

Postmodern Toplumsal Metin ve Din: *Gölgesizler* Örneği

Birsen Banu OKUTAN*

The Postmodern Social Text and Religion: The Cas of *Gölgesizler*

Citation/©: Okutan, Birsen Banu, (2015). The Postmodern Social Text and Religion: The Cas of *Gölgesizler*, MİLEL ve NİHAL, 12 (2), 125-148.

Abstract: In the postmodern world, which the constants are scattered, metanarratives are interrogated anew, the forms of values change and loses their meanings. The religious phenomena are also under the threat of this postmodern matrix based on the loss of reality, nothing, hybridization, and relativity. The aim of this study is to scrutiny the appearance of religion in the postmodern world through the postmodern social text. In this study, first of all postmodernity will be described, then the forms of religious phenomena in postmodern world will be explained and the peculiarity of postmodern text will be explored. Lastly, deconstruction of religious values in the normlessness atmosphere of postmodernity will be demonstrated through a novel; *Gölgesizler*. As a research object the unfolded text will be analyzed in the discipline of Sociology of Religion not in the literary characteristics of the text.

Key Words: postmodernity, social text, religion, sociology of religion, *Gölgesizler*.



* Yard. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı [bbokutan@istanbul.edu.tr]

Atf/©: Okutan, Birsen Banu, (2015). Postmodern Toplumsal Metin ve Din: *Gölgesizler* Örneği, Milet ve Nihal, 12 (2), 125-148.

Öz: Sabitelerin dağıldığı postmodern dünyada üst anlatı biçimleri yeniden sorgulanır, değerler form değiştirerek anlamlarını yitirir. Dine ilişkin görünlükler de yitim sürecindeki yokluk, boşluk, melezleşme ve görecelik matrisinden etkilenir. Bu çalışmanın amacı dinin postmodern dünyada aldığı biçimselliği postmodern toplumsal metin üzerinden incelemektir. Çalışmada öncelikle postmodernite tanımı yapılacak, postmodern dünyanın dini görüngüleri ve postmodern toplumsal metnin özellikleri açıklanacaktır. Son olarak, postmodernitenin kurlsızlık ortamında dini değerlerin nasıl yapı söküme uğradığı toplumsal metin olarak seçilen Gölgesizler romanı aracılığıyla gösterilmeye çalışılacaktır. Araştırma nesnesi olarak katları açılan roman, din sosyolojisi disiplini içinde değerlendirilecek, metnin edebi yapısıyla ilgilenilmeyecektir.

Anahtar Kelimeler: postmodernite, toplumsal metin, din, din sosyolojisi, *Gölgesizler*.

Giriş

Toplumsalın geçirdiği dönüşümü anlama araçları sunan “zaman”, kendini momentler vasıtasıyla anlatır. Her moment diğer momentten farklılaştığı ölçüde değişim anlamlı hale gelir. Zamansal değişim üzerinden çözümlenmeye çalışılan kategorik dönem günümüzde “geç modern”¹, “akışkan modern”², “düşünsel modern”³ en tanınır şekliyle de “postmodern” olarak bilinir. Postmodernite, içinde barındırdığı farklı esanslarla birlikte mayası moderniteye başkaldıran asi bir döneme işaret eder. Best ve Kellner, postmodernlik terimini “modernliği izlediği varsayılan çağı betimlemek”⁴ olarak tanımlar. Eagleton ise postmodernitenin “kralın çıplak olduğunun ancak tüm gözlerin krala çevrilmesinden sonra anlaşılması anlamında”⁵ modernitenin peşinden geldiğini belirtir. Kralın çıplaklığının en başından gerçek olması gibi postmodernite de daha başlamadan vardır. Jameson’a göre de postmodernite isminin kendisi, “oluşu”, “embriyo içinde muhafaza eden ve şimdi çoğul doğuşlarını yoğun biçimde belgelendirmek üzere ilerleyen,

¹ Anthony Giddens, *Modernite ve Bireysel Kimlik-Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum* (İstanbul: Say yayınları, 2010).

² Zygmunt Bauman, *Akışkan Modern Dünyada Kültür*, çev. İhsan Çapçoğlu ve Fatih Ömek (Ankara: Atf yayınları, 2015).

³ Ulrich Beck, *Reflexive Modernization* (Cambridge: Polity Press, 1994).

⁴ Steven Best ve Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı, 1991), s.18.

⁵ Terry Eagleton, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı, 1996), ss.44-45.

bugüne değin birbirinden bağımsız oldukları kabul edilen hareketleri” kristal hale getiren bir süreçtir.⁶ Modern-postmodern arasındaki bu ilişkisellikten hareketle dikotomik bir şemalandırma yapıldığında modernitenin, “merkezilik”, “amaç”, “düzen”, “ilerleme”, “tasarım”, “yapma/bütünleştirme”, “derinlik”, “hiyerarşi”, “mesafe”, “sentez”, “mevcudiyet”, “gösterilen”, “üretim” gibi tanımlayıcı öğelerinin, postmodernitede, “merkezsizlik”, “amaçsızlık”, “düzensizlik”, “sessizlik”, “rastlantı”, “yapıbozum”, “yüzeysellik”, “anarşi”, “katılım”, “antitez”, “yokluk”, “gösteren” ve “tüketim”⁷ gibi tanımlayanlara dönüştüğü görülür. Fakat bu tanımlayanların postmodern durumu anlatmakta iktifa edilmek zorunda kalınan kavramlar olarak düşünülmesi gerekir. Zira Harvey’e göre temel özellikleri “belirlenemezlik” ve “bütün evrensel söylemlere karşı derin bir güvensizlik”⁸ olan postmodernite birbiriyle çatışma içinde olan kavrayışların yer aldığı bir mayın tarlası durumundadır.⁹ Farklı disiplinlerin kendi terminolojileri ile birlikte postmodern zamanlara katılım ve yönelim biçimleri kaleydoskopik bir çeşitlilik arz eder. Bir manada kaleydoskopun kendisi üst anlatıların reddiyesidir; Harvey’in zaviyesinden,

Kuhn (1972) ve Feyerabend’in (1975) bilim felsefesi alanında yaratıkları bakış değişikliği, Foucault'nun tarihte süreksizlik ve farklılık konularındaki vurgusu ve "basit ya da karmaşık nedensellik yerine biçim çeşitliliği gösteren korrelasyonlar"ı öne çıkarması, matematik alanında belirlenemezliği vurgulayan yeni gelişmeler (katastrof ve kaos teorileri, fraktal geometri), etik, politika ve antropoloji alanlarında "öteki" kavramının geçerliliği ve saygıdeğerliği konusunda yeniden doğan duyarlılık, bütün bunlar "haleti ruhiye"de yaygın ve derin bir değişime işaret eder. Bütün bu örneklerin ortak

⁶ Fredric Jameson, *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, çev. Nuri Plümer ve Abdülkadir Gölcü (Ankara: Nirengi Kitap, 2011), s.14.

⁷ Ihab Hassan, "Toward a Concept of Postmodernism", *A Postmodern Reader*, ed., Josep Natoli ve Linda Hutcheon (New York: State University of New York yayınları, 1993), ss. 273-286.

⁸ David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran (İstanbul, Metis, 1999), s.21.

