



## BİR KAVRAM HABİTUSU DENEMESİ: "KUTSAL" AN EXPERIMENT ON THE HABITUS OF THE CONCEPT: "KUTSAL"

Sıtkı KARADENİZ\*

### Öz

Mircea Eliade'nin "Kutsal ve Dindışı" ayrımı üzerine ürettiği "kutsal" kavramı, yaygın bir biçimde kullanılmaktadır. Bu kullanım, aslında, Eliade'nin "ilkel" dinler ve Yahudi-Hristiyan inançlarından devşirdiği formasyonları, bir tür "içselleştirme" pratiği olarak görülebilir. Aynı zamanda bu pratik, Romalıların ikili ayrımlarını Hristiyanlaştırarak kurgulanan düzlemin İslamlaştırılmasını olağanlaştırmaktadır. Dahası, kavramın başka inançlar için de sorgulanmaksızın kullanılması, içerisinden konuşulan inançların temel değerlerini emen, evrenselleştirerek yassılaştıran ve belirsizleştiren bir pratik olarak karşımıza çıkar. Bu düzlemde, arkaik "tanrılar", Hristiyanlığın "Baba ve Oğul"u ile İslam'ın "Allah"ı birbirlerine doğru akmaya ve aralarındaki farklılıklar kaybolmaya başlar. İlahiyat literatüründe "kutsal" kavramına ilişkin birbirinden farklıymış gibi görünen metin üretimleri, aslında "bir" söylemin çoğaltılmasından ibaret hale gelerek "metastaz"a dönüşür. Fakat "din" alanından konuşuluyor olması hasebiyle, "kendi inanç alanında kaldığı" yanılması üretilir. "Kutsal" kavramını kullanmaksızın "din"den konuşulamayacak olması, anlamın ve varlığın kaybolmasıyla eş değer görülür. Oysa tam da, "kutsal" kavramını kullanmaksızın konuşabilme imkânlarını genişletebilmek için kavramı, sorunsallaştırmak ve belki de askıya almak gerekir.

**Anahtar Kelimeler:** Kutsal, Profan, Aşknlık, Dindarlık, Kozmos, Kaos.

### Abstract

Coined by Eliade to make a distinction between "Sacred and Profane", the term, "kutsal", is still widely used as a practice of "internalization" of his original idea that drives from an integrated formulation of "primitive" religious, Judaism and Christianity. This practice also normalizes Islamization of the phenomenon relying on Christianization of Roman dual distinction. It can also be observed that the usage of the word, "kutsal", cast on other religions without any problematization emerges as a practice of universalization that absorbs, flattens and obscures some basic values. Therefore primitive "God's", "God and Jesus" in Christianity (father and son) and "Allah" in Islam seems to flow in a stream to juxtapose around the same position. Eventually, distinctions between these characteristics of Gods start to disappear. Some quasi-different articles about the concept of "kutsal" in the field of theology can be read as proliferation of "one discourse". This proliferation inevitably becomes "metastasis". It can be suggested that "religious problematics" cannot be discussed without any usage of the word "kutsal" in the metastasis, which is understood as a loss of "meaning" and "existence". However, the word of "kutsal" should be problematized and even suspended in order to enhance and open discussion without usage of the "word."

**Keywords:** Kutsal, Sacred, Profane, Transcendent, Religious, Cosmos, Chaos.

### 0. Giriş

Konuya alakasızmış gibi görünen bir girişle başlamak anlamlı olabilir. "Medeniyet" kavramı, Osmanlı düşün dünyasında ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından sonra "civilization" kavramının karşılığı olarak kullanılmaya başlanmıştır<sup>1</sup>. Ancak kavram temellendirilirken, "Medine'den geldiği, İslam toplumu da Medine'de olduğu için başından beri İslam'ın medeni bir din olduğu" şeklindeki akıl yürütmelere başvurulmuştur.<sup>2</sup> Ki, zaten "civilization" da ilk oluşum sürecinde, önce sadece Fransız soylularının yaşam tarzını ifade edecek biçimde kullanılırken<sup>3</sup>, daha sonra anlam genişlemesine uğramış ve zamanla, bizzat üzerinden kurulduğu "ilkel/barbar"ı bile kapsayacak bir niteliğe bürünmüştür<sup>4</sup>. Kavramın buradaki kullanımı, bu aşamaları atlayarak son kullanım biçimi üzerinden şekillenmiş, fakat kavram, tarihsel bir okumaya tabi tutulmadığı için hemen kabul görmüş ve yüceltilerek bir "öztanım" ifadesi olarak dolaşıma girmiştir.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

<sup>1</sup> Öz-Türkçeleştirme motivasyonu, aynı kavramı ifade etmek üzere kullanılan "uygarlık" kelimesi de yine, Türklerin yerleşik hayata geçen, kent kuran ilk kavimleri olarak bilinen Uygurlara referansla türetildiği de eklenmelidir. Bkz. Meriç, 1977.

<sup>2</sup> Örnek olarak bkz. Gencer, 2011.

<sup>3</sup> Elias, N. (2000) *Uygarlık Süreci I*, çev. E. Ateşman, İstanbul: İletişim Yay.

<sup>4</sup> Bu tartışmanın yapıldığı bir çalışma için bkz. Karadeniz, 2003.



Bu tür bir kavram taşıma pratiğinin “medeniyet” ile sınırlı olmadığı, bu makalenin eksenini teşkil eden “kutsal” başta olmak üzere, gelenek, usûl, dindarlık ve daha birçok kavram için de geçerli olduğu söylenebilir. Bunun en önemli nedenlerinden biri, kavramı tarihsel koordinatlarına yerleştirmemek, başka bir ifadeyle, tarihsel okumaya tabi tutmamak iken; en önemli sonuçlarından biri ise, kavramın habitusunun/anlam yükünün başka habituslar üreten kendi toplumsallıklarımıza giydirilerek, bu toplumsallıklarda üretilen durumun anlam yükünü yassılaştırmaya yol açmasıdır.

Bu nedenle burada, bir evrensel “kutsal” tanımlaması yapmaktan ziyade, aksine, kutsalın her toplumsal formasyonda farklı kavrayışlara karşılık gelen ve dolayısıyla da tikelleştirilmesi gereken bir mefhum olduğu öne sürülmektedir. Kuşkusuz bu tikelliği, sadece mevcut toplumsallıklarda görmek de yanıltıcıdır. Aynı zamanda, bu formasyonların tarihsel olarak da farklılıklarının iade edilmesi elzemdir. Öyleyse cevabı aranması gereken temel soru, “kutsal nedir?” ya da “kutsalın kaynağı nedir?” değil; aksine, tam da “kutsal, neden ve hangi koşullarda bütün inanç formasyonlarının eksen kavramı haline gelmiştir?” biçiminde olmalıdır. Başka bir deyişle, “kutsal kavramının, bilginin nesnesi haline geliş süreci, biçimi ve nedeni nedir?” sorusuna verilecek cevap daha ilginç olacaktır. Kavramı, tüm toplumsal formasyonlarda aynı anlamı verecek şekilde kullanmak, bir anlamda istatistiksel veri genellemesine benzer. Herkesi kuşatması inancıyla yapılır. Ama neredeyse hiçbir tikelliğe karşılık gel(e)mez. Üstelik bu kavram, bir tikellik esas alınarak üretilmişse ve buna rağmen kavramın karşılığı olarak üretilen evrenselleştirici/kuşatıcı iddialarda, kavramın, kullanıldığı tüm anlamları emerek buharlaştırdığı söylenebilir.

Bu çalışmanın amacı, “olağan” bir metinde olduğu gibi “belirli” bir problemi *a priori* olarak kabul edip, o problemi çeşitli boyutlarıyla tartışarak ve “belirli” çözümler üreterek sonuca varmak değildir. Tersine, “verili” olarak kabul edilen, her defasında tarihselliği tartışıl(a)mayan, varlığı “ontolojik” ve “epistemolojik” savlarla sürdürülen ve başka mecralarda “üretildiği” biçimiyle kullanılan “kutsallık” kavramını “belirsizleştirmektedir.” Bunun için “kutsal” kavramının üretildiği mecraları ve epistemeleri tartışmaya açmanın “yollarına” dair bir **giriş metni** niteliğinde kurgulanarak, kavramın kendisini yeniden söylemin nesnesine nasıl dönüştürülebileceğini sorunsallaştırmayı deniyor. Özetle söylemek gerekirse, bu çalışma, birbiri ile ilişkili olmak üzere üç pasajdan oluşmaktadır. Birinci pasaj, “kutsal”ın ilahiyat alanındaki birtakım kullanımlarını serimlemeye çalışan bir analizi içeriyor. İkinci pasajda, bu analizlerden elde edilen ve sıklıkla referans verilen, ürettiği kutsallık strüktürünün yaygın bir biçimde kullanıldığı bir aktör olarak Mircea Eliade’nin “kutsallık” imalatına dair bir söylem analizi yapılıyor. Üçüncü pasaj ise, Eliade’nin “kutsal” kavramını, üzerine inşa ettiği “kutsal-dindışı” ayrımını problemleştirmeyi deniyor.

### I. “Kutsal”ın İlahiyat Alanında Kullanımı

Aşağıda yer alan on üç tablonun her biri, ilahiyat literatürü<sup>5</sup> olarak tanımlanabilecek bir alanda, incelenen metinlerde kutsal kavramına dair üretilen “gösterilen”leri, kavramın “tanım”lanma biçimlerini ve metinleri ortak kesebilecek “kaynak”ları içermektedir. Buradaki amaç, metinlerin ortak kesen düzlemlerini ve yaslandıkları epistemik pozisyonu belirlemeye çalışmaktır. Tablolaştırma pratiğiyle kurgulanan bu analiz, ilişki kurulan alanı ve o alanda üretilen söylemleri “şeffaf”laştırmayı deniyor. Metin içerisinde çeşitli atf yöntemleriyle kurulacak bir kurgudan ziyade, dolaysız bir biçimde bu söylemleri serimlemek, artiküle etmek, okuyan adedince söylem üretebilme imkânını korumak ve tablolar aracılığıyla üretilmek istenen “şeffaf”lıkla ilişkilenebilir. Sadece bu metnin yazarları için değil, aynı zamanda bu metinle ilişki kurabilecek aktörlerin de bu “şeffaf”lığı deneyimleyerek, tablolarda yer alan birtakım “ortaklıklar”da hareket edebilmenin mümkün hale getirilmesi hedefleniyor.

