylan, & N. Yılmaz, Çev.), Ankara: Vadi Yayınları.

Schiffrin, A.: 2005 "When We Devoured Books", R. Rosenblatt in, **Consuming Desires: Consumption, Culture, and the Pursuit of Happiness,** Washington, D.C.: Island Press, 111-121.

Schlosser, E.: (2004 **Hamburger Cumhuriyeti: Amerikan Fast Food Kültürünün Karanlık Yüzü** (H. Doğan, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Schmitt, C.: 2005 **Siyasi Ilahiyata Siyasi Ilahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm** (E. Zeybekoğlu, Çev.), Ankara: Dost Kitabevi.

Schroeder, R.: 1996 **Max Weber ve Kültür Sosyolojisi** (M. Küçük, Çev.), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Scott, T.: 2005 **The Global Resurgence of Religion and The Transformation of İnternational Relations: The Struggle For The Soul Of The Twenty-First Century,** New York: Palgrave Macmillan.

Seiwert, H.: 2010 "Theory of Religion as Myth: On Loyal Rue, Religion is not about God" M. Stausberg, **Contemporary Theories of Religion: A Critical Companion,** London: Routledge, 224-241.

Sennett, R.: 1999 **Gözün Vicdanı: Kentin Tasarımı Ve Toplumsal Yaşam** (S. Sertabiboğlu, & C. Kurultay, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Sennett, R.: 2008 **Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden Ve Şehir** (T. Birkan, Çev.) İstanbul: Metis.

Sennett, R.: 2009 **Yeni Kapitalizmin Kültürü** (A. Onacak, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Sennett, R.: 2010 **Kamusal Insanın Çöküşü** (S. Durak, & A. Yılmaz, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Sezer, B.: 1989 "Türk Sosyologları ve Eserleri I", **Sosyoloji Dergisi,** 3(1), 1-96.

Shah, T. S.: 2015 "Secular Militancy as an Obstacle to Peacebuilding", A. Omer, R. S. Appleby, & D. Lit, **The Oxford Handbook of Religion, Conflict, and Peacebuilding,** New York & Oxford: Oxford University Press, 380-406.

Shayegan, D.: 1991 **Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni** (H. Bayrı, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Shields, R.: 1992 Spaces for the Subject of Consumption. R. Sheilds içinde, **Lifestyle Shopping: The Subject of Consumption,** London: Routledge, 1-19.

Shils, E.: 2003 "Gelenek", (H. Arslan, Dü.) **Doğu Batı Dergisi,** 25, 101-131.

Shiner, L.: 1967 "The Concept of Secularization in Empirical Research", **Journal for the Scientific Study of Religion,** 6(2), 207-220.

Sievernich, M.: 2003 "Pastoral Care for the Sick in a Post-secular Age: An Ignatian Perspective", **Christian Bioethics,** 9(1), 23-37.

Simmel, G.: 2005 "Metropol ve Zihinsel Yaşam", A. Aydoğan (Düz.) içinde, **Şehir ve Cemiyet,** İstanbul: İz Yayıncılık.

Simmel, G.: 2009 **Bireysellik ve Kültür** (T. Birkan, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Slater, D.: 1997 **Consumer Culture and Modernity,** Cambridge, Uk: Polity.

Smith, A. D.: 2003 **Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity,** Oxford: Oxford University Press.

Smith, C.: 2003 **The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life,** Calofornia: University of California Press.

Smith, G.: 2008 **A Short History of Secularism,** London: I.B. Tauris.

Sombart, W.: 2004 **Bilim ve Ekonomi** (F. Tepebaşlı, Çev.), Konya: Çizgi Kitapevi.

Sommerville, C. J.: 1998 "Secular Society/Religious Population: Our Tacit Rules for Using the Term 'Secularization'", **Journal for the Scientific Study of Religion,** 37(2), 249-253.

Sorokin, P. A.: 1997 **Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri** (M. Tunçay, Çev.), İstanbul: Göçebe Yayınları.