⁹ Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, s.9.

yani, "üstanlatılar"ın (yani evrensel iddiaları olduğu düşünülen geniş ölçekli teorik yorumların) reddedilmesidir.¹⁰

Üst anlatılar bağlamında postmoderniteyi inceleyen ve toplumsal dönüşüm krizini bilgi sorunsalı çerçevesinde açımlayan literatürdeki ilk kuramsal yaklaşım Lyotard'ın¹¹ *Postmodern Durum* adlı çalışması kabul edilir. Lyotard çok basit ifadeyle modernin bir parçası olarak gördüğü¹² postmoderni "meta anlatılara yönelik inanmazlık"¹³ olarak tanımlamış, bütünlüğe karşı bir savaş başlatmayı, sunulamayana tanıklık etmeyi ve farklılıkları etkin kılıp "adın" onurunu kurtarmayı teklif etmiştir.¹⁴ Postmodern zamanlarda yazan her yazıcının da ister sanatçı ister düşünür olsun bir felsefeci gibi bu üst anlatıları kırma ilkesine uyması, kuralları formüle etmek için kuralsızlık zincirinden geçmesi beklenmektedir.¹⁵ Bir manada, bu tip nominalist bir düzleme dayandırılan üst anlatı inançsızlığı, standart sınırlardan azade farklılıklara olanak tanıyan esnek her şeyin olabileceği bir bakış açısı, imaları keşif süreci ve yolda olma halidir. Böyle bir tarihsel zaman dilimi üzerinde bilginin konumunu keşfetme ve süreci anlamlandırma adına postmoderniteye yönelik çok çeşitli kuramsal duruşlar¹⁶, çoğul eleştiriler getirilmiştir. Sontag¹⁷ Fiedler¹⁸ Hassan¹⁹ gibi postmoderniteye olumlu yaklaşan düşünürler, modernitenin katı kurallarla örülü baskıcı yapılanmasının yıkıldığını ve kültürel özgürlük sahası olarak postmodern döneme

¹⁰ Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, s.21.

¹¹ Jean François Lyotard, *Postmodern Durum, Bilgi Üzerine Bir Rapor*, çev. Ahmet Çiğdem (Ankara: Vadi yayınları, 1994).

¹² Lyotard, *Postmodern Durum*, s.155.

¹³ Lyotard, *Postmodern Durum*, s.12.

¹⁴ Lyotard, *Postmodern Durum*, s.159.

¹⁵ Lyotard, *Postmodern Durum* s.158.

¹⁶ Postmoderniteye kuramsal yaklaşımlar için kapsamlı bir çalışma için bkz. Best ve Kellner, *Postmodern Teori*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı, 1991).

¹⁷ Susan Sontag, *Against Interpretation* (New York: Deli, 1966).

¹⁸ Leslie Fiedler, *The Collected Essays of Leslie Fiedler* vol. II (New York: Stein ve Day, 1971), ss. 379-400.

¹⁹ Ihab Hassan, *The Dismemberment of Orpheus: Toward a Postmodern Literature* (Madison: University of Wisconsin Press 1971).

girildiğini vurgulamaktadır. Postmodern zamanlara yönelik olumsuz görüşe sahip olan Mills²⁰ Bell²¹ ve Baudrillard²² ise kapitalizmin hızlı ve çarpıcı genişlemesine olanak sağlayan, bireylerin özneliklerini parçalayan bir süreç olduğu için postmoderniteyi eleştirmektedir. Best ve Kellner²³ gibi düşünürler ise sonuçları öngörülemez bir dönem olarak postmoderniteye temkinli yaklaşmakta; “her şey uyar” anlayışının aşırı göreceliğine dikkat çekmektedir. Söylemin kendisine gösterilen yaklaşımların da çoğulluğu düşünüldüğünde postmodernitenin katkısını, olumlu iddiaların veya reddiyelerin haklılığı bağlamında tartışmak yerine ortaya konulan toplumbilimi eleştirisi²⁴ çerçevesinde anlamaya çalışmak daha isabetli görünmektedir.

İlerleyen bölümde öncelikle, her şeyin her şeyle uyduğu düşünülen postmodern zeminde temel bir üst anlatı formu olarak dinin aldığı biçimsellik genel hatlarıyla değerlendirilecek, ardından toplumsal metnin postmodern düzlemde işlenişi tartışılarak, *Gölgesizler* romanı üzerinden dini öğelerin kullanımı açılanmaya çalışılacaktır. Hipotetik olarak, bütün değerlerin askıda kaldığı, sabitelerin anlam kaybına uğradığı ve üst anlam biçimlerinin yok olduğu postmodern bir metinde, din olgusunun bu kuralsızlık, yokluk, hibritleşme ve görecelikten nasıl etkilendiği sorgulanacaktır. Dikkat edilmesi gereken husus, inceleme birimi olarak kullanılan postmodern roman *Gölgesizler*’in din sosyolojisi disiplini havzasında değerlendirildiği, metnin edebi karakteri veya kurgusal-yazınsal kıymetiyle ilgilenilmediğidir.

Postmodernite ve Din

Geleneksel din sosyolojisi disiplinde dinin kendi içeriksel biçimlerini kesinleşmiş çizgilerle anlamaya yönelik gösterilen çabanın dışında postmodern zamanlarda dinin toplumsal mekanizmalarda

²⁰ Wright C. Mills, *The Sociological Imagination* (New York: Oxford University Press, 1959).

²¹ Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, (New York: Basic Books, 1976).

²² Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır (Ankara: Doğu Batı yayınları, 2011).

²³ Best ve Kellner, *Postmodern Teori*.

²⁴ Peter Wagner, *Modernliğin Sosyolojisi*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı, 2005), s.278.

nasıl işleyebildiğine yönelik kabullerin varlığını sorgulamak gerekir; zaten dinin edimsel motivasyonları sınırlı derecede sezinlenebilmektedir.²⁵ Özellikle, postmodern zamanların muğlaklık ölçüsü arttıkça dinin ve dini edimlerin varlığını çözümlmek de daha zor hale gelmektedir; çünkü dönem tekinsiz zamanlardır, bu yüzden bireysel kimlikler kendilerini güvende hissedecek kişi veya kurumlara yönelmektedir. Ontolojik güvenlik²⁶ sağlayıcılar kimi zaman psikolog, evlilik danışmanı, kimi zaman astrolog, medyum veya sığınacak liman olarak görülen araçlardır.

Dinin alışılmış ortodoks görüngülerinin yanında postmodern zamanlarda üç farklı dini veya dinsel biçimle karşılaşıldığı söylenebilir. İlk olarak, din bireyi yalnızlıktan kurtardığı, ona aidiyet sağladığı ve yetersizlik hissini tamir ettiği ölçüde işlevsellik kazanır. Postmodern din²⁷ olarak isimlendirilen “fundamentalizm” bu işlevselliğin somutlaşmış şeklidir. Dinin köktenci algısı hayatın tüm yönleri hakkında kesin kurallar koymakta ve böylece bireylerin omuzlarına binen yükü kaldırmaktadır.²⁸ Bauman’ın ifadesiyle,

... Ayetullahlar ya da Müslüman Kardeşler tipi İslami integrisme, günümüz Hasidik hareketinin Lubavitch tarikatı ve İncil Kuşağının (Bible Belt) misyoner (evangelist) kiliseleri, bir zamanlar vatandaşlık hakları çerçevesinde devletin sağladığı “seküler” sigorta/koruma ağlarının tamamının hızla serbestleştirilmesi ve özelleştirilmesiyle birlikte bireyler sıfatıyla bireylere musallat olan postmodern korkulara verilen geniş bir postmodern tepki ailesinin üyeleridir. Bu hareketler, her türlü yaşam biçiminin mümkün olduğu ancak hiçbirinin güvende olmadığı bir dünyada, zaten bir yerlerden yönerge almaya can atan insanlara, kararlarının güvenli ve her durumda geçerli olması için nasıl karar almaları gerektiğini söyleme cesaretini buluyorlar.²⁹

İkinci olarak, postmodern dönemde “çoğulluklar” zemininden hareketle, “çoğul hakikatler” yeni bir anlatı biçimi olarak sunulmak-

²⁵ Zygmunt Bauman, *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul, Ayrıntı, 2013), s.249.

²⁶ Bauman, *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, s.265.

²⁷ Bauman, *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, s.271.