“Kutsal”ın Karşılıkları: Sanctum, sacrum, santo, saint, sacro, sagrado, sacré, healing, sacred, holy, gados, gödeş, hagios, kuddûs, mukaddes, harem, haram, bâreke, tebâreke, mübârek, humâ, halle.

“Kutsal”ın Tanımı: 1) Güçlü bir dini saygı uyandıran veya uyandırması gereken, kudsi, mukaddes. 2) Tapınılacak veya yolunda can verilecek derecede sevilen, kudsi, mukaddes. 3) Bozulmaması, dokunulmaması, karşı çıkılmaması gereken, üstüne titrenilen. 4) Tanrı’ya adanmış olan, tanrısal olan. 5) Kendini her zaman doğal gerçeklerden tamamen farklı bir gerçek olarak gösteren; tamamen farklı bir şeyin, bizim dünyamıza âit olmayan bir gerçeğin, doğal, dindışı dünyamızın ayrılmaz bir parçası olan nesnelere için açığa çıkmasıdır.

“Kutsal” Kaynaklar: Eliade, Otto

Tablo 1<sup>6</sup>

<sup>5</sup> “İlahiyat literatürü” ifadesi, her ne kadar “kutsal”ı konu alan başka alanlardan metinleri içerse de, bu kullanım, daha çok Dinler Tarihi ile Din Sosyolojisi için geçerli olduğu söylenebilir.

<sup>6</sup> Bkz. Güç, 1998.



**“Kutsal”ın Karşılıkları:** Tanrı, saygı, tapınılan, kutsi, mukaddes, bozulmayan, dokunul(a)mayan, tanrısal, sacred, holy, sancti, hagio, heilige, gados, ruhul kudüs, kuddus, tebareke, haram, tezahür.

**“Kutsal”ın Tanımı:** 1) Dinin bütünlüğünü sağlayan veya kuşatan en temel unsurdur. 2) Bir numen/numinous olarak tamamen farklı ve hiçbir şeye benzemeyen. 3) Kendini her zaman “doğal” gerçeklerden tamamen farklı bir gerçek olarak göstermesi anlamına gelmektedir: kendini bize gösteren şey. 4) Güçlü bir dinî saygı uyandıran veya uyandırması gereken kabul görmüş; bozulmaması, dokunulmaması gereken, üstüne titrenilen değerlerdir.

**“Kutsal” Kaynaklar:** Eliade, Otto

Tablo 2<sup>7</sup>

**“Kutsal”ın Karşılıkları:** Saadet, devlet, kudsiyet, uğur, baht, talih, mutluluk, hayır, bereket, mübarek, Tanrısal, aziz, takdis, temiz, muhterem, kuds, aşkın, mukaddes, azamet, tesbih, uluvv.

**“Kutsal”ın Tanımı:** Kutsal, inanan bir insan için yaşam kaynağıdır, sıra dışıdır, olağanüstüdür, tarihsel bir fenomendir, gizemlidir. Kutsala inanan kişi, kutsal addettiği değere her zaman saygı ve ilgi duymakta, kutsaldan bir medet ummaktadır. Oysa Tanrı'nın dışındaki kutsal olanlar, kutsallıklarını Tanrı'ya olan nispetlerinden alırlar. Bu manada Tanrıya inanan insanın kutsallık inançları yoktur. Kutsal, bozulmaması, dokunulmaması ve karşı çıkılmaması gerektir.

**“Kutsal” Kaynaklar:** Eliade

Tablo 3<sup>8</sup>

**“Kutsal”ın Karşılıkları:** Aşkın, din, alelade olmayan, düzen, kuddüs, tecelli.

**“Kutsal”ın Tanımı:** Bozulmaya, ihlale, tecavüze, eksikliğe, noksanlığa maruz kalmayan bir gerçekliktir. İnsanı aşan ve ezici bir kudret fişkıran bir şeydir ve tecrübe edildiğinde yaratık olma duygusu, korku ve üstün saygı uyandırır.

**“Kutsal” Kaynaklar:** Eliade, Otto

Tablo 4<sup>9</sup>

**“Kutsal”ın Karşılıkları:** İndirgenemez olan, tezahür, dini, sacred, holy.

**“Kutsal”ın Tanımı:** Rasyonel olmayan veya rasyonel üstü olan. Bizim dünyamıza ait olmayan gerçek. Tanrı. Kutsal, profan olanın zıddıdır.

**“Kutsal” Kaynaklar:** Eliade, Otto

Tablo 5<sup>10</sup>

**“Kutsal”ın Karşılıkları:** Kut, saadet, devlet, kudsiyet, baht, mutluluk, hayır, bereket, mübareklik

**“Kutsal”ın Tanımı:** 1) Güçlü bir dinî saygı uyandıran veya uyandırması gereken, kutsi, mukaddes. 2) Tapılacak veya yolunda can verilecek derecede sevilen, kutsi, mukaddes. 3) Bozulmaması, dokunulmaması, karşı çıkılmaması gereken, üstüne titrenilen. 4) Tanrı'ya adanmış olan, tanrısal olan. 5) Kutsal ve dinî hayat, kutsallıkta tamamen arındırılmış profan ve dünyevi hayatın zıddıdır.

**“Kutsal” Kaynaklar:** Eliade

Tablo 6<sup>11</sup>

**“Kutsal”ın Karşılıkları:** Düzen, davranış, sakralite, sınır, otorite, etkileşim, numinous

<sup>7</sup> Bkz. Kaynak, 2016.

<sup>8</sup> Bkz. Musahan, 2015.

<sup>9</sup> Bkz. Yavuz, 2005-6.

<sup>10</sup> Bkz. Alıcı, 2005.

<sup>11</sup> Bkz. Güç, 2000.



**“Kutsal”ın Tanımı:** 1) Dini bilginin özel doğasının ve yapısının bir parçasıdır. 2) Kutsallık, bir davranış biçimidir, belli pratikleriyle ilişki içinde olan bir nesnenin niteliğidir. 3) Kutsal sadece doğaötesi hayat, tanrısal varlıklardan ibaret değildir, bunların yanı sıra hukuku, otorite biçimlerini, kişinin kendi kimliği hakkındaki inançları da kutsal kategorisine dâhil edebiliriz. 4) Kutsal, daha çok kültürel fenomenlerle birlikte ortaya çıktığı için, öncelikle tarihi bir fenomendir. 5) Sadece özneyi etkileyen “numen” değil, ayrıca bozulmamış “sacer”dir. 6) Metafiziksel ya da aşkınsal odakla anlaşılabilen bir şeyden çok doğrudan insan davranışı ve düzen mefhumuyla ilgili bir kavramdır.

**“Kutsal” Kaynaklar:** Otto, Durkheim

Tablo 7:<sup>12</sup>

**“Kutsal”ın Karşılıkları:** Aşkınlık, gizlilik, ruhanilik, dinsel, seküler olmayan.

**“Kutsal”ın Tanımı:** 1) Dindışının zıddıdır. 2) Kutsal olarak aşıkâr olmayan her fenomen profandır. 3) Kutsal, ticaret metaı olmayan şeydir; bir sayı halesiyle çevrili olup, yasaklarla donatılmıştır. 4) Düne ait bir bağlanma değildir, bugün ve yarını da kuşatabilecek bir durumdur, yoğunluk ve evrendir. 5) Kutsallık, bir anlamlandırma biçimi ve hatta modern düzen fikri üreten bir çerçevedir.

**“Kutsal” Kaynaklar:** Eliade, Durkheim

Tablo 8:<sup>13</sup>

**“Kutsal”ın Karşılıkları:** Tezahür, yaratılış, düzen, hiyerofani, dini, evrensel.

**“Kutsal”ın Tanımı:** Kutsal, kutsal-dışının içinde ve arasındadır. Bizim dünyamızdan tamamen farklı bir şey, bizim dünyamıza ait olmayan bir gerçeklik.

**“Kutsal” Kaynaklar:** Eliade, Durkheim

Tablo 9:<sup>14</sup>

**“Kutsal”ın Karşılıkları:** Mukaddes, kuds, kuddus, kut, fırsat, hayır, bereket, sacred, holy, mübarek, bütünüyle öteki, tezahür, sanctum, sacrum.

**“Kutsal”ın Tanımı:** Kutsal, bir Tanrı sıfatıdır; kutsallığını Tanrı’dan alan şeylerin sıfatıdır; Tanrı’nın beklentileri ve istekleri doğrultusunda olan her türlü eylemin sıfatıdır.

**“Kutsal” Kaynaklar:** Otto, Eliade

Tablo 10:<sup>15</sup>

**“Kutsal”ın Karşılıkları:** Tanrısal, tezahür, dini, kutsiyet, beşerüstü (ilâhi âlem), yücelik, saygı.

**“Kutsal”ın Tanımı:** Dindar kimse için kutsal, kendi bilinç yapısında inşa olunur. Bilinç yapısı, kutsal algılama ve onun tezahürlerini anlama yolunu tanımlar. Kutsal hakkında yapılabilecek ilk tanımlama, onun dindışıyla zıt bir anlama geldiğidir.

**“Kutsal” Kaynaklar:** Eliade, Otto

Tablo 11:<sup>16</sup>

**“Kutsal”ın Karşılıkları:** Mukaddes, haram, kuds, kuddüs, kutsiyet, yaratılış, vahiy, risalet, haşır, hesap, vatan, aile, namus, insan, metafizik değer.

**“Dindışı Kutsallıklar”:** moda, sermaye, ideoloji, pozitivizm, materyalizm, sekülerizm.

<sup>12</sup> Bkz. Kuşçu, 2011.

<sup>13</sup> Bkz. Subaşı, 2000.

<sup>14</sup> Bkz. Arslan, 2013.

<sup>15</sup> Bkz. Çevik, 2007.

<sup>16</sup> Bkz. Özbolat, 2014.



**“Kutsal”ın Tanımı:** “Göklerde ve yerde bulunanların hepsi melik, kuddûs, azîz ve hakim olan Allah’ı tesbih etmektedir” (Cum’a 1). Buna göre Allah bütün kutsallıkların merkezi ve yegâne kaynağıdır; en üstün kutsaldır. Kutsal, kutsal olmayana nispetle tanımlanır. Kutsal olmayan (profan) sıradan veya alelade, kutsal olan ise olağanüstü ve aşkındır.

**“Kutsal” Kaynaklar:** Eliade

Tablo 12<sup>17</sup>

**“Kutsal”ın Karşılıkları:** Mukaddes, ebedilik, azaltılamaz olan, parçalanamaz olan, kutsi, dini, mübarek, aziz, hürmete şayan, bozulmaması gereken, kozmos/düzen, üstün gerçek, Tanrı, takdîs, sacred, holy, kuddûs, bereketli.