Sorokin, P. A.: 1994 **Çağdaş Sosyoloji Kuramları II** (M. M. Öyen, Çev.), Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

Sözen, E.: 2001 "Popüler Kültür Retoriği: Sahiplik İçinde Yokluk, Rağbette Olma ve Sağduyu Bilgisi", **Doğu Batı Düşünce Dergisi,** 4(15), 55-66.

Sözen, E.: 1999 **Söylem: Belirsizlik, Mübadele, Bilgi/Güç ve Refleksivite,** İstanbul: Paradigma Yayınları.

Speck, S.: 2013 "Religion, Individualisation and Consumerism: Constructions of Religiosity in 'Liquid' and 'Reflexive' Modernity", F. Gauthier, & T. Martikainen, **Religion in Consumer Society: Brands, Consumers, and Markets,** London: Ashgate, 27-42.

Stackhouse, M. L.:	2007	**God and globalization: religion and the powers of the common life,** New York and London: Continuum.
Stark, R.:	1999	"Secularization, R.I.P", **Sociology of Religion,** 60(3), 249-273.
Stark, R., & Finke, R.:	2000	**Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion,** Berkeley: University of California Press.
Stark, R., & Innaccone, L.:	1994	"A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe", **Journal for the Scientific Study of Religion,** 33(3), 230-252.
Stausberg, M.:	2009	"There is Life in The Old Dog Yet: An Introduction to Contemporary Theories of Religion", M. Stausberg, **Contemporary Theories of Religion: A Critical Companion,** New York And London: Routledge, 1-21.
Stauth, G., & Turner, B. S.:	2005	**Nietzsche'nin Dansı: Toplumsal Hayatta Hinç, Karşılıklılık Ve Direniş** (M. Küçük, Çev.), Ankara: Bilim ve Sanat.
Storey, J.:	2000	**Popüler Kültür Çalışmaları: Kuramlar Ve Metotlar** (K. Karaşahin, Çev.), İstanbul: Babil Yayınları.
Strydom, P.:	2000	**Discourse and Knowledge: The Making of Enlightenment Sociology,** Liverpool: Liverpool University Press.
Sulkunen, P.:	2009	**The Saturated Society: Governing Risk and Lifestyles in Consumer Culture,** London: SAGE.

Susman, W. I.: 2003 **Culture As History: The Transformation of American Society in the Twentieth Century,** Washington, D. C: Smithsonian Institution Press.

Süruş, A.: 1996 Modern Bilginin Kullanımı, **I. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı**, 146-151.

Süskind, P. 2014 **Aşk ve Ölüm Üzerine**, (S. Öztürk, Çev.) İstanbul: Can Yayınları.

Swindal, J. 2012 "Habermas, Religion, and a Postsecular Society", J. Bloechl in, **Christianity and Secular Reason: Classical Themes and Modern Developments,** Notre Dame: University of Notre Dame Press, 217-238

Sztompka, P.: 2006 "Change and Development", Ed. J. Scott, **Sociology: The Key Concepts**, 20-23.

Şahinde, Y.: 2013 "Türk Toplumunun Tüketim Toplumuna Dönüşümünde Reklamcılığın Rolü", **İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi**, 36, 219-240.

Şentürk, R.: 2008 **Türk Düşüncesinin Sosyolojisi: Fıkıhtan Sosyal Bilimlere,** İstanbul: Etkileşim Yayınları.

Taliaferro, C.: 2013 **The Golden Cord: A Short Book on the Secular and the Sacred,** Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Taylor, C.: 2006 **Modern Toplumsal Tahayyüller** (H. Koyukan, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Taylor, C.: 2011 **Modernliğin Sıkıntıları** (U. Canbilen, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Taylor, C.: 2012 **Benliğin Kaynakları: Modern Kimliğin İnşası** (S. A. Baş, & B. Baş, Çev.), İstanbul: Küre Yayınları.

Taylor, C.: 2014 **Seküler Çağ** (D. Körpe, Çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Taylor, M. C.: 2007 **After God,** Chicago: The University of Chicago Press.

Tekin, M.: 2012 "Batı'da Sekülerlik veTürkiye Müslümanlığının Seküler İçerimleri", **İnsan & Toplum***, 2*(4), 181-204.