²⁸ Bauman, *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, s.274.

²⁹ Bauman, *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, s.274.

tadır. Bireyin ruhunu arındıracak, onu mutlu edebilecek ve onun ihtiyaçlarını karşılayabilecek ne kadar dini biçim varsa birey tarafından seçilir. İnanç biçimini belirleme iradesi, bireyi bir dini formu seçmeye zorlamaz; aksine istediklerinden muhtaç olduğu kadar almasına veya istediğine ihtiyaç hissettiği zaman yönelmesine imkân tanır. Bir başka ifadeyle, çoğul hakikatler, kuramsal olarak bireylere özgürlük vaat eder; bireyler kendilerini memnun edecek spiritüel biçim için Tanrı ile mübadele ilişkisine girer.³⁰ Bu gibi hakikat ve hakikat gibi görünürlüklerin bir arada bulunurluğu senkretik dinsel oluşumlara yol açar. Özellikle, sistemsiz inançlardan müteşekkil cinler, büyüler, ruhlar, mucizeler, kehanetler, fallar gibi esoterik ve spiritüel eğilimlerden oluşan popüler din³¹ ile formel dini uygulamaların iç içe geçmesinden veya birbirine karışmasından oluşan “hibrit bir din” meydana gelir. Bu hibritleşme hayatın her alanında sembolik olarak kendini var eder.

Astrolojiye, algı-dışı iletişime inanç, ölümlerle bağlantı ve beden dışı tecrübeler, uğurlu sayılara ilişkin hurafeler, mistik tecrübeler ve translar, dahası pek çok tatilin, spor olayının ve doğa amblemlerinin yarı-gizemli karakteri; bunların hepsi A.B.D ve Batı Avrupa gibi birçok çevrede nispeten yaygın olarak görülebilir. ...³²

Son olarak, kutsalın nereye gizlendiği, ne zaman kime atfedileceği kestirilemez durumdadır. Tanrı hala var olmakla birlikte artık şeytan belirsizleşmiştir; şeytanın sisteme gizlenmesi, fark edilmesini güçleştirir.³³ Şeytanın kaybolduğu yerde bir üst anlatı olarak öğretilen dinsellik, yasaklar ve kurallar zincirinden çıkılarak maneviyattan damıtılan “haz” ve “tatmine” odaklanılmaktadır. Dinin yarattığı

³⁰ İlgili literatür için bkz. Jeremy Carrette ve Richard King. *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*. (New York ve Londra: Routledge, 2005); Rodney Stark, “Bringing Theory Back”. *Rational Choice Theory and Religion*, ed., Lawrence A. Young (New York: Routledge, 1997), ss.2-24; Laurence Iannaccone, “Rational Choice: Framework for the Scientific Study of Religion”. *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*. ed., Lawrence A. Young (New York: Routledge, 1997), ss.25-44.

³¹ Popüler din ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Charles Long, “Popular Religion”. *The Encyclopedia of Religion*, ed., M. Eliade (New York: Macmillan, 1987, c.11), ss.442-451.

³² Robert J. Wuthnow, “Popüler Din ve Fundamentalizm”, *Din ve Modernlik*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu yayınları, 2002), s.77.

³³ Peter Beyer, *Globalization and Religion*. (London: Sage Publications, 1994), s.86.

bu haz duygusunun taklidi farklı objeler üzerinden tekrar tekrar oluşturulur. Diğer bir ifadeyle, dinin bireylere yüklediği performatif olarak ritüelistik edimsellikle gelen esrime postmodern zamanlarda taklit edilmektedir. Her gün internete girmek, haftanın belirli günleri sinemaya veya konsere gitmek, belirli dergilere, gazetelere abone olmak gibi tekrarlar³⁴ kitle iletişim araçlarının ritüelistik karakterini gösterir. Ataların doğaya ve tanrıya atfettikleri kutsal güç ile ibadethanelerde yapılan ritüeller, bugün kitle iletişim araçlarıyla yapılmakta, ya da mimarisi, dekoratif camları, ışıklandırmaları ile katedrali³⁵ andıran alışveriş merkezleri veya mağazalarda gerçekleşmektedir. Bu bir tür kendinden geçme ve arınma yoludur. Birey kendini, edindiği nesnelere var ettikçe ve sahip olduklarını gösterdikçe öz benliğini doyurur. Böyle rutubetli bir zeminde dinin veya performatif olarak din gibi işlerlik kazanan görüngülerin oluşumu toplumsalın okunmasını bir adım daha zorlaştırır. Sınırlılıkların farkında olarak ileriki bölümde toplumsal metin³⁶ aracılığıyla postmodernite açıklanmaya çalışılacaktır.

Gölge-yıkım olarak Postmodernite ve Toplumsal Metin

Temelde hiçbir tanımlayanın mutlak manada ifade edemediği postmodernitenin kendisi kesinliksizliğe tekabül eder. Kesinliksiz ortamda bütüncül söylemler köksüzlük içinde yeniden oluşturulur, genel ve evrensel ölçekte bir düşünce bütününi sembolize eden üst anlatılar yıkılır. Modernitenin “yaratıcı yıkma”³⁷ imgesi, postmodernitede “yıkıma” dönüşür. İmgesel geçişteki “yıkım” sürecini anlamlı hale getirmek için “yaratıcı yıkma” noktası Goethe’nin trajik

³⁴ Carolyn Marvin, “Scapegoating and Deterrence: Criminal Justice Rituals in American Civil Religion”. *Practicing Religion in the Age of the Media, Explorations in Media, Religion and Culture*. ed., M. Stewart Hoover ve Lynn Schofield Clark (New York: Columbia University Press, 2002), ss.203-219.

³⁵ Leigh Eric Schmidt, *Consumer Rites: The Buying and Selling of American Holidays*. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997), s.3.

³⁶ Yapılan çalışmanın din sosyolojisi parametreleriyle açıklandığını vurgulamak için edebiyat yazını olarak kabul edilen roman yerine “toplumsal metin” kavramsallaştırması tercih edilmiştir. Çalışmanın edebiyat disiplini özelinde olmadığını belirtmek için ise postmodern edebiyatı konu alan literatür değerlendirmesi özellikle yapılmamış; postmodern literatür üzerinden din algısının toplumsal metne nasıl yansıtıldığı çözümlenmek istenmiştir.

³⁷ Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, s.29.

karakteri *Faust*³⁸ edimselliğinde somutlaşabilir.³⁹ Mutsuz bir bilgin olan Faust, hazzı tatma karşılığında Mephistopheles ile anlaşma yapar. Hükmetme isteği hazzı yaşama deneyimlerinden biridir. Faust, her şeye sahip olma ve istediğini yaptırma güdüsü ile kendi planına uymayan bir arazinin üzerinde yaşayan çiftin oradan çıkartılmalarını ve başka bir çiftliğe yerleşmelerini emreder. Mephistopheles ve muhafızlar, yaşlı çifti çıkmaya ikna edemeyince zor kullanır ve ölümlerine sebep olur.

Mephistopheles-Üç Arkadaş

İşte geldik buraya koşarak
Bağışlayın! Güzellikle olmadı bu,
Çaldık kapıyı, yumrukladık
Açmadı kimse, aldırın olmadı demek,
Sarstık, yumrukladık boyuna,
O zaman yıkılıverdi çürük kapı;
Bağırdık yüksek sesle, gözdağı verdik,
Aldırın olmadı, kimse kulak vermedi,
Böyle durumlarda görüldüğü gibi
Bizi dinlemiyorlar, dinlemek istemiyorlar,
Biz de, tezden onları yakalayıp
Attık dışarı hepsini.
Yaşlı karı-koca pek sıkıntı çekmedi,
Korkudan ölü gibi yere yığıldılar. ...