**“Kutsal”ın Tanımı:** Tüm dinlerde, insanların mutlak gaye olarak umdukları kurtuluşun anahtarı ya da vasıtası olarak kabul edilen tılsımlı bir kelimedir kutsal. Kutsal olan aslında insani olanın kendini evde hissetme veya cennetsel olanı yeniden inşa etme arzusunun varlığına, olaya, fenomene ve eşyaya yansıtmasıdır.

**“Kutsal” Kaynaklar:** Eliade.

Tablo 13<sup>18</sup>

Yukarıdaki tablolarda kullanılan metinlerde, kutsal kavramı, şu biçimlerde ortaklaşır: *holy, sacred, healing, kuddûs, mukaddes, bereket, harem, haram, tanrısal, aşkın, tezahür, kudsi, Tanrı, bozulmayan, dokunulmayan, düzen, numinous, seküler olmayan-dini, hayır, bütünüyle öteki, irrasyonel*. Bu ortaklaşma hali, ilk elden, kavram tanımlanırken “kutsal olmayana nispetle tanımlanma”ında kendini gösterir. Bunun içindir ki, “kutsal olmayan (profan) sıradan veya alelade, kutsal olan ise, olağanüstü ve aşkın” olarak her metinde yerini alır. Kutsalın, her daim, üretilen “gösterilen”ler yığnında da gözüktüğü üzere, aşkınlık alanında konumlandığı savlanır. Bu sav, kavramı tanımlarken, açık bir biçimde, “onun dindışıyla zıt bir anlama geldiği”ne dair bir “geleneğe” icat eder. Kutsalın “bütünüyle öteki” olarak ifade edilme alışkanlığı, benzer bir “yatkinlikler sistemi” imal ederek, “bu dünyaya” ait olmayan ve “alelade” dünyamıza “düzen” veren bir Tanrı’yı “kutsalın” kaynağı olarak kabul eder.

Dikotomik düşünme kolaylığına yaslanan bu “yatkinlikler”, olumlanan “kutsal ve dini hayat”ı, “kutsallıktan tamamen arındırılmış profan ve dünyevi hayatın zıddı” bir pozisyonda kurgular. Bu kurguda, dünyevi olan ve/veya seküler olan, kötülüğün kaynağı, “dünyamızı” kutsallıktan arındırmanın ve her geçen gün “maddileşmenin” sebebi olarak görülür. Fakat “kutsal”, “kendini her zaman doğal gerçeklerden tamamen farklı bir gerçek” olarak göstererek, kendini kaybeden ve “asl”ından uzaklaşan bireylere kendisini hatırlatır. “Tamamen farklı bir şeyin, bizim dünyamıza âit olmayan bir gerçeğin, doğal, dindışı dünyamızın ayrılmaz bir parçası olan nesnelere” yoluyla açığa “çıkılarak” tezahür ediyor oluşu, “düzen”i korumaya yönelik bir çaba olarak görülebilir. Tanrısal düzene yaslanarak oluşturulan “dünyevi” -yoksa Tanrısal mı demeliydik?- kozmosun, aslında, insani pratiğin tanrısal pratiğe benzer bir biçimde ürettiği “kendi evrenini” korumanın en önemli aracı olarak “kutsal”, devreye sokulur. “Kendini her zaman doğal gerçeklerden tamamen farklı bir gerçek olarak göstermesi” de, böylece, aşkın olanın her daim kutsal pratikle dünyamızda tezahür etmesi “arzulanır”. “Kutsal, güçlü bir dinî saygı uyandıran veya uyandırması gereken, kabul görmüş; bozulmaması, dokunulmaması gereken, üstüne titrenilen” değerler sisteminin yaratıcısı, kaynağı ve koruyucusu olarak düşünülür. Çünkü kutsal, Tanrı’nın bizatihi kendisidir. Dolayısıyla “insani olanın kendini evde hissetme veya cennetsel olanı yeniden inşa etme arzusu” kusursuz işlediği düşünülen temsiliyet rejiminde dünyamızda yer alan her varlığa “yansıtılarak”, insani pratiklere “kutsal/tanrısal” zemin üretilmek istenir.

Eliade merkezli kurulan bu zemin, zaman zaman ve hızlıca Otto’nun alanına da geçer. Her iki alan, aslında “kutsal”sız düşünememenin birer örnekleri olarak okunabilir. Her iki alanda da “kutsal”ın, verili ve/veya *a priori* olarak var olduğu düşünülür. Eliade’deki “tezahür eden” dini kutsallık, Otto’da tecrübeye ve deneyim yoluyla kutsal olanla kurulan ilişkinin kendisine dönüşür. Bu dönüşüm, “metafiziksel ya da aşkınsal odakla anlaşılabilir bir şeyden çok, doğrudan insan davranışı ve düzen mefhumuyla ilgili bir kavram” olduğu iddia edilen kutsalın kendisidir aslında. Bu durumda, Eliade’nin kaostan kozmos üretmenin tanrısal pratiği olarak kurguladığı “düzen” fikrinin, sadece “doğaötesi” ile ilgili olmadığı öne sürülür. “Bunların yanı sıra hukuk, otorite biçimleri, kişinin kendi kimliği hakkındaki inançları da kutsal kategorisine dâhil” edilerek metafiziksel olanın “profan” olanı kuşattığı iddia edilir.

Tablolaştırma pratiğiyle yapılan, yukarıdaki analiz içerisinde yer alan metinlerin “ortaklaşa” ürettikleri zeminde, başat bir aktör olarak Eliade görünür olmaya başlar. Neredeyse her metin, “İslam’da Kutsallık” söylemi üretirken, bir aktör olarak Eliade’yi “kutsallaştırır”. Bu kutsallaştırma pratiği, böylece

<sup>17</sup> Bkz. Gündüz, 2009.

<sup>18</sup> Bkz. Yavuz, 2007.





“kutsal ve dindışı” söylemini “İslam”ın içerisinde yeniden üretirken, yeni bir anlam kazanan veya kavram taşıma pratiğiyle yeni bir habitusa kavuşan şey, kutsal kavramı değildir. Aksine, bizatihi “İslam düşüncesi” içerisinde üretilen tarihsel tecrübeler ve farklılıklar yassılaştırılır.

Aşağıdaki iki tablo, Mircea Eliade ve Rudolf Otto’nun kutsala dair söylemlerini içermektedir. Bu söylemler, kutsalın, dinle ilgili bütün anlamları emen bir düzlemin üretimini “meşrulaştırmaktadır.” Bu meşruluğa hem eklenen hem de onu çoğaltarak sabitleştiren “yatkinlikler sistemi”, olağan bir biçimde, şu iki tablonun “özeti/tekrarı” gibidir.

<b>“Kutsal”ın Karşılıkları:</b> Hakikat, dindışı olmayan, aşkınlık, Tanrı, doğüstü, kozmos.
<b>“Kutsal”ın Tanımı:</b> Kutsal kendini her zaman, “doğal” gerçeklerden tamamen farklı bir gerçek olarak göstermektedir. Kutsal hakkında yapılabilecek ilk tanımlama, onun dindışının zıddı olduğudur. Kutsal, en mükemmelinden ‘hakiki’dir; bu hakiki aynı anda hem güç, hem etkinlik, hem de hayat ve üretkenlik kaynağıdır. Her dünya tanrıların eseridir, çünkü ya tanrılar tarafından yaratılmıştır, ya da insanlar tarafından Yaradılış eyleminin örnek olayı ayinsel olarak yeniden gerçekleştirilerek kutsallaştırılmıştır, yani “evrenleş”tirilmiştir. Dindar insan ancak kutsal bir dünyada yaşayabilir, çünkü sadece böyle bir dünya varlığa katılmakta, hakikaten varolmaktadır.

Tablo 14<sup>19</sup>

<b>“Kutsal”ın Karşılıkları:</b> Numinous, qadosh, ayios, sanctus, sacer, doğru, mutlak iyi, bütünüyle öteki, doğa ötesi.
<b>“Kutsal”ın Tanımı:</b> Bu adı konulmamış ‘Şey’i elimizden geldiğince okuyucuya da hissettirmeye çalışacağız. Özünde onu barındırmayan hiçbir din yoktur; o şey olmadan din, din olmaz. Semavi dinlerdeki en önemli hayati güçtür o ve en canlı olduğu yer İncil’dir. İncil’de İbranice qadosh kelimesi ile ifade bulur. Yunanca’da karşılığı ayios ve Latince’de sanctus, daha doğrusu sacer kelimeleridir. Elbette üç dildeki terimlerin hepsi, olgunlaşmış gelişmelerinin en üst seviyesine geldiklerinde, anlamlarının bir parçası olarak, doğru’yu ve mutlak iyi’yi çağrıştırmaya başlıyor. Ve biz de, bu kelimeleri tercüme ederken ‘kutsal’ kelimesini kullanıyoruz.

Tablo 15<sup>20</sup>

Yukarıdaki on üç tabloda, her ne kadar Otto ve Eliade ortaklaşa da -bu ortaklaşma “kutsal”sız düşünememe pozisyonu olarak görülebilir-, Eliade’nin “kutsal” Otto’yu önemli ölçüde içerir ve Eliade’nin “doğüstü aşkınlık” pozisyonu “temel gösteren” haline gelir. Öyleyse, Eliade’nin “kutsal”ının “temel gösteren” haline gelmesine neden olan “işlevsel yönü” nasıl tartışılabilir? Kutsal kavramını evrenselleştirme pratiği hangi söylemsel alandan vuku buluyor? Aşağıdaki pasaj, bu anlamda Eliade’ye ilişkin bir analizi serimlemeye çalışıyor.