Tekeli, İ.: 2010 **Gündelik Yaşam, Yaşam Kalitesi ve Yerellik Yazıları,** İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Thompson, I.: 2004 **Odaktaki Sosyoloji: Din Sosyolojisi** (B. Z. Çoban, Çev.), İstanbul: Birey Yayıncılık.

Thompson, J. B.: 2008 **Medya ve Modernite** (S. Öztürk, Çev.), İstanbul: Kırmızı Yayınları.

Tiryakian, E. A.: 2006 "Emile Durkheim", T. Bottomore, & R. Nisbet, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi I** (C. Tokluoğlu, Çev.), İstanbul: Kırmızı Yayınları, 275-343.

Todorov, T.: 2008 **Ortak Hayat** (M. E. Özcan, Çev.), Ankara: Dost Kitabevi.

Torpey, J.: 2010 "A (post-)secular Age? Religion and the Two Exceptionalisms", **Social Research,** 77(1), 269-296.

Touraine, A.: 2002 **Modernliğin Eleştirisi** (4 basım, H. Tufan, Çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Tschannen, O.: 1991 "The Secularization Paradigm: A Systematization", **Journal for the Scientific Study of Religion,** 30(4), 395-415.

Tuğal, C.: 2010 **Pasif Devrim: İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi,** İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Tura, S. M.: 2010 **Freud'dan Lacan'a Psikalanliz,** İstanbul: Kanat Kitap.

Tura, S. M.: 2002 **Şeyh ve Arzu,** İstanbul: Metis Yayınları.

Turner, B. S.: 1994 **Orientalism, Postmodernism and Globalisation,** London: Routledge.

Turner, B. S.: 1995 "Periodization and Politics in the Postmodern", B. S. Turner içinde, **Theories of Modernity and Postmodernity,** London: Sage Publications, 1-13.

Turner, B. S.: 1996 **The Body and Society,** London: SAGE.

Turner, B. S.: 1998 **"Svil Din",** Y. Aktay, & M. E. Köktaş içinde, **Din Sosyolojisi (Y. Aktay, Çev.),** Ankara: Vadi Yayınları, 237-249.

Turner, B. S.: 2005 "Talcott Parsons's Sociology of Religion and the Expressive Revolution: The Problem of Western Individualism", **Journal of Classical Sociology,** 5(3), 303-318.

Turner, B. S.: 2011 **Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation, and the State,** Cambridge: Cambridge University Press.

Turner, B. S.: 2012 "Post-Secular Society: Consumerism and the Democratization of Religion", ed. by P. S. Gorski, D.

K. Kim, J. Torpey, & J. VanAntwerpen, **The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society,** New York: New York University Press, 135-58.

Twenge, J. M.: 2009 **"Ben" Nesli** (E. Öztürk, Çev.), İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Twenge, J. M., & Campbell, W. K.: 2010 **Asrın Vebası: Narsizm İlleti** (Ö. Korkmaz, Çev.), İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Underhill, P.: 2000 **İnsanlar Neden Alışveriş Yapar?** (E. Duru, Çev.), İstanbul: Sabah Kitapları.

Üskül, Z. Ö.: 2003 **Bireyciliğe Tarihsel Bakış,** İstanbul: Büke Yayıncılık.

Vattimo, G.: 1999 **Modernliğin Sonu** (Ş. Yalçın, Çev.), İstanbul: İz Yayıncılık.

Veblen, T.: 2005 **Aylak sınıfın teorisi** (Z. Gültekin, & C. Atay, Çev.), İstanbul: Babil.

Wagner, P.: 1996 **Modernliğin Sosyolojisi** (M. Küçük, Çev.), İstanbul: Sarmal Yayınları.

Wagner, P.: 2001a **Theorizing Modernity: Inescapability and Attainability In Social Theory,** London: SAGE.

Wagner, P.: 2001b **A History and Theory of the Social Sciences: Not All That Is Solid Melts into Air,** London: SAGE.