Koro

Bir söz var cınlar, eski bir söz:
İsteyerek boyun eğ gücün karşısında!
Yüreğin pekse, direnme gücün varsa
Yıkımdadır evin, bağın ... kendin de. ...⁴⁰

Pasajın yazınsal ritmi modern dünyanın yeniyi kurmak için erk kullandığını, amaçladığı yolda tasarımını gerçekleştirmek için istediği araçlar vasıtasıyla hedefine ulaştığını gösterir. Erke karşı gösterilen direnç, mutlak ve hiyerarşik güç karşısında potansiyel azı temsil edeceği için yenilgi kaçınılmazdır. Diğer bir ifadeyle, yapının

³⁸ Johann W. Goethe, *Faust*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu (İstanbul: Sosyal yayımlar, 2001).

³⁹ İlgili örnekler için bkz. Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, s.30; Marshall Berman, *Katı Olan Her şey Buharlaşıyor*, çev. Ümit Altuğ ve Bülent Peker (İstanbul: İletişim yayımları, 2013), ss.102-103.

⁴⁰ Johann W. Goethe, *Faust*, s.617.

karşısında eyleyicinin varlık göstermesi onun kazanımlarını elinden alacak; eyleyicinin evi de, bağı da kendi de bu yıkımın bir parçası olacaktır. Modern tasarım, bu yıkımın yerine “yenilerinin” ve “daha iyilerinin” geleceğini öngörür ve “ilerleme” yolunda yapılması gerekenleri yıkımla başlatır. Postmodern tasarımda ise asıl hedef yıkımın kendisidir. Bu yıkım hali, Baudrillard yazınında “hiperbelirsizliğe”, yani yapay ve gereksiz belirsizlik ortamı içinde yok olup gitmeye tekabül eder.⁴¹ Yokluk toplumsalın görüngülerinde kendini yeniden var edecektir. Teknolojinin ilerleyip kitle iletişim araçlarının dünyayı tekno-market haline getirdiği, bedenlerin siborg mekanizmalarına dönüştüğü zaman diliminde gerçeklik, “simülasyon”, “gerçeğin kendinden geçmiş biçimi”⁴² olarak yaşanır. Toplumsalın bu kendini kaybetmiş art arda zamanları şizofrenik yaşama biçimi, postmodern metinlerde “kaybolma” ile sonuçlanır. Engellenemez ve öngörülemeyen hız döngüsü, düşünceyle dünya arasındaki mesafenin kaybolmasına neden olmaktadır. Yaşanılan vakaların akış hızı karşısında gerçeklik kendisini yitirmiştir.⁴³ Baudrillard’ın ifadesiyle,

... Asıl amaç bir düşüncenin şeyler arasında bir şeye dönüşmek üzere düşünce olarak kaybolmasıdır. Düşünce, burada tamamına erer. Kendisini çevreleyen dünya ile ortak töze sahip olmaya başladığı için, ne görünmesine ne de düşünce olarak savunulmasına gerek vardır. Düşüncenin sessiz bir dağılmayla buharlaşması. ... Bir düşünce kesinlikle parıldamaya yönelik değildir; onun dünya içinde ve dünyanın onda görünür hale gelmesi eyleminde yitmeye yöneliktir.⁴⁴

Bu sebeple postmodern metinlerde yazın, nesnesini kaybederek sona erecek, tözünden iz kalmayacaktır. Nesnenin bozulmuş hali, ele geçirilişi ve kendini yokluğa bırakması hedefin gerçekleşmesi, bir bakıma “kusursuz cinayetle”⁴⁵ eşleşmesidir. Postmodern yazının bu metaforik tanımlamasını anlayabilmek için gerçeğin

⁴¹ Baudrillard, *Çaresiz Stratejiler*, çev. Oğuz Adanır (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi yayınevi, 2011a), s.13.

⁴² Baudrillard, *Çaresiz Stratejiler*, s.10.

⁴³ Baudrillard, *Çaresiz Stratejiler*, s.127.

⁴⁴ Jean Baudrillard, *Kusursuz Cinayet*, çev. Necmettin Sevil (İstanbul: Ayrıntı yayınları, 2012), s.125.

⁴⁵ Baudrillard, *Kusursuz Cinayet*, s.125.

kendi gölgesini bile kaybettiği serencamı çözümlmek gerekir. Gerçeğin kendisine benzemesinin gerekliliği, bir insanın aynaya baktığında yansımayla gerçeğinin aynı olmasının gerektiği gibi düşünülmektedir, fakat bu tanım, özü itibariyle gerçeği yansıtmaz.⁴⁶ Gerçek, “kendi gölgesinin görünmeyen görüntüsünün içinde yitip giden nesneyi ve “sırrı” göz ardı etmektedir; bu gölge sayesinde gerçek kendi kendinin ikizi olmaktan kurtulmaktadır”.⁴⁷ Bu imgesel kopuş gölgesini yitiren *Peter Schlemihl’in Garip Öyküsü*⁴⁸ adlı yazında da kendini açığa çıkarır. Peter Schlemihl karakteri, bitmeyen bir zenginlik göstergesi olarak altın kesesi karşılığında gölgesini Faustvari bir kurguyla şeytana satar ve tözsel varlığının bu parçasının yitimi onun toplumdaki ontolojik duruşunun sorgulanmasına neden olur. Gölgesi olmayan adamdan ürken insanlar ne kadar zengin olursa olsun onu toplumdan soyutlar ve yalnızlığa mahkûm eder. Çağını aşan⁴⁹ bir yapıt olarak hikâyenin kurgusu, temelde şeytanla yapılan pazarlık sonrasında kişinin özünü kaybedişini resmetmektedir. Gölgesini ve gerçekliğini yitiren vücut saydam bir şeye, bir hiçe dönüşmekte, gerçekliğe, gölgeleşen vücudun kendisi sahip olmaktadır.⁵⁰

Bu tersine çevrilme işleminde vücut asıl değerini kaybeder. Dünyanın simgesel olarak simülasyona çevrildiği durumda şeytanla pazarlığını yapan bireyler ve nesnelere (kapalı alışveriş merkezleri içinde “güneşten kaçan ticari nesnelere”⁵¹) kendi gölgelerini ve gerçekliklerini yitirmektedir. Daha da geniş çerçevede, toplumsal düşünce parçalanarak, toplumun içine kapanmakta, toplumsalın gölgesi yok olmaktadır; bu durum haddi zatında çöküşün kendisidir.⁵² Her şeyin tersyüz edildiği hakikat ve sahtenin birbirine karıştığı ve gölgesini yitirmiş zamanlardan söz edildiği postmodern

⁴⁶ Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır (Ankara: Doğu-Batı yayınları, 2011b), s.155.

⁴⁷ Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, s.155.

⁴⁸ Adelbert von Chamisso, *Peter Schlemihl’in Garip Öyküsü*, çev. Necati Akça (Ankara: Dost Kitabevi, 2004).

⁴⁹ Hikâye, dönemsel olarak modern bir süreçte kaleme alınsa da, içinde barındığı öğeler itibariyle, olay dokusunun postmodern anlatının özelliklerini taşıdığı ve bu manada da çağını aştığı düşünülmektedir.

⁵⁰ Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, s.197.

⁵¹ Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, s.136.