## II. “Kutsal” Bir Aktör: Mircea Eliade

Eliade, Fransızcası Le Sacré et Le Profane, İngilizcesi The Sacred & The Profane ve Türkçesi Kutsal ve Dindışı olarak tercüme edilen metninde,<sup>21</sup> “ilkel” toplumlarla modern toplumlar arasında vuku bulduğunu “savladığı” inanç formasyonlarında, genel ve “tümelliği” içerisinde bir kutsallık anlayışı kurmaya çalışır. Temel olarak, tablo 16’da gösterildiği üzere, “kutsal ve profan” olarak belirlediği üst ayrımı, dört farklı ayrımla destekleyerek bir “tiyatro” yaratır. Söz konusu yaratımda “tiyatro, Tanrı, tarih” kavramları birbiriyle aynı anlamda kullanılarak, Tanrı, hem tiyatronun bizatihi kendisi hem de tiyatronun “kurucusu/oyuncusu”dur. Tiyatro içerisinde “kutsal mekân”, “kutsal zaman”, “doğa ve dinin kutsallığı” ayrımları ve bu ayrımlar arasında “rahatça ve serbestçe” hareket edebilecek “dindar insan” ayrımı varsayarak, bir “kutsal sahne” imal eder. Sahneyi ve/veya tiyatroyu “anlaşılır kılabilen,” “saydam hale” getiren ve “aşkınlığı gösterilebilir” (Eliade, 1991: 108) kılan en önemli unsur olarak “simgeler” işlevsel kılınır. Bu işlevsellik, açık bir ifadeyle, bugünden üretilen **kusursuz temsiliyet rejimi** yanılması içerisinde zorunlu hale getirilir. Kusursuz temsiliyet rejiminin de bugünden kurulduğu ıskalanarak, tarihin her anında “varmış” gibi bir düzleme oturtulur. “Ay metafiziği”, bu anlamda Eliade’yi ifşa edebilecek bir düzlem olarak görülebilir. O’na göre,

“Ay simgeçiliğinin sayesinde doğum, kader, ölüm, ölümden sonra dirilme gibi; sular, bitkiler, kadın, üretkenlik, ölümsüzlük gibi; kozmik karanlıklar doğum öncesi hayat ve ölüm sonrası hayatın arkasından **aynıne benzeyen bir yeniden doğuşun gelmesi** (karanlıklardan çıkan ışık) gibi: **“hayat ipliği”nin simgesi** dokuma, kader, geçicilik, ölüm vb. gibi son derece heterojen olaylar ilişkiye sokulabilmiş ve birbirleriyle dayanışmaya geçirilebilmiştir.” (Eliade, 1991: 134-135) (vurgular bize aittir.)

Böyle bir okuma, insanın kozmik ve sözü geçen olaylarla ilgili düşüncelerinin, vahiyle başlaması ya da oluşmasından ziyade, “doğa”nın içerisinde şekillendiğini varsayar. Dahası, tanrısal bir yaratım olarak doğa/evrende vuku bulan her olay, insan yaşamını simgeleyen ve onunla paralellik arz eden bir “kutsal yansıma” olarak ele alınır. Bunun içindir ki, “ay devreleri, yani ayın “doğumu”, “ölümü” ve “yeniden

<sup>19</sup> Bkz. Eliade, 1991.

<sup>20</sup> Bkz. Otto, 2014.

<sup>21</sup> Kitabın başka bir yayınevi tarafından yapılan yeni baskısında “Kutsal ve Kutsal-Dışı” biçiminde çevrilmiştir: Bkz. Eliade, 2017.



doğumu” sayesinde insanlar, hem Evren içindeki kendi varoluş tarzlarının, hem de ölümden sonraki hayat veya yeniden doğum şanslarının bilincine varmışlardır” (Eliade, 1991: 134). Böyle bir bilincin hangi verilere dayalı olarak ihdas edildiği muğlaktır. Bu bilinçli olma durumu, yazarın kendi yorumu mu, yoksa “bu bilince varanlar” a ait bir “gerçeklik” mi olup olmadığı metinde yer almaz. Metnin bu belirsizliği bir yönüyle anlamlıdır da. Çünkü doğayla insan arasındaki ilişki, ya da kozmik anlamları içeren doğada yer alan “sırları keşfedecek dindar insan”ın yaşamı, tanrısal olanın tekrar edilmesiyle “kutsallaşması”nın Eliade’nin söyleminde merkezi bir yer alması, böylece “kolaylaşır.”

Eliade’nin ilk başvurduğu ayırım, yapıli fiziksel çevredeki “kutsal ve dindışı mekânlar”ın farklılaşması üzerine kurulur. Kaostan kozmos yaratan Tanrı/kutsal, düzenin kurucusu olarak düşünülür. Bir kutsal yaratma eylemi olarak düzen, insani pratikler içerisinde Tanrı’ya benzeme çabası olarak savlanır. Yeryüzünde tapınak, bazilika ve katedral gibi mekânlar, dindışı dünyadan kutsal dünyaya geçilen yerler olarak düşünülür. “Dünyanın yaratılışı, her türden insani yaratıcı hareketin, atif düzeyi ne olursa olsun, ilk modelini meydana getir”diği (Eliade, 1991: 26) bir alanda, her inşâi pratiğin, imar hareketlerinin, “dünyayı güzelleştirme” çabalarının yaratılışı örnek/model olarak aldığı bir yerde, dindışı mekânlardan kutsal mekânlara geçişin öne sürülmesi, bu anlamda problemlidir. Yine de Eliade, bu ısrarını sürdürür. Düzenin olduğu her yer, küçük bir arsa, kent veya ülkenin imar edilen her alanı, “kutsallık” üretim pratiği olarak kavranır. Böylece birey, dünyanın yaratılışını üstlenerek, yaratılışın tekrarı ile oluşturulan düzen içerisinde Tanrıya benzemeye çalışır.

KUTSAL / AŞKINLIK	PROFAN / İÇKİNLİK
Düzen / Tanrı (İnsan)	Kaos
Yaratma / Simgesellik	Bozulma
Kent / Kozmos	Düzensizlik / Belirsizlik
Büyük Evren / Küçük Evren	Eşiksizlik / Dindar Olmayan
Ev / Kilise	Düşman / Günahkâr
Tapınak / Merkez	Dindışı Zaman
Tanrısal Pratik / Dindar	Dünyevilik / Laiklik
Belirlilik / İnşa	Müphemlik / Saldırı (yıkım)
Ahlak / Kutsal Zaman	Dinsiz / Dünyevi Zaman
Varlık / Tecelli	Yok Oluş
Aşkınlık / Gökyüzü / Yücelik	İçkinlik / Yeryüzü
Şartlı Varoluş / Sır / Keşif	Özgürlük / Söylem
Hakikat	Görelilik

Tablo 16: The Sacred & The Profane / Kutsal ve Dindışı ayırımı

O’na göre, “kilise duvarının içinde, dindışı dünya aşkın hale gelmiştir.” Hatta “kültürün daha geri düzeylerinde, bu aşkınlık olanağı bir açılmanın çeşitli imgeleriyle kendini ifade etmektedir: orada, kutsal duvarın içinde, tanrılar ile iletişim mümkün kılınmıştır; bunun sonucu olarak, tanrıların Yeryüzüne inebilecekleri ve insanların Gökyüzüne simgesel olarak çıkabilecekleri, yukarıya doğru açılan bir "kapı" olmalıdır” (Eliade, 1991: 6).<sup>22</sup> Mekânın yukarıya doğru açılan bir kapı olduğu savı, İslam için pek doğru değil gibidir. Mesela buna karşılık gelebilecek mekân olarak cami için, fiziksel mekâna değil, orada toplanma haline vurgu yapılır ve toplanma mekânının neresi olduğu fark etmeksizin toplanma halinin kendisi önem arz eder. Caminin -ki bu kavram da Ortadoğu ve Afrika coğrafyalarında hala mescit olarak kullanılır-sonradan süreç içerisinde bu özelliği kazandığı ve bunun da birtakım siyasal pratiklerle (Emeviler döneminde camide namaz ve hutbe dışındaki faaliyetlerin yasaklanması gibi) ilişkili olduğu söylenebilir.

<sup>22</sup> Eliade, buna benzer düzenleri, bir takım kabilelerin dünyalarında da var olduğunu düşünür. O’na göre “Benzeri kavrayışlara Algonkin ve Siyu kabilelerinde de rastlanmaktadır: yetişkinler topluluğuna katılma törenlerinin yapıldığı **kutsal kulübe evreni temsil etmektedir**. Bu kulübenin damı **gökkubbeyi**, döşemesi **yeryüzünü**, dört duvarı da **kozmetik mekanın dört yönünü** temsil etmektedir. Uzayın ayinsel inşası, üçlü bir simgecilikle vurgulanmıştır: dört kapı, dört pencere ve dört renk, dört ana yönü simgelemektedir. Demek ki kutsal kulübenin inşası evrenin yaratılışını tekrar eder” ([vurgular bize aittir] Eliade, 1991: 27).



Oysa İslamın ilk zamanlarında, cami/mescit denilen mekânın, birçok sosyal, siyasal, eğitim pratiklerinin gerçekleştirildiği ve Eliade'nin "dünyevi" diyebileceği bir yer olduğu görülür. Eliade ise böyle düşünmeyi hiç istemez, hatta sürekli gündelik yaşamın dışında bir "aşkınlık" alanından üretmeyi "tercih eder." Benzer bir biçimde, "en eski tapınakların damlarında" keşfettiği açıklıkları ileri sürerek bu açıklıkların birer "kubbe gözü" olduğunu ve "aşkın ile düzey farkını, iletişimin kopukluğunu simge"lediğini iddia eder (Eliade, 1991: 38). Böyle bir düşünce, tarih boyunca bütün mekânsal üretimlerimizin her zaman için "kutsal"ın temsilinin üretimi olduğunu varsayar. Başka bir ifadeyle, yeryüzü imareti/doğaya müdahale/kültür, Hegelyen anlamda, "tinin tarihteki yolculuğu" ya da kutsalın üretimi olarak da okunabilir.

Gökyüzü ve yeryüzü arasında kurulan bu "yansıma" ilişkisi, hiç şaşırtıcı olmayan bir biçimde "göksel geometri"lerin varlıklarını ortaya atar. Hem "inşaatları mümkün kılmak" hem de "ilk mimari modellerin Gökyüzünde buldukları ve tanrısal kutsallığa katıldıkları" yanılması üretmek kolaylaşır. Bu yanılama, "İsrail halkına göre, birlik teknesinin altında durduğu çadırın, tüm kutsal araçların ve Tapınağın modelleri Yehova tarafından, ebediyete kadar geçerli olmak üzere yaratıldığı ve aynı zamanda kendi halkının selametini düşünen Yehova'nın "bunları seçtiği halka yeryüzünde yeniden üretsinler diye ifşa" (Eliade, 1991: 40-41) etmesinde sürdürülür. Aslında bu "aşkın modeller" in "yeryüzünde yeniden üretilmesi" nosyonu, Platon'un "hakikatin idealar dünyasında yer aldığı, bu dünyanın ise sadece onun bir yansıması olduğu" düşüncesi ile paralellik arz eder. Bu paralellik olduğu bir söylemde Kudüs'e yer vermeden olmazdı. Çünkü "Göksel Kudüs Tanrı tarafından Cennet ile aynı anda" yaratılarak "kutsanmıştı" ve "Kudüs kenti aşkın modelin yaklaşık taklidinden başka bir şey değildi." Aynı zamanda dindışı insan "tarafından kirletilebilirdi, ama modelini yozlaştırmak mümkün değildi, çünkü zaman tarafından kapsanmamıştır" (Eliade, 1991: 41). Sadece nesne ya da herhangi bir mekan değil, "kent" de "idealar alemi"nin/"göksel model" in bir "temsil" i olmaktadır. İnsan pratiği ise, sadece onun "temsil" i üzerinde tasarrufta bulunabilir, ancak bu da "model", zamanın/değişimin dışında yer aldığından, onu tekrar insan üretiminin kirlerinden arındırmak mümkün hale gelmektedir.