Wagner, P., & Wittrock, B.: 1991 "States, Institutions, And Discourses: A Comparative Perspective on the Structuration of the Social Sciences", P. Wagner, B. Wittrock, & R. P. Whitley,

Discourses on Society: The Shaping of the Social Science Disciplines, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 331-357.

Walach, H.: 2015 **Secular Spirituality: The Next Step Towards Enlightenment,** Berlin: Springer.

Wallerstein, I.: 1996 **Tarihsel kapitalizm** (N. Alpay, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Wallerstein, I.: 2000 **Bildiğimiz Dünyanın Sonu: Yirmi Birinci Yüzyıl İçin Sosyal Bilim** (T. Birkan, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Watt, I.: 2014 **Modern Bireyciliğin Mitleri: Faust, Don Quijote, Don Juan, Robinson Crusoe (**M. Doğan, Çev.), İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

Weber, M.: 1999 **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu** (Z. Gürata, Çev.), Ankara: Ayraç Yayınevi.

Weigert, A. J.: 1974 "Whose Invisible Religion? Luckmann Revisited", **Sociology of Religion,** 35(3), 181-188.

Wernick, A.: 2003 **Auguste Comte and the Religion of Humanity: The Post-Theistic Program of French Social Theory,** Cambridge: Cambridge University Press.

Wernick, A.: 1996 **Promosyon Kültürü, Reklam, İdeoloji ve Sembolik Anlatım** (O. Akınhay, Çev.), Ankara: Bilim ve Sanat.

Williams, R.: 1999 "Advertising: The Magic System", S. During, **The Cultural Studies Reader,** London and New York: Routledge, 410-423.

Wilson, B.: 1985 "Secularization: The Inherited Model", P. E. Hammond, **The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion,** Berkeley: University of California Press, 9-20.

Wilson, E.: 2003 **Adorned in Dreams: Fashion and Modernity,** London: I.B. Tauris.

Winston, R.: 2010 **Tanrının Öyküsü: Tanrı mı İnsanı, İnsan mı Tanrıyı Yarattı?** (S. Köseoğlu, Çev.), İstanbul: Say Yayınları.

Wirth, L.: 1938 "Urbanism as a Way of Life", **American Journal of Sociology,** 44(1), 1-24.

Witham, L.: 2010 **Marketplace of the Gods: How Economics Explains Religion,** Oxford: Oxford University Press.

Yalçın, R.: 2009, 07 15 **Evdeki Kıyafet Dışarda Ofsayt** (A. Arman, Röportajı Yapan)

Yeğenoğlu, M.: 2003 **Sömürgeci Fantaziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark,** İstanbul: Metis Yayınları.

Ze'evi, D.: 2004 "Back to Napoleon? Thoughts on the Beginning of the Modern Era in the Middle East", **Mediterranean Historical Review,** 19(1), 73-94.

Zeldin, T.: 2010 **İnsanlığın Mahrem Tarihi** (E. Özsayar, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Zelizer, V.: 1979 **Morals and Markets: Te Development of Life Insurance in the United States,** New York: Columbia University Press.

Zijderveld, A. C.: 2001 **Soyut Toplum** (C. Cerit, Çev.), İstanbul: Pınar Yayınları.

Zizek, S.: 2011 **Ahir Zamanlarda Yaşarken** (E. Ünal, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Zizek, S.: 2014 **Günümüz İdeolojisinden Kesitler** (E. Ünal, Çev.), İstanbul: Encore Yayınları.

Zizek, S.: 2002 **İdeolojinin Yüce Nesnesi** (T. Birkan, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Zizek, S., & Gunjevic, B.: 2013 **Acı Çeken Tanrı: Kıyameti Tersyüz Etmek** (A. Çiltepe, Çev.), İstanbul: Sel Yayıncılık.

ÖZGEÇMİŞ

2005 yılında Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümünden mezun oldu. 2008 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde çağdaş erdem etiği ve din ilişkisi üzerine yaptığı yüksek lisans çalışmasını tamamladı. Kırklareli Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümünde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır. Evli ve iki çocuk babasıdır.