⁵² Jean Baudrillard, *Sessiz Yığınların Gölgesinde ya da Toplumsalın Sonu*, çev. Oğuz Adanır, (İstanbul: Ayrıntı, 1991), s.48.

durumda sanatın metinsel kurgusu da iç içe geçmişliği yaşamakta, bilgi ile zıtlık içinde kesin sınırlı bir gerçeklik modeli sunamayan karanlıklaştırma eylemi ve gölgelerin hücumu⁵³ olarak zamanı imgeselleştirmektedir. Artık dünyanın gerçekleşmesi yerine gölgesinin özü gerçekleşir; sanatçı da kendi imgelerinin evreninde gölgeler dünyasında hareket ediyor gibi eylemde bulunur.⁵⁴ Yazarın bu dünyada kendi kendini yok etme edimi bir manada yazarın ölümü, kendinden gelişen metinleri anonimleştirir.⁵⁵ Metinlerin içinde bireysel kimlikler, şimdiki an'ın yüzeyinde salınmaktadır. Geçmiş ve gelecek arasındaki şimdiki anın zamansal bütünsellik içinde anlam bulma çabası, kelimelerin dizilimi için de geçerlidir; postmodernitenin bitmiş bir edebi metindense katılımı ve performansı veya olma durumunu öne çıkaran tavrına uygun olarak bir bütünlük arz edemeyeceği olağandır.⁵⁶ Metinde süregiden bu durgunluk halini Hassan "sessizliğin edebiyatı"⁵⁷ olarak isimlendirmekte; postmodern edebiyat zincirini "belirsizlik" "parçalanma" "dekanonizasyon" "kendini kaybetme/derinliği kaybetme" "temsiliyetsizlik" "ironi" "hibritleşme" "karnavallaştırma" "performans/katılım" "kurmacılık" ve "içkinlik"⁵⁸ gibi on bir halka ile tanımlamaktadır. Temelde, karnavallaşma benzetmesini edebiyata formel biçimde Bakhtin⁵⁹ aktarmış, Hassan⁶⁰ bu karnavalesk durumun postmodern anlatı biçimine adaptasyonunu önermiştir. Karnavala özgü neşeli görelilik ortamında yaratılan edebi dünyada yarı ciddi-yarı komik nefes alınan bir atmosfer mevcuttur. Yaşayan an'ı, "şimdiyi" anlamakta esas olan, açık uçlu bir şimdiyle konuşulur. Anlatım deneyim ve özgür yaratım ile kendini var eder. Türler çok biçimli ve hetero-sesli bir doğaya sahiptir. Mektuplar, el yazmaları, diyaloglar parodiler bir-

⁵³ Emmanuel Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran (İstanbul: Metis, 2010), s.60.

⁵⁴ Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, s.73-75.

⁵⁵ Bauman, *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, s.238.

⁵⁶ Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, s.70.

⁵⁷ Ihab Hassan, *The Literature of Silence: Henry Miller&Samuel Beckett*, (New York: Alfred A. Knopf, 1967).

⁵⁸ Ihab Hassan, "Pluralism in Postmodern Perspective", *Critical Inquiry*, (Bahar 1986, vol.12, no.3), ss.503-520.

⁵⁹ Mikhail Bakhtin, *Karnavaldan Romana*, çev. Cem Soydemir (İstanbul: Ayrıntı, 2001).

⁶⁰ Ihab Hassan, "Pluralism in Postmodern Perspective", s.507.

biri içine geçmiştir, temsil eden de temsil edilen de konuşur, tek kişinin değil, herkesin sözüdür ortalıkta gezinen.⁶¹ Karnavalın kendisi ritüel gibi debdebeli bir gösteridir; gösteri edimine herkes katılır. Bu aslında “ters yüz edilmiş” bir yaşama katılımıdır.⁶²

... karnaval edimi, karnaval kralının gülünç bir şekilde tahta çıkarılması ve ardından tahttan indirilmesidir. Bu ritüele şu ya da bu biçimde, karnaval tarzındaki tüm eğlencelerde rastlanabilir; en ince işlenmiş biçimlerinde -Satürn bayramı, Avrupa deliler karnavalı ve festivali (bu sonuncusunda, kral yerine kilisenin statüsüne bağlı olarak sahte papazlar, piskoposlar veya papalar seçilir); daha az incelikli bir biçimde ise, bu tip tüm diğer şenlikler, kısa ömürlü kral ve kraliçelerin seçtiği festival şölenleri. ...⁶³

Toplumsal kuralların, yapının, şehirsiz düzenin karnaval boyunca askıya alınması söz konusudur. Hiyerarşilerinden sıyrılan bir topluluk ortamı göze çarpar. Yaş, zümre, dindarlık ve adabı muâşeret gibi eşitliği bozan denklemlerden uzaklaşılır. Bu nedenle, toplumsal düzende görülmesi tanıdık olmayan tuhaf bir görüntü ortaya çıkar. Sahnesiz ortamda yarı gerçek-yarı oyunsu bir ilişki tarzı sahnelenir. Bu durum, değerlerin, düşünce ve fenomenlerin de yitimidir. “Karnaval, kutsalı cismani olanla, yüceyi aşağı olanla, önemliyi önemsizle, bilgeliği aptallıkla bir araya getirir, bileştirir, ilişkilendirir ve bütünleştirir”.⁶⁴ Bu nedenle küfür, küçük düşürme, kutsala saygısızlık, müstehcenlikler olanaklı görünür. Karnavalın meydanda olması, evlerin de buraya açılması yol kronotopunun⁶⁵ önemine işaret eder. Yol hem başlangıçların rastlantısal olarak insanların karşılaştığı, bir yaşamın içine aktığı yer, hem de olayların sonuçlandığı noktadır.⁶⁶ İleriki bölümde, bu tip rastlantısal ve göreceliğin hâkim olduğu yazının satırlarını çözümleyebilmek için örnek metin olarak seçilen *Gölgesizler* bahsi geçen halkalar

⁶¹ Bakhtin, *Karnavaldan Romana*, ss.218-219.

⁶² Bakhtin, *Karnavaldan Romana*, ss.237-239.

⁶³ Bakhtin, *Karnavaldan Romana*, s.240.

⁶⁴ Bakhtin, *Karnavaldan Romana*, s.239.

⁶⁵ Kronotop, zamansal ve uzamsal ilişkilerin için bağlantılılığının isimlendirilmesi olarak kullanılır. Uzam ve zamanın birbirinden ayrılmazlığını göstermek için kullanılır. Bknz Bakhtin, *Karnavaldan Romana*, ss.315-316.

⁶⁶ Bakhtin, *Karnavaldan Romana*, ss. 316-317.

çerçevesinde açılanmaya çalışılacak ve son olarak metindeki dini öğelerin varlığı tartışılacaktır.

Toplumsal Metin Olarak Gölgesizler

Hasan Ali Toptaş tarafından 1994 yılında yazılan ve Yunus Nadi ödülünü alan *Gölgesizler*⁶⁷ romanı postmodern yapıtlar arasında önemli bir yer tutmakta; eser akademik yazında da çoğunlukla postmodern edebiyata katkıları⁶⁸ bağlamında değerlendirilmektedir. Yeter'e göre konu bakımından özetlenmesi çok zor olan *Gölgesizler*, belirsizlik, zamansızlık, mekânsızlık, çoğulluk gibi postmodern öğelerin hemen hemen hepsini taşımaktadır.⁶⁹ Alanka ve Han *Gölgesizler* romanındaki anlam ve kahramanların metinden mesafeli uzaklıklarını göz önüne alarak metnin kendisinin merkezi konumuna vurgu yapmakta, romanda herhangi bir bütüncül olay olmayışını metnin kolay kategorileştirilemeyecek öncü yazın niteliğine vermektedir.⁷⁰ Ecevit ise *Türk edebiyatında bir Kafka*⁷¹ olarak isimlendirdiği Toptaş'ın *Gölgesizler* romanında tüm insanlığın izdüşümünün, insan olmanın koşulsuz geçeceğinin kurmaca düzleme taşındığını düşünmektedir.⁷² Metnin kurgusu insanlık, vurgu ise insandır. Bu çalışma özelinde ise postmodern toplumsal kurgu içinde yaşanan din, din sosyolojisi havzası içinde gösterilmeye çalışılacaktır.

⁶⁷ Hasan Ali Toptaş, *Gölgesizler*, (İstanbul: İletişim, 2014).