Kirden arındırma pratiği ve işlevi, bu söylem içerisinde, tapınak benzeri "mabet"lere ayrılır. Bu anlamda "tapınak aynı anda hem en mükemmelinden kutsal yer, hem de Dünya'nın imgesidir" ve **inkâr edilemez bir biçimde** de "Evren'in tümünü kutsallaştırmakta ve aynı anda kozmik hayatı da kutsal hale getirmektedir" (Eliade, 1991: 55). Dini mekânlarla kurulan hem eşik olma hem de dünyayı kutsallaştırma halinin bizatihi kendisi, var olduğu savlanan arkaik ve semavi dinlerde bile müphem iken, bu düşüncenin "islamileştirilmesi" problemlidir. Mescit/camii için aynı şeyleri söylemek mümkün müdür? Yapılan ilk mescitlerin alelade ve sebebi belirli olmayan bir biçimde kare/dikdörtgen biçiminde ve herhangi bir ölçek gözetmeksizin yapıldığı, üstelik sadece ibadet için değil, Eliade tarafından "dünyevi" olarak tanımlanabilecek işlerin de görüldüğü mekânlar olarak inşa edildikleri bilinmektedir. Caminin kazandığı simgeselliğin, tarihsel süreç içerisinde, başka mimari üretim kültürleriyle karşılaşmaların ve bu karşılaşmalara "İslam" ın içerisinde üretilen cevapların bir sonucu olduğu söylenebilir.

Eliade, mekân üretim pratiğini ve dindar insan normunu birbirine eşitlemeye çalışır: Şöyle ki:

"Hiçbir tanrı, hiçbir **medenileştirici** kahraman, hiçbir zaman **dindışı** bir eylem ifşa etmemişlerdir. Tanrıların veya ataların yaptıkları her şey, yani **efsanelerin** onların yaratıcı faaliyetleri hakkında anlattıkları her şey, **kutsal küresine** aittir ve bunun sonucu olarak **Varlık'a** katılmaktadır. Buna karşılık, insanların kendi girişimleriyle yaptıkları, **efsanevi model olmaksızın yaptıkları** dindışı küresine ait olmaktadır; bu aynı zamanda boşuna ve **hayali** bir faaliyettir ve nihayetinde **hakikat dışıdır**. İnsan ne kadar dindarsa, davranışları ve eylemleri için o kadar fazla örnek alınacak modele sahiptir. Veyahut da, dindarlaştıkça hakikate daha fazla katılmakta ve "**öznel**", **örnek oluşturmayan** ve sonuçta "**yanıltıcı**" eylemlerin içinde **kaybolma tehlikesi** azalmaktadır" ([vurgular bize aittir] Eliade, 1991: 76).

Eliade'nin bu ayrımlarında, görünürde var olan, sistemi kısa devre yaptıracak bir aktör olarak "kurt adam"<sup>23</sup>, dindar olmayan insandır. Bunun için de olabildiğince tanrısal olan ile dindar olan arasındaki mesafeyi kapatmaya ve eşitlemeye çalışır. Bu söylemde, birey olabilmek, özgürce pratiklerde bulunabilmek, ancak ve ancak "kurt adamın" dindışı alanda gerçekleştireceği eylemlerle mümkün olabilir. Kutsal alanda ise, efsaneler içerisinde saklanmış ve bizlere kadar ulaştırılan bilgiler ışığında dindar insan, "aşkın modellere" sadık kalarak oluşturacağı "medenileştirme" eylemlerinin her biri, "Varlık"a katılan bir hakikat olarak kavranır. Bu kavranma biçiminde ayrımların içerisine kapanma pratiği, birtakım problemlerin "görünür" olmasına imkân tanımaz. Eğer, din dışı bir eylem alanından söz edebiliyorsak ve bu alana tanrı

<sup>23</sup> "Doğa ve Kültür" ayrımında, kaos ve kozmos arasında, düzeni kirleten, bozan ve hukukun ne içinde ne de dışında olabilen "kurt adam" figürü için bkz. Agamben, 2013.





müdahil olmuyorsa, o zaman bu alan nasıl ve hangi öznelere pratikleriyle çalışmaktadır? Bu anlamda "kutsal" alanın tanrı, din dışı alanın ise, başka aktörlerin eylem alanı olduğunu mu anlamamız gerekiyor?

Böyle bir açmazda, Eliade'de dindar insan/gerçek insan figürü hayatidir. Dindar insan, ilke olarak "kendinin dindışı deneyinin düzleminde var olanından başka olmasını istemektedir" (Eliade, 1991: 80). Dindışı deneyinin varsayılan düzleminin, yukarıdaki soruya paralel bir biçimde nerede olduğu belirsiz de olsa -çünkü Tanrı'nın her yeri kuşattığı ve düzenin kutsal olduğu bir yerde hangi alanda dindışı veya dindar olmayan birey olmak mümkündür?- "ancak efsanelerin öğretilerine uygun davranarak, tanrıları taklit ederek gerçek insan olunabilir" (Eliade, 1991: 80). Gerçek insanın da **doğal olarak** bir "öz tarihi" vardır. Her ne kadar zaman ilerledikçe gelişen bir dini formasyona ve dindar insan biçimine sahip olsak da "ilkel ve eski toplumların dindar insanı tarafından üstlenilen" (Eliade, 1991: 178) davranışların ve pozisyonların her biri birer "kalıntıya" dönüşerek, bugünkü "ileri seviyeye" ulaşmamıza yardım etmişlerdir. Eliade için bu "yardım" kadar hayati olan bir diğer unsur da, "içine daldığı tarihsel bağlam ne olursa olsun, *homo religious* mutlak bir gerçeğin olduğuna, bu dünyayı aşan, fakat orada tezahür eden ve bundan ötürü onu kutsallaştıran ve hakiki kılan kutsal'a her zaman inanmış" (Eliade, 1991: 178-179)<sup>24</sup> olmasıdır. Çünkü bu inanç, hem kutsala hem de efsaneler/mitolojiler aracılığıyla kendisine ulaştırılan "model"lere yaslanmak, dindarlığın "norm"unu oluşturan amil bir nedendir.

"Dindar insan" ideal tipi, nasıl bir epistemolojik düzlemin içerisinden üretilmektedir? Kimdir bu "dindar insan", tarihin içerisinde yatay ve dikey olarak dolaşabilen "evrensel" bir tip midir, yoksa belli bir toplumsallığın içerisinde doğan "tarihsel" bir tip midir? Eliade, bize kitabın başından sonuna kadar, bir "dindar insan" habitusundan bahseder, başka bir deyişle "dindar insan"ın fenomenolojisini yapar. Ancak bu "dindar insan" kavramsallaştırmasına nasıl vardığına ilişkin herhangi bir şey söylemez. Aslında "dindar insan" kavramının da, "kutsal"da olduğu gibi, her yerde çalışabilir yanılmasının üretilmesinin temel nedeninin, herhangi bir tikelliğe karşılık gelememesinde yattığı söylenebilir. Eğer "evren tanrısal bir yaratı" ise ve "tanrıların ellerinden çıkmış olan Dünya, kutsallıkla damgalanmış" ise, evren ve dünyanın içerdiği her şeyin de kutsal olduğu anlamı çıkmaz mı bundan? Bu durumda, kutsal-dışı / dünyevilikten ve/veya dindar-dindar olmayandan söz etmemizi mümkün kılan şey nedir? Kutsal olan bir şeyin "dünyevileştirilmesi/kutsallığından arındırılabilmesi" nasıl ve kimin tarafından mümkün olmaktadır?

Bu noktada, Eliade'de, dünyanın laikleştirilmesi, başka bir deyişle dindar olmayan bireyler tarafından profanlaştırılması problemi devreye girmektedir. O'nun dünyasında laikleşme, uzun bir tarihsel süreçte vuku bulmaktadır. "Bu süreç, endüstriyel toplumlar tarafından omuzlanan ve bilimsel düşüncenin etkisi, özellikle de fizik ve kimyanın göz kamaştırıcı keşifleriyle mümkün kılınan evrenin kutsallıktan arındırılma ve dünyanın dev boyutlarda dönüştürülmesinin ayrılmaz parçasıdır" (Eliade, 1991: 31). Doğanın aklıleştirilerek rasyonel kavranma biçimi, aslında, hem yaşamın hem ona ilşebilecek birçok etmenin "sanat eseri" olarak ele alınmaya başlanmasıyla atbaşı giden bir "modernleşme" sürecine gönderme yapar. O'nun için, dünyanın rasyonel kavranmaya başlanması, bireyin evine, bedenine ve doğaya bakışındaki "kutsallığı arama" güdüsünün kaybolmasıyla eş değerdir. Hatta bu süreç, pratikleri ve dünyaya düzen verme çabalarının sekülerleştiği bir dönemde, her tür "dini/kutsal" olanın buharlaşmasını sorunsallaştırır. Bunun içidir ki, Le Corbusier'in, evi, bir "ikamet makinası" (Eliade, 1991: 31) olarak tarif ettiği bir yerde, Eliade, hala "kozmojik" değerleri savunur. O'na göre "Çağdaş insanın evi kozmojik değerlerini kaybetmiştir, bedeni her türden dinsel veya ruhani anlamın dışına çıkmıştır. Kısacası, dinsellikten yoksun modern insanlar için Kozmos, geçirgen olmayan, cansız, dilsiz bir şey haline gelmiştir; bu kozmos hiçbir mesaj aktarmamakta, hiçbir "şifre"nin taşıyıcısı olmamaktadır" (Eliade, 1991: 155). Eliade'nin bu naif itirazlarını anlamak kolaydır. Çünkü arkaik veya Hristiyan toplumlarda var olduğunu düşündüğü kozmik değerler ve doğanın şifre taşıyor olma halini, modern zamanlarda "görememesi", O'nun için kabul edilebilir değildir. Fakat problem tam da bu andan itibaren başlar. Kozmos'un, Doğa'nın, Kutsal'ın her zaman için "canlı, dili olan ve ruhani" yapısının nasıl ve hangi araçlarla içselleştirilerek bir "uyum" içerisinde yaşanıldığına ilişkin savına dair düzlemleri belirsizdir.