⁶⁸ İlgili literatür için bkz. Alâattin Karaca, "Gölgesizler'in Kurgu Tekniği ve Teması", *Turkish Studies, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, www.turkishstudies.net, vol. 6/2, Bahar 2011, ss.547-560; Ayşegül Ayık, "Hasan Ali Toptaş'ın Gölgesizler Romanında Postmodern Kurgu", *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları*, s.4, 2010, ss. 67-77; Elif Türker, "Hasan Ali Toptaş Romanlarında 'Belirsizliğin Bilgeliği': Bir Okuma Önerisi", *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi* (Ankara: Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Bölümü, 2009); Nil Yüzbaşıoğlu, "Hasan Ali Toptaş'ın Romanları'nın Stilistik İncelemesi", *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, (Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010).

⁶⁹ Gaye Belkız Yeter, "Hasan Ali Toptaş'ın "Gölgesizler" Adlı Anlatısında Postmodern Öğeler", *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, www.turkishstudies.net, vol. 6/3, Yaz 2011, ss.1869-1892.

⁷⁰ Ömer Alanka ve Turgay Han, "Postmodern Anlatı Bağlamında Hasan Ali Toptaş'ın Gölgesizler Romanı", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, s.2, Sonbahar 2008, ss.19-25.

⁷¹ Yıldız Ecevit, *Türk Romanında Postmodernist Açılımlar*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001), s.169.

⁷² Ecevit, *Türk Romanında Postmodernist Açılımlar*, s.205.

Romanın olay örgüsüne bakıldığında şehirle köy arasında iç içe geçmiş mekânsal kurgunun berber dükkânında başladığı görülür. Bundan sonrası köy hayatının yoğunlukta olduğu kesitlerinden oluşacaktır. Birbirinin ardı sıra gelen kaybolma hikâyelerinin her biri kendi başına birbirinden bağlantısız olaydır; bu sebeple metnin içeriksel özelliğinde kahraman veya kahramanlara rastlanmaz. Her var olan biraz sonra yok olacaktır, belki de hiç olmamıştır. Koltuktaki adamın, jilet almaya giden çırağın arkasından bir süre baktıktan sonra gözlerini yeniden kapaması ve sabunlu yüzünün onu sanki başka birine dönüştürmesi (s.47) romanın sonunda anlam kazanmaktadır: yüzü sabunlu anlatıcı, kendi oğlunun jilet alıp gelmesini beklemektedir. Metin boyunca anlatıcıya yönelik çok belirgin bir kimlik açıklaması yapılmadığı halde, “berber koltuğunda oturanlardan birinin” dükkâna girip çıkanlara “ben” zamiri ile yaptığı yorumlar kendisinin anlatıcı olduğunu düşündürmektedir.

... Ola ki karmakarışık bir yüzle henüz adını koymadığım o romanı tasarlıyordum. Uzaklardaydım yani, sözcükler ya da sayfalarca uzaklardaydım. Orada, henüz doğmaması gereken, çocukluğundan yontulmuş kepçe kulaklı bir çocukla karşılaşmıştım (s.95).

Romandaki şahıslar ise var ile yok arasında gidip gelmektedir. Işığın olmadığı yerde var olmaya çalışan “asıl yoklar” gölgesizdir. Bu durum aslında postmodernitenin açıklamaya değil, anlamaya ve anlamlandırmaya dayalı dokusunu göstermektedir. Olaylar hem geçmiş hem gelecektedir; mekânlar ise iç içe geçmiştir. Bu nedenle metne bütüncül bakmaktan ziyade bölümlerin akışını takip edip olayların başlangıç ve sonlarını kendi içinde değerlendirmek anlatıya daha uygun düşmektedir.

Romana göre zamanın duraklarında köy ile şehir arasında gelgitler yaşayan kişiler, belirsizlik ve bilinemezlik içindedir: “Berberin kendine sığamazlığı vardı orada, sözgelimi bir köyde” (s.7) “yani dağlara mı kaçmıştı şehrin ellerinden kurtulup?” (s.11) “belki de şehirde yaşıyordu” (s.12) “sanki birkaç yerde birden yaşıyordu” (s.17) “sanki bir yanı kimsenin bilmediği bir yerde yaşıyordu da bir yanı burada” (s.20) “uzaklardan geliyorum, nereye gittiğimse meçhul” (s.27) “zaman kim bilir ne zamanmış” (s.58) gibi belirsizlikler, zamansızlık ve mekânsızlık hislerinin dökümüdür. Anlatıcı olduğu

düşünülen berber koltuğundaki kişinin aynanın üzerindeki güvercin resmine baktığında gördükleri bile yine bu belirsizliğe, göreceliğe vurgu yapmaktadır:

Ben bir sigara yaktım, aynanın üstündeki güvercin resmine bakıyordum. Tuhaf bir denge vardı resimde, yarı açık kanatlarıyla güvercin bir yere mi konuyor yoksa uçmaya mı hazırlanıyor belli değildi. Gagasının eğimine bakılırsa biraz sonra havalanacak gibiydi. Oysa bu bir yanılsama da olabilirdi; pençelerinin durumunda yorgunluk vardı çünkü (s.47).

Olabilir de-olmaya bilir de ikiliği bölünme duygusunu beraberrinde getirmektedir. Bütünlük hissinin yerine parçalanmışlık ve bağlantısızlık roman karakterlerinde yersizlik-yurtsuzluk duygusuyla var olur. Köyde kaybolan Cıngıl Nuri “yollardadır her gece, her gündüz yollardadır ve uykusuzdur yollar kadar, yorgundur. Şu ana, biraz sonraya ya da az önceye göre yolun hangi noktasında olduğu bile bilinmiyordur. Evi sırtındadır yani; nerede olursa olsun, nereye giderse gitsin yerindedir” (s.29). Bölünmüşlük zamana da kopukluk ve donmuşluk olarak yansır.

Donup kalmışlardı sanki belki berber de donmuştu onlarla, berberle birlikte çırak da, koltuktaki adam da, hatta ben de... Ola ki, başka bir yerde yaşıyorduk o an, başka bir zamanda yaşıyor ve oradan burayı düşlüyorduk düşlediğimizin farkına bile varmadan. Derin derin iç geçiriyorduk. Belki de sonsuz bir uğraşa kaptırmıştık orada kendimizi, durup dinlenmeden bir şeylerle boğuşuyor, koşuyor, bağırıyor, coşuyor ve kan ter içinde kalıyorduk. Burada bu yüzden donmuştuk ola ki, hareket etmeye başladığımız an orada, uzaklarda donacaktık (ss.36-37).

Bu kopukluklar yanında kelimeler arasındaki boşluklar gibi kimlikler de kaybolur. Cıngıl Nuri (s.14), Güvercin (s.49), Aynalı Fatma (s.66), Asker Hamdi (s.67), Asker Hamdi'nin çocukları (s.70), berberin çırağı (s.87), muhtar (s.171), Ramazan'ı ezen at (s.149) birdenbire kaybolur. Metinsel kurguda, kayıp bir kentten kaybolan köy, bir anımsayış anında kilitlenir. Anlatıcı tüm bu kayboluşları ve parçalar arasındaki gelgitleri şöyle yorumlar:

... kayıp bir kentten getirilen o caddedeki berber dükkânında, büyük bir anımsayışın parçalarına tanık olmuştum yalnızca; çırağın hareketlerini izler, berberle konuşur,

yüzü sabunlu adamın düşünüyüşünü tartışır ya da aynanın üstündeki güvercin resmine bakarken hiç farkında olmadan o parçaların arasında dolanıp durmuştum. Dükkândan çıkan herkesin kayboluşuna da boş yere şaşırılmışım tabii, dönüp gelmelerini boş yere bekleyip boş yere meraklanmışım. O la ki cadde, anımsayış anlarında burada değildi, ya da olup bitenlerin hepsi berber dükkânıyla birlikte bir anımsayış anıydı da, ona dalıp çıkmışım ben (s.191).