Bu belirsizliğe rağmen, Eliade, her daim aşkınlığı kabul eden ve Varlık'a eklenilen bir geçmiş düşler. "İlkel" insana ilişkin üretilen romantizm, "ilkel" insanın "kutsal" kavrayışından çok daha fazla, modern insanın "kayıp" duygusuna yaslanıyor gibidir. Eliade için, bu duyguyu besleyen en önemli gelişmelerden birinin, kutsal ile tanımlanan bir dünyadan, dindışı dünyanın hâkimiyetine geçiş olduğu söylenebilir. Nitekim "çağdaş dindışı insan yeni bir varoluşsal konumu üstlenmektedir; kendini Tarihin

<sup>24</sup> Dindar insan, ayrıca, çevresine karşı "gözü açık" olan ve her yerde "kutsal"ın tezahürünü görebilen bir doğaya da sahiptir: "Dindar insana göre, doğa hiçbir zaman yalnızca "doğa" olmayıp, her zaman dinsel bir değer yüküdür. Bu açıklanmaktadır, çünkü Evren tanrısal bir yaratıdır; tanrıların ellerinden çıkmış olan Dünya, kutsallıkla damgalanmış olmaya devam etmektedir. Söz konusu olan yalnızca, tanrılar tarafından aktarılan bir kutsallık, örneğin bir tanrının varlığı ile kutsallık kazanan bir yerin veya bir nesnenin kutsallığı değildir. Tanrılar daha fazlasını yapmışlardır: Bizatihi Dünya'nın yapısında ve kozmik olgularda kutsalın çeşitli tarzlarını tezahür ettirmişlerdir" (Eliade, 1991: 95).



öznesi ve ajanı olarak kabul etmekte ve aşkınlığa her türlü başvuruyu reddetmektedir” (Eliade, 1991: 179). Dünyanın içkinleşmeye başlayarak, başka bir deyişle “evrensel ruh’un / kutsalın tarihsel olaylarda” tezahür ederek “bütünlüğü içinde tanrının bir zuhuru” (Eliade, 1991: 92) olduğu bir durumdan, her bireyin tarihsel bir aktör olarak düşünüldüğü bir zamansal aralıkta, Eliade’ye göre, “dünyanın laikleştirilme” pratiği, “ancak sınırlı sayıda çağdaş insan için kazanılmış bir durumdur, yani hiçbir dinsel duyguları olmayanlar için” (Eliade, 1991: 135). Dini duygulardan arındırılmış olarak kurgulanan bireylerin hayatlarında bile, birtakım “arkaik dinsel simge”lerin devam ettiğini öne sürer. Çünkü hiçbir biçimde mutlak laikleşme söz konusu değildir. Bahsi geçen laikleşme, O’nun için, bazı dinsel pratiklerin, simgesel göndermeleri sabit kalmak üzere, hem biçim hem de mana değiştirerek “profanlaşan pratiklerde” yeniden üretilmesidir. Dolayısıyla “saf haliyle dindışı insan, çağdaş toplumların kutsallıktan en fazla arınmış olanında bile oldukça nadir bir olgudur. Dinsizlerin çoğu, bu konuda hâlâ dindar bir şekilde davranmaktadır” (Eliade, 1991: 181). Örneğin yaşam döngüsünü, yeniden doğumu ve yenilenmeyi simgelediği iddia edilen Nevroz kutlamalarına benzer bir biçimde, “dinsiz” bireylerin “yeni yıla girerkenki coşkuları, laikleşmiş bir şekilde, bir yenilenme ayininin yapısını sunmaktadırlar” (Eliade, 1991: 181). Dolayısıyla Eliade’ye göre, insan, aslında “din”den kaçsa bile “kutsal”dan kaçamaz; en dindışı olarak gördüğü pratikler dahi, ancak “kutsal” bir nitelik kazanarak “değer” kazanır.

Özetle, “Kutsal”ın kurgulanışı, aslında pagan “tanrı fikri” ve “mitolojik “yaratılış” momenti üzerine inşa edilmiş görünüyor. Böyle bir tasavvurun, “münezzehe bir varlık olarak Allah” kavrayışıyla oluşturacağı tezat, kutsal kavramının kendisini de sorgulanır kılmalıdır. “Kutsal” kavramının üzerine inşa olduğu kavram ve kavrayışların içerisinde, İslam’ın bu konulardaki kavrayışlarının yer aldığını söylemek çok da mümkün görünmüyor. Tanrı, peygamber, insan, mescit vb. gibi, İslam inancının etrafında şekillendiği temel kavrayışların, Eliade’nin anlamlandırmaya çalıştığı “kutsal” kavramı için ne tür bir anlam ifade ettiği çok da açık değildir. Onun referans havuzu içerisinde çoğunlukla pagan inanç formasyonları ile Yahudi ve Hristiyanlığın yer aldığı görülüyor. Kutsal kavramının, söz konusu bu inanç formlarının tümünü kuşatacak bir anlam yüküne sahip olduğu bile kuşkuluyken, İslam’ın referans sistemi açısından nasıl bir anlamlandırma kabiliyetini haiz olduğu tartışılmalıdır.

Farklı dinlerden örnekler getirirse de, Eliade’nin “kutsal ve dindışı” söylemi, ağırlıklı olarak Hristiyan teolojisine mesnetlenir. İsa’nın tanrısal ve dünyevi yönü, yani tanrısal yönüyle “gökyüzü krallığı”nın, dünyevi yönüyle “yeryüzü krallığı”nın sahibi olmasından dolayı ürettiği ayırım(lar)ı, geriye dönük bir yassılaştırma pratiği içerisinde birçok “arkaik” toplumdaki dinsel inanışa uyarlar. Öyle ki, kâinatın yaratılışından itibaren var olduğu düşünülen bu yanılısma üzerine oturduğu “ayırım”, başka yerlere de sıçrar. Başka bir deyişle, Eliade’nin Hristiyan teolojisinde ürettiği “kutsal-dindışı” ayrımı sorgulanmaksızın ilahiyat alanında yazılan metinlerde kabul edilir. Bu kabul, Eliade’nin Roma düşüncesini Hristiyan teolojisine giydirmesine benzer bir biçimde, “kutsal-dindışı” ayrımı “İslamda Kutsallık” düşüncesine giydirilir. Böylece Eliade’nin Hristiyanlaştırdığı Roma düşüncesine paralel olarak “İslam” düşüncesi de bu “hıza”ya yanaştırılır. Eliade’nin kurduğu ayrımlar, ürettiği kavramlar “İslam düşünce”sinde yer alan kavramlarla doldurulur; İslamileştirilir.

Her ne kadar “kutsal ve dindışı” ayrımının kaynağı olarak Roma düşüncesi gösterilebilirse de, tarihsel süreç içerisinde Hristiyanlık terminolojisinde, “kutsal” kavramını içselleştirmeyi kolaylaştıracak çok sayıda kullanım ortaya çıkmıştır. Mesela, “kutsal tapınak” (Otto, 2014: 165), “kutsal hayalet” (Otto, 2014: 176), “kutsal metin” (Otto, 2014: 177), “kutsal gazap” (Otto, 2014: 180), “kutsal ruh” (Otto, 2014: 185), “kutsal ev” (Otto, 2014: 103), “kutsal kitap” (Otto, 2014: 119) gibi kavramsal üretimlerin, “kutsal” kavramının insanî bilimler içerisinde kurgulanmasına da imkân tanıdığı söylenebilir. Aşağıdaki pasaj, bu imkânın koşullarına dair bir analizi denemeyi hedefliyor.

### III. Kutsalın Habitusu ve Kutsal-Profan Ayrımının İmkânına Dair

“Kutsal” kavramının “din, tanrı/Allah” ile ilişkilendirilmesi (Marshall, 1999: 156; Subaşı, 2000; Güç, 2000; Tekin, 2003: 15; Çevik, 2007; Özbolat, 2014), kavrama peşinen bir “yüksek değer” yükler. Yüklenen bu yüksek değer, “kutsal” kavramının kendisi etrafında bir “kutsal” hâle ürettiğinden, kavramın yapısökümüne uğratılmasına yönelik herhangi bir çabanın, bu halenin izale edilmesine yol açacağı düşünülür. Böylece kavramın tarihselliği, üretim bağlamı ve bu bağlam içerisinde taşıdığı anlam yükünün görülmemesi için neredeyse özel bir çaba harcanır. Oysa her kavramın olduğu gibi, “kutsal”ın da bir yaşamöyküsü vardır ve bu öykü onun karakterinden ayrıştırılamayacak derecede derisine işleyerek habitusu haline gelir<sup>25</sup>. Habitusuna bakıldığında, “kutsal” kavramının insanî bilimlerin bir nesnesi haline gelişinin, akranı olduğu diğer kavramlarla benzer bir kadere sahip olduğu söylenebilir.

<sup>25</sup> M. Fatih Kılıç’ın, “İbn Sinâ’dan Ebherî’ye Tam İlet-Nakis İlet Ayrımının Ortaya Çıkışı” adlı makalesinde, İbn Sinâ’dan Râzî ve Ebherî’ye, “tam illet” kavramı üzerinden takip ettiği kavramsal güzergâh, bir kavram taşıma pratiğinin ya da bir kavramın habitusunun nasıl şekillenebileceğine dair iyi bir örnek sergilenir. Bkz. Kılıç, 2017.