Kişinin kendisini/derinliğini kaybetme hali, askıda kalmışlık, boşluk ve yokluk hissiyle donanır. “Köyde akılları bulandırmak için yeterince yok vardır” (s.81). Köy halkının bireysel varlıkları yoklukla birlikte el eledir.

Herkesin bir yoku vardı köyde, herkes kadar bir yoklar sürüsü vardı da evlere girip çıkıyorlardı insanlar gibi, kahveye oturup çay içiyor, tarlada çalışıyor, çınarın gölgesinde toplanıyor ve ölümlerde ağlayıp düğünlerde oynuyorlardı. ... O la ki köylüler büyük bir titizlikle gizliyorlardı yoklar sürüsünü, herkes kendi yokunu sessizce besliyordu (s.81).

En var olduğu iddia edilen “kişi” o anın sınırları içinde var olmaktadır. Kişi anda vardır en muhtemel ifadeyle. Birkaç satır sonrası onu yok edebilir. İki satır arasındaki varlığı gerçeğidir. Söylendiği zaman sahiciliğini çoktan yitirecektir.

... orada öylece dikildiğim halde, hiçbir yüzüme bakıp gınaydın bile demedi. Yoktum sanki gözlerinde; ellerim kentteki milyonlarca elin salınımından devrilmiş bir uzantıydı sözgelimi, yüzüm yüzlerce yüzün kayıp bir yansıması ya da merdivenlerdeki duruşum binlerce kez paylaşılan bir duruşun uzak bir kalıntısıydı. Üçüncü kata çıkıp kapıyı açarken de aynı şeyleri hissettim nedense, yok olmanın verdiği rahatlıkla ayakkabılarımı çıkarıp çalışma odama doğru yürüdüm (s.231).

... Belki köy zaten yoktu da bunu kimse anlayamıyordu henüz; köylülerin hepsi alışmıştı yokun varlığına. ... O la ki, birbirlerinin yok olduklarını da bilmiyorlardı (s.113).

Bu yokluk aynı zaman da bir boşluğa uzanır; sunulamadığı için temsil de edemez. “Her yer derinliği bilinmeyen bir boşlukta artık,

her şey sonsuz bir karanlıktı” (s.169). Bir bakıma bu boşlukta tanta-
los⁷³ yakınlığı yaşanmaktadır. Nuri yürüdüğünü zannettiği hissin,
durmanın kendisi olduğunu anladığında düşünüyüş yapan boş-
luğu avuçlamasını anlatır:

... koşarsın koşarsın da varamazsın hani; içindeki umut, va-
ramadığın kadar büyür. Sen bakarsın ışıltıyla. İleriye uzanır-
sın (uzanmak istiyorsun yalnızca) uzandıkça da kolların uzar
babam uzar, ... gene de boşluğu avuçlarsın hep; düşünüyüş
yapan boşluğu (s.56).

Artık metnin duvarlarına da bir sessizlik çökmüştür; “köy de-
rin bir sessizliğe gömüldü nedense, yok gibidir” (s.71). Bu bir simü-
lasyon halidir; varlıkların gölgeleri yansımıştır sadece ekrana. Her
şeyin birbirine karıştığı, camlardan akan bulanık kent yıkılır “pen-
cerede cama yansımış ne kadar apartman varsa birbirine çarpa
çarpa, içlerinde yaşayan çoluk çocukla birlikte yerle bir” (s.152) olur.
Anlatıcı çöken bir kentin ortasında kendisini yapayalnız hissetmek-
tedir, kendisinden başka tutunacak dalı yokmuş gibi dehşete düşer
(s.152). Bu boşluk hali, derinlikliksiz yüzeysel tekrarların sıradanlı-
ğını bozmaz. Berbere göre binlerce kişi “ayrı ayrı yerlerde birbirin-
den habersiz binlerce duruşu tekrarlıyordu” (s.155). Hayat aynı
yolda yürümekten başka çaresi olmayan insanlardan mürekkepti;
“tekrarın tekrarlananın örtüsü olduğunu anlayamadan, aynı el sal-
layışların, aynı gülüşlerin, aynı yürüyüşlerin ya da aynı oturuşların
içinden geçe geçe damaklarına bulaşan uzak bir serüven tadıyla dön-
nüp dolaşım aynı noktada yaşıyorlardı” (s.156). Yaşam “tekrarların
tekrarından” (s.48) oluşuyordu. Gündelik konuşma diyaloglarında
bile aynı sorular soruluyor, aynı cevaplar alınıyor; fakat yine de so-
rulmaya devam ediliyordu. Akli melekelerini yitiren Cennet’in oğlu
da defalarca tekrarlıyordu tümcesini, “kar neden yağar” (s.97, s.98,
s.102, s.103, s.104, s.105, s.108).

... Cennet’in oğlu, kollarını köyü kucaklamak istercesine iki
yana açmış olanca sesiyle bağırıyordu. “Kaar nedeem yağaar,
kaaarr? (s.97)

⁷³ Efsaneye göre Tantalos tek oğlu Pelops’u öldürür ve tanrıların önüne yemek diye
koyar. Bu durumu anlayan Olymposlular oynanan oyunu anladıkları için Tanta-
los’u cezalandırırlar. Cezaya göre Tantalos neye uzansa yetişemeyecektir. Susuz-
luğunu gidermek için göle eğilse su içemeyecek, yemiş koparmak istese
yiyemeyecektir. Kuru boğazı, aç karnıyla sonsuza kadar yaşamaya mahkum edil-
miştir. Bknz Edith Hamilton, *Mitolojya*, çev. Ülkü Tamer (İstanbul: Varlık yayın-
ları, 1997), s.176

Metindeki din ile ilintilenen kurgu ise kutsallığı ironikleştiren bir çağrışım yapar. Postmodern dünyada her türlü kanonize edilen, kutsal sayılan erk biçiminin ölümü dekanonizasyon, romanda dönüşüme uğrayarak verilir. Kutsal vardır, fakat kişileşmiştir. İnsanlar arasına katılan onlara öfkelenen, istemediklerini kaybeden veya cezalandıran bir kutsal imgesi algılanır. Anlam verilemez bir oyun içinde kutsal da kendi yerini alır, yaptıklarından ötürü kişilerin sitemini kazanır. Muhtar “bu köyün Tanrı’ya ve devlete en uzak köy olduğunu düşünürdü. ... Tanrı köyü görebilsin ya da devlet başını çevirip bir kez olsun bakabilsin diye şu dağları yıktırmak gibi gülünce şeyler de geçerdi kafasından” (s.9). Bu unutulmuş köyde Cıngıl Nuri’nin karısı da “bunca zamandır çırpınmasına, ağlaya ağlaya gözpınarlarını kurutmasına ve erkeğini geri istemesine karşın, onu göndermekte direnen Tanrı’ya güvenmişti” (s.50). Bu nedenle “kadın ezan sesini iştir iştir var gücüyle türkü söylemeye, bağırıp çağırmaya, kimi zaman da eline bir teneke parçası alıp gürültüyle çalmaya başlıyordu” (s.50). “Onun bu densizlikleri yüzünden köyde, Tanrı’nın Nuri’yi belki bir kuş, belki bir kertenkele, belki de bir av köpeğine dönüştürmüş olabileceği söylentisi çıkmıştı” (s.51).