Mustafa Tekin, “kutsal” kavramının, özellikle Aydınlanma’dan itibaren, “geleneksel”<sup>26</sup> dönemlerden farklı bir biçimde algılanmaya başlandığını ifade eder: “geleneksel dini anlayışta ‘kutsal’, dünya-ahiret, ruh-beden gibi düaliteleri için değilken, Aydınlanma’dan itibaren bu düalitenin insan, evren vs. anlayışlarının yoğun bir şekilde temeline yerleşmesi, kutsalın alanının daralması ve ‘dindışı’ gibi bir alanın var olduğu algılayışıyla sonuçlanmıştır” (Tekin, 2003: 15). Ona göre, böyle bir algılayışın sonucu olarak, dinin alanının daralmış olmasının yanı sıra, “insan başta olmak üzere evren, kutsalın konusu olmaktan çıkarak bir belirsizliğe itilmektedir” (Tekin, 2003: 16). Böylece, Tekin, Aydınlanma ile kurulan ilişki dolayısıyla, “kutsal” kavramının tarihselliğinin farkındaymış gibi görünmekle birlikte, hızlıca kavramı temellük eder ve farkındalığını “kutsal”ın anlam daralması ve dönemselleştirilmesiyle sınırlar. Oysa Marshall’a referansla, “böylesi bir tanımın toplumsal karşılaştırma yapmayı olanaklı kıldığına” (Marshall, 1999: 156) yaptığı vurgu ile kavramsallaştırmanın nasıl bir epistemolojik düzleme doğduğunu görmeye çok yaklaşmıştır. Zira toplumsal karşılaştırma ya da dinleri karşılaştırma motivasyonunun, Aydınlanma düşüncesinin ürettiği güzergâhta şekillenen “bilimsellik” kaygısından kaynaklandığı aşikârdır. Bu kaygı, Durkheim’e, “Sosyolojik Yöntemin Kuralları”nı yazdıran kaygıyla ortak bir zeminden neşet eder. Durkheim’in, sosyolojiyi bağımsız bir “bilim” olarak kurma çabasının bir sonucu olarak, kavramları tanımlamak, toplumsal olguları birer nesneymiş gibi ele almak, nesnesiyle kurduğu ilişkide objektif -yani dışında- durmak biçiminde ürettiği temel metodolojik ilkeler, dönemin “bilimsellik” paradigmasının bir örneğidir. Bu dönem, bugün “insanî bilimler” olarak tanımlanan psikoloji, antropoloji, sosyoloji, dinler tarihi gibi disiplinlerin, tam da adında gizli olan birer “disiplin” olarak sınırlarının, nesnelere ve metodolojileri aracılığıyla belirginleştirilmeye çalışıldığı bir zaman dilimine tekabül eder. Comteçu Fransız paradigmasıyla, Kantçı Alman paradigmasının, kimi zaman birinin, kimi zaman diğerinin ve kimi zaman da her ikisinin tepkimeye sokulmasıyla sentezinin rengini verdiği bu disiplinler, bütün “bilgi” alanlarını kuşatmak/ele geçirmek üzere konuşlanmışlardır. Aralarındaki en temel ayrımın, “metafizik âlemin bilginin ya da daha doğrusu bilimin nesnesi olup olmaması” biçiminde yapılabilecek olan bu paradigmaların, “rasyonel” zeminde ortaklaştıklarını söylemek mümkündür.

Nitekim Kant’a daha yakın olan Otto’nun (2014) da en temel kaygısının, -kitabının alt başlığında da yer aldığı gibi- “sezgisel olanın rasyonel ile ilişkisi”ni kurmak ve böylece hem metafizik düzlemde vazgeçmemek, hem de dinler tarihinin eksen kavramı olarak kurguladığı “kutsal”ı “bilimsel” bir nitelik kazandırmak olduğu görülecektir. Ancak McGinn’in (2014: 10) de ifade ettiği gibi, “Darwin’in evrim teorisi bu dönemde karşılaştırmalı din çalışmaları üzerinde çok etkili olmuştur. Bu teori, ilkelden Hristiyanlığa dinin gelişimini keşfetme olanağı sunan bir açınım teorisi sağlamıştı. Dinsel düşünce tarihine yapılan bir yolculuk, belli unsurların tekrarlandığını ve bu ortak unsurların açıklanmasında kilit rol oynayan bir kutsal fikrinin olduğunu ortaya koydu. Evrim genellikle doğrusal olarak algılanıyordu. Hristiyanlık bu sürecin zirvesi, telos’u ya da amacı, dolayısıyla da dinin olgunlaşmış biçimi olarak kabul ediliyordu”. Bu Darwinist çerçeveyi, “kutsal”ı kavramsallaştırırken de uygulayan Otto’ya göre, “dinin kökeni onu açıklamak için yeterlidir ve Hristiyanlık din gelişiminin en üst noktasıdır”. Otto, din olgusunun insanlığın belli bir aşamasından itibaren, koşulların oluşmasıyla şekillendiğini, dolayısıyla da öncesinde, “henüz daha din olgusuna gelmediği, ... bir tür din öncesi” (Otto, 2014: 107) bir zaman diliminin yaşandığını varsayar. Bu zaman dilimi içerisinde karşılaşılan “‘Daemon’ (da), henüz bir ‘tanrı’ olmasa da, bir ‘anti-tanrı’ da değildir. ‘Ön-tanrı’ ya da prematüre numen demek daha doğru olur. Henüz engellenmekte ve bastırılmaktadır fakat ‘tanrı’ daha ulvi göstergeleriyle buradan doğacaktır” (Otto, 2014: 108).

Böylece “tanrı”, tarihin bir evresinde, olgunlaşan dinsel bilincin bir sonucu olarak “yaratılacak”tır. Nitekim ona göre, bu “(s)ürecin zirvesi Peygamberler ve İncillerdir. Dinin, Kutsal Kitap’tan öğrendiğimiz özel asaleti bu noktadadır ve ikinci Yeşaya’nın temsil ettiği aşamaya gelindiğinde evrensel bir dünya dini olduğu iddiasını haklı çıkarır. Bu yönüyle örneğin İslam’a olan üstünlüğü belirgindir. İslam’da Allah ‘numen’dir ve aslında Musa öncesi formunda ve daha geniş bir ölçekte tam olarak Yehova’dır” (Otto, 2014: 110). Otto’ya göre, “Hristiyanlık rasyonel bir din” (Otto, 2014: 126) iken; “(b)aşlangıcından bu yana, Tanrı tasarısının rasyonel ve ahlâki yönü, Hristiyanlık ya da Musevilikte yakaladığı net ve açık etkiyi İslam’da yakalayamamıştır. Allah her şeyin üstündedir... Allah’ın numinous yönü, O’nun tekinsiz ve daemonik karakteri, rasyonel yönüne ağır basar. Bu dinin ‘fanatik’ özelliğinin sebebi budur. Dini tecrübenin rasyonel unsurlarıyla yatıştırılamayan ve çılgınlığa dönüşen şiddetli numen duygusu her yerdeki Aşırıcılığın kökenidir” (Otto, 2014: 125). Fakat böyle bir karşılaştırma pratiğinin, İslam’da Allah’ın konumuna dair analiziyle birlikte, evrim sürecinde bir geriye düşme durumuna yol açtığı söylenebilir. Bu ise, Otto’nun, inandığı Hristiyanlık ile evrim arasında kaldığında, tercihini Hristiyanlıktan yana kullandığını gösterir. Bu tercih, her ne kadar “rasyonelleştirme” zemininde kalarak analiz etmeye çalışsa da, aslında kurmuş olduğu

<sup>26</sup> Gelenek/sel (dönem) kavramına dair rezervimiz saklıdır, kullanım Tekin’e aittir.





“bilimsellik” düzlemi olan “rasyonel-sezgisel” uyumunun, “sezgisel” lehinde bozulmasıyla sonuçlanmasına yol açacaktır.

Manipüle ederek söylenecek olursa, “kutsal ve profan” ayrımını, “İsa’nın tanrısal ve insani yönü” (Otto, 2014: 92) olarak ve yine “yeryüzü krallığı ve gökyüzü krallığı” ya da “iki kılıç teorisi” biçiminde düşünmek de mümkündür. Aslında bu ikili ayrımların, Roma üzerinden Hristiyanlığa geçtiğini söylemek için önemli gerekçeler söz konusudur. Agamben’e göre, Romalılar için “kutsal” şeyler tanrılara aittir ve bu halleriyle insanlar tarafından serbestçe kullanılamazlar, ticaret yaparak alıp satamazlar, başkalarının kullanımına sunulamazlar. Bunu ihlal edenler ise, kutsal değerlere saygısızlık yapmış olurlar ve günahkâr sayılırlar. Çünkü “(b)u gibi nesnelere sadece ve sadece göksel ilahlara ayrılmışlar”dır ve “tam da bu nedenle “kutsal” olarak adlandırılmışlar”dır. “Eğer kutsallaştırmak, tanrılara adamak, nesnelere insani hukukun alanından çıkartmak anlamına geliyorsa, dünyevileştirmek, kutsal alanından çıkarmak ise tam aksini yapmak insanların nesnelere özgürce kullanabilmelerini sağlamak anlamına geliyordu... Kullanım burada doğal bir şey gibi görünmez: daha ziyade ancak bir dünyevileştirme sayesinde ulaşılan şeydir” (Agamben, 2011: 125-6). Agamben, “(d)ünyevileştirmenin en basit biçimlerinden biri”nin, “kurban etme işlemi” gerçekleştiğini hatırlatır. Kutsallaştırma pratiği olarak sunulan “kurbanın bir bölümü (bağırsakları, karaciğeri, yüreği, safra kesesi akciğerleri) ilahlara ayrılmıştır. Kalan kısım ise insanlar tarafından tüketilebilir” (Agamben, 2011: 127). Kurban etenden yenilebilmesi için etlerin dünyevileşmesi ve bu dünyevileştirme pratiği için de etlere “dokunmak” yeterlidir ve kutsal olana dünyevilik bulaştıran şey, bu insani “dokunuş”tur.

#### IV. Sonuç Yerine

Robert Nisbet, Sosyolojik Düşünce Geleneği’nde (2013: 302-3), sosyolojinin, dini yeniden-keşfinden önce “din”e ilişkin şöyle bir bakışın varlığından söz eder: “Akıl Çağı ve Aydınlanma kurumsal/müesses dinin gözden çıkarılabilirliğini ve dinin zaman aşımına maruz kalmış bütün özelliklerinin –bir uçta dogmatik tutku ve ‘coşku’, diğer uçta komünyon (liturgy), ritüel ve ayin- akla aykırılığını açıkça gözler önüne (sermişti). Onyedinci ve onsekizinci yüzyıllardaki dîni yazılara sinen temel eğilim, dini rasyonelleştirmek ve mümkün mertebeye liturjik aksesuarlardan ve dogmatik/akıdevî inançtan kurtarmaya çalışmak olmuştur”. Nisbet’e göre, Marx’a kadar devam eden bu eğilim, sosyolojinin anadamarının şekillendiği güzergâhta Tocqueville, Durkheim, Weber ve Simmel’in, dini, sosyolojik analizlerinin eksenine yerleştirmeleri ile bir değişim geçirerek, din, yeniden toplumu okumanın tertibatı olmaya başlar. Ve artık referans bizzat toplumdur. Sosyolojinin de kuruluş sürecinde dine ilişkin sosyolojik analiz yaparken “kutsal” kavramına başvurmayan Weber (karizma) ve Simmel’e (dindarlık) karşılık, bugün din sosyolojisi alanı, “kutsal” kavramını kullanmaksızın işlemez hale gelmiştir. Mesela yukarıda oluşturduğumuz on üç tabloda da görüldüğü gibi, “kutsal” kavramı, “dinden, Allah’tan, imandan” konuşmanın neredeyse tek imkânı haline gelmiştir.

Bu “imkân”ın en önemli sebebi, metafizik alanından kurulan bir kutsallık öğretisinin yaygınlaşmış olmasıdır. Oluşturduğumuz on üç tablonun her birinde kavrama dair üretilen karşılıklara ve tanımlamalara yapılacak alelade bir göz gezdirme halinde bile, bu durum kendisini aşikâr eder. “Hristiyan”, “arkaik” ve “İslami” kavramlar, birbirlerinin yerine hızlıca kullanılırlar. Üretilen her metin, bu kullanımları sorgulamaksızın çoğaltır ve bir başat “temel alan” vücuda getirir. “Tanrı”, bu sırada bütün “kutsallıkları” kuşatarak “kutsal” bir yaşam sunan “varlık” olarak sahne alır. Bu sahnede, aslında, “arkaik”, “Hristiyan” ve “İslam”ın tanrıları birbirine doğru akmaya başlar. Ulaşılan noktada “dini öğretiler” yassılaştırılarak, benzeştirilerek ve evrenselleştirilerek her dinin kutsalı/tanrısı farklılıklarını yitirir. Tam da bu sırada, kutsal kavramı epistemik bir açmaz üretmeye başlar. Bunun içindir ki kutsal, şu anda dinle ilgili bütün anlamları emen, neredeyse onunla eş anlama kavuşmuş gibi görünüyor. Kutsalın ortadan kalkması, anlamın ve varlığın kaybolmasıyla eş değer olarak kavranıyor.

Bütün problemlerine karşın, Otto’nun ilham verdiği bir alandan, bu bağlamda söz etmek mümkündür. Her ne kadar Otto da kutsalsız düşünemese de ele aldığı her dini düşünceye kendi kavramlarıyla yer verir. Örneğin, Almanca kaleme aldığı kitabında, İslam ile ilgili analizlerin yer aldığı satırlarda, her zaman “Allah” ifadesini kullanır (Otto, 1921: 92, 109, 110, 111). Bu, aslında, hangi inanç hakkında konuşuluyorsa, onun kendi literatüründe yer alan kavramları kullanarak mefhumun kavranmasının imkânına dair de bir şeyler söyler. Böylece her kavram, bir diğerine indirgenmeksizin kendi anlam dünyası içerisinde kavranır ve hangi dilde yazıldığı fark edilmeksizin kavramın takibi mümkün olur. Yine, Schleiermacher’e referansla söylediği, “(h)er dinsel inanış, kendi özüne münhasırdır... türev ve bağlantısı yoktur” (Otto, 2014: 123) ifadesi de benzer bir savı destekler niteliktedir. Ancak Otto, bu imkânı kullanmayı denemeyerek, hızlıca kendi pozisyonuna geri döner.

Sonuç olarak, oluşturulan on üç tabloda, Otto’dan ziyade Eliade’nin hangi sebeplerden dolayı bir “kaide” olarak “içselleştirildiğini” belirleyecek bir “sabite” yok aslında. Sadece şunu önermek mümkün



görünüyor. Otto, “kutsal”ın tecrübe edilmesini veya sezgisel olan ile rasyonel olan arasındaki “salınımı” serimlerken, Eliade “kutsal”ı “dindışının karşıtı” olarak doğada tezahür eden “doğüstü bir aşkınlık” olarak üretir. İster kutsal-dindışı, ister kutsal-kutsal dışı olarak ayırım koyalım, her iki durumda da, merkezi kavram dinî/metafizik olandır ve bu bir etnosentrik tanımlama/ayırımdır. Aynen akıllı-akıllı olmayan, akıllı-delide, merkezi kavramın “akıl” olması gibi, ötekinin tanımlanma zemini, kendine referans vermesidir. “Doğüstü aşkınlık” söyleminin “islamileştirilmesi”nin görece daha kolay ve araçsal olabilmesi, onun bir zemin olarak kullanılmasını hızlandırdığı öne sürülebilir. Bu hızlanma hali, kavramın ilahiyat alanındaki kullanımlarında karşımıza çıkmaktadır. Açık bir ifadeyle, birbirinden kerhen farklı olan bu imalatlar, görünürde “çokluk”u ifade etse de, sadece “bir” söylemin çoğaltılmasından ibarettir. Her metnin yaslandığı konstrüksiyon, Eliade’nin ürettiği epistemolojik ve ontolojik ayırımın üzerine “hızlıca” oturur. “Ayırım”ın nereden ve nasıl üretildiği tartışılmaksızın kabul edilen Eliade’nin “kutsal”ı, böylece metastaz halde çoğaltılır. Metastazlık durumunda, yukarıda ifade edildiği üzere, “arkaik”, “İslami” ve “Hristiyan” tanrıları, sanılanın aksine belirsizleşir. Hristiyan ve arkaik dünyada var olduğu savlanan kutsal, İslam’a kolayca “giydirilir.”

#### Kaynakça

- Agamben, Giorgio (2011). *Dünyevileştirmeler*. (Çev., Betül Parlak), İstanbul: Monokl Yayınları.
- Agamben, Giorgio (2013). *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*. (Çev., İsmail Türkmen), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Alıcı, Mustafa (2005). Kutsal’a Giden Yol: Dinler Tarihi’nde Bir Metodolojik Yaklaşım veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 5, S. 3, s. 73-120.
- Arslan, Mustafa (2013). Modern Mekânda Kutsal Deneyimi Kernek’te Yeniden Üretilen Kutsal Mit ve Ritüel. *Birey ve Toplum*, c. 3, S. 6, s. 7-36.
- Çevik, Mustafa (2007). Kutsal’ın Anlam Alanı. *Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: 13, s. 130-142.
- Eliade, Mircea (1991). *Kutsal ve Dindışı*. (Çev., M. Ali Kılıçbay), Ankara: Gece Yayınları.
- Eliade, Mircea (2017). *Kutsal ve Kutsal-Dışı*. (Çev., Ali Berktaş), İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- Elias, Norbert (2000). *Uygarlık Süreci I*. (Çev. Ender Ateşman), İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Gencer, Bedri (2011). Medine’den Kente Edepten Medeniyete. *Şehirlerimizin Geleceği, Tehditler ve Fırsatlar Sempozyumu (Bildiri Kitabı)*, İstanbul: MMG. s.111-131.
- Güç, Ahmet (1998). Dinlerde Kutsal ve Kutsallık Anlayışı. *Dinler Tarihi Araştırmaları I (Sempozyum: 08-09 Kasım 1996, Ankara)*, Ankara: Dinler Tarihi Yay., s. 337-353.
- Güç, Ahmet (2000). Kur’ân’da Kutsallık Anlayışı. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.9, S. 9, s. 207-216.
- Gündüz, Şinasi (2009). Kutsal Hakkında Konuşmak: Dinsel Söylemde Mitos. *Milel ve Nihal*, c. 6, S. 1, s. 9-26.
- Karadeniz, Sitki (2003). Uygarlaşma Süreci ve Oryantalizm. *Tezkire Dergisi*, S. 33.
- Kaynak, İ. Hakkı (2016). Dinlerde Kutsal Zaman ve Mekânın Tarihsel Yapısının Fenomenolojik Algısı. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 39, s. 443-455.
- Kılıç, M. Fatih (2017). İbn Sînâ’dan Ebherî’ye Tam İlet-Nakıs İlet Ayırımının Ortaya Çıkışı. *Nazariyat Dergisi*, c.4, S. 1, s. 69-90.
- Kuşçu, Emir (2011). Kutsal Kavramını Yeniden Düşünmek: Mana Modelinden Düzen Nosyonuna Doğru. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 11, S. 3, s. 165-186.
- Marshall, Gordon (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. (Çev., Osman Akınhay ve Derya Kömürçü), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- McGinn, Andrew R. (2014). “Rudolf Otto ve Kutsal’a Dair”, *Kutsal’a Dair: Kutsal Tasarısındaki Sezgisel Faktör ve Rasyonele Olan İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. (Çev., Sevil Ghaffari), İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları.
- Meriç, Cemil (1977). *Umrandan Uygarlığa*. İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Musahan, Ali Y. (2015). İslam İtikadında “Kutsal”ın Sınırı. *Emakâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, c. 8, S. 2, s. 121-150.
- Nisbet, Robert (2013). *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, (Çev., Yusuf Kaplan), İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Otto, Rudolf (1921). *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 6 Aufl. (Baskı yeri metinde yer almıyor), Erişim tarihi ve adresi: 29.11.2017, [https://archive.org/details/RudolfOtto\\_dasHeilige](https://archive.org/details/RudolfOtto_dasHeilige)
- Otto, Rudolf (2014). *Kutsal’a Dair: Kutsal Tasarısındaki Sezgisel Faktör ve Rasyonele Olan İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. (Çev., Sevil Ghaffari (çev.)), İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları.
- Özbolet, Abdullah (2014). Kutsallaşma Sürecine Tipolojik Bir Yaklaşım: Ziyaret Fenomeni Örneği. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 70, s.121-138.
- Subaşı, Necdet (2000). Kutsal Tarihin Dinî Sosyolojisi. *Yüzyüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 3, s. 63-83.
- Tekin, Mustafa (2003). *Kutsal’ın Serüveni*, İstanbul: Açılımkitap.
- Yavuz, Ömer F. (2005-6). Kur’ân’da Kutsal Mekân Zaman ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri. *Milel ve Nihal*, c.3, S. 1-2, s. 37-65.
- Yavuz, Şevket (2007). Modern Öncesi Âlemden Post/Modern Bir Köye Evrilişte Kutsal’ın Arkeolojisine Yeniden Bakış. *Milel ve Nihal*, c. 4, S. 1, s. 77-126.