Karnaval yerinde, kakafoni eşliğinde köylülerin arasında bir yerde dolaşan kutsala yaklaşım hibritleşmiş dini pratikler setiyle görünürlük kazanır. Köy genelinde kaybolma hikâyelerinin sebebi kimi zaman “uğursuzluğa” (s.45) bağlanır, kişilerin “kırklara karıştığı” (s.14) düşünülür, bunlardan korunmak için “kurşun dökme, alınlık okuma” (s.219) çare olarak görülür. Karakterlere Cennet, Ramazan gibi isimler verilir, başörtüsü (s.73) tespih (s.5) besmele yazılı tablo (s.101) gibi sembolik dini öğeler kullanılır; fakat bu kullanımlar içinde de bazı tezatlıklar mevcuttur. Sünni olduğu düşündürülen imamın evinin duvarında, “yüzünü çevreleyen cennet yeşili harmanisiyle çöl güneşi gibi parlayan Hazreti Ali’nin resmi” (s.132) asılıdır; imam uygunsuz davranışlarında Hz. Ali’nin gözlerini kapattığını (s.52) düşünmektedir. Genel itibariyle, imam zaten postmodern kişilik sergileyen nefsanî güdüleri arasında gelgitler yaşayan bir karakterdir. Tövbe kapısını kendisine göstermesi için teselliye gelen Nuri’nin karısına “misk kokulu tatlı sözler söyler, teselli çüppesine biraz daha bürünür, kadının aldırılmazlığıyla beslenen cesaretinin peşine düşerek dişinin dişiliğine” (s.51) yaklaşır ve onunla yasak ilişkiye (s.52) girer. Bunun yanında, fal bakma, muska yazma (s.50) büyü yapma (s.134) suya bakma (s.130) gibi senkretik

edimlerde bulunan imam, Ramazan'ın isteği üzerine sevda büyüü yapar. Ramazan'dan bir tutam saç isteyen imam,

... sağ avucunun ortasında duran saç tellerinden gözlerini hiç ayırmadan yavaş yavaş sırtını dönüp ikiye bükülmüştü... dudaklarından dökülüp yavaş yavaş uzak bir ıslık izine dönüşen mırıltılar da o karanlığı aydınlatmak içindi kuşkusuz ... hala aynı noktaya bakarak dua okuyordu. ... Sonunda durdu, "şimdi her şey tamam" dedi yorgun bir sesle, "bu saçları cebinde hep taşıyacaksın. O kız da seni sevecek bundan böyle, birbirinize toprakla su kadar yakın olacaksınız" der (s.134).

Sevdalanmanın ne zaman olacağı konusunda tahmini gün isteyen Ramazan'a kesin bir vakit verilmeksizin büyüyle birlikte ateşin düştüğü söylenir. Artık kıvılcım atılmıştır, belki bir ay sonra ateş parlayacak, belki de Ramazan kapıdan adımını atmadan kız sevdalanacaktır.

... orası Allah'a kalmış evladım, kesin bir vakit söyleyemem. Kul gözünde kesin olan bir şey varsa, o da şu andan itibaren kızın yüreğine ateş düştüğüdür. ... Biz Allah'ın izniyle kıvılcımı attık onun içine bakarsın bir ay sonra parlar ateş, bakarsın sen daha şu kapıdan adımını atmadan parlar... (s.134)

Metnin içinde dini kimlikte yükselip-düşen tanımlamalara matuf diğer bir karakter de Aynalı Fatma'dır (s.65). Aynalı Fatma, hem evliya hem de Kurtuluş Savaşı yıllarında asker kaçakları ile yasak ilişkiye giren bir karakter olarak resmedilir (s.66).

... Anasıymış onların, karısı, bacısı, sırdaşymış. Kaçanla birlikte firarı verilirmiş çünkü yakalananla götürülür, ölenle ölmüş (s.65). ...

... kimine göre muhacir köylerinden birine yerleşip eli tespihli, dizi seccadeli bir tövbekâr olmuş; kimine göreyse Kurtuluş yıllarında askerlere yaptığı hizmetten dolayı meleklerce götürülmüş. Belki de Tanrı katında, yeşil bir seirdirde oturuyormuş (s.66) ...

Cumhuriyet romanı veya modern roman olarak nitelendirilen yazınlarda da imam veya dindar karakterler senkretik uygulamalarda bulunmaktadır.⁷⁴ Fakat bu uygulamalar, toplum içinde

⁷⁴ Halide Edip Adivar tarafından yazılan *Vurun Kahpeye* (1926) adlı romandaki Hacı Fettah tiplmesi bu tür yazınlardaki din adamı imajının en belirgin örneğidir.

kötü karşılanmakta, suçlanmakta veya örfi olarak yaptırıma uğramaktadır; okuyucu üzerinde ise net bir kötü, ilkel, cahil, gerici karakter algısı yaratılmaktadır. Postmodern metinlerde gösterilen din biçimleri veya dindar kişilerin tutumları ise olağanlık ve doğallık içinde verilmekte, kültürlerin üst üste veya iç içe geçmiş varlıklarının zenginlik veya olabilirlik halinde serimlenmesine denk bir kurgu yaratılmaktadır. Temelde postmodernitenin kendi varlığı içinde meşru görülen bu aşinalık, dindar tipolojilerin metinlerde de iyi, kötü, doğru, yanlış gibi kategorilerden sıyrılarak sunulmasına yol açmaktadır.

Sonuç Yerine

Kurallar ve sınırlılıklar ile örülü modern toplumun, hedefleri, istenilenleri, reddedilenleri, yasakları, cezaları veya şeytanı belirliydi. Toplum ruhunu kaybetmişti ama ışık henüz yerindedir. Postmodern kabul edilen toplumsal ise hem ışığını hem gölgesini yitirmektedir. Bu mayın tarlasında şeytan artık belirsizdir; nereden nasıl ne şekilde çıkacağı kestirilemez. Her şeyin her şeyle karıştığı durumda iyinin ne kadar iyi olduğu veya kötünün gerçekten kim olduğu anlaşılabilir durumdadır. En masum görünen yapıların, nesnelere kendi içinde şeytana dönüşebileceği muhtemeldir. *Faust* hükmetme güdüsüyle şeytanla pazarlığında ruhunu kaybetmiştir; *Peter Schlemihl* ise gölgesini, yani ışığını, varlığını ve özneliğini yitirmektedir. Toplumun gölgesizleştiği bu yitim sürecinde en çok zarar gören ise dini değerlerdir. Hakikatin birden çok halinin kabul edildiği, her hakikat biçiminin “olabilir” olarak algılandığı bir ortamda, dinlerin kendi ortodoks yapısında kabullenemeyeceği esneklikler meydana gelir. Diğer bir ifadeyle, çeşitli kültürlerin beslenme biçimlerine adaptasyon sağlanması, farklı ülkelerin doküman ürünlerinin kullanımını “zenginlik” veya “mozaik” olarak görülse de, farklı dinlerden veya dini yapılanmalardan müteşekkil bir hakikat algısı ve her şeyin mübah sayıldığı yaşam biçimi, formel/resmi/yüksek dinin karakteristik inanç biçimini kabule edilemez.

Metaforik olarak postmodern öğelerle donatılmış romanlarda sabitelerin olmadığı şizofrenik yaşama biçimleriyle dini değerler yapı sökülmesine uğrar. Bu kimi zaman fundamentalist hareketler şeklinde metne yansırken, kimi zaman da ritüelistik tavırların dinmiş gibi sunulmasıyla gerçekleşir. Toptaş’ın roman kurgusunda ise bir üçüncü yansıma biçimi olarak dini öğelerin senkretik varlığı dik-

kat çeker. Kimliksel olarak uç noktalarda gösterilen şahısların gelgitleri, metnin kendi örüntüsüne uygun işlerken, herkesten her davranış kalıbı beklenir, radikal edimler şaşırılmayacak şekilde verilir. Bu durum modernitenin kimliklere iyi ya da kötü olarak biçtiği rollerin postmodern metinde yok sayılmasının göstergesidir. Artık her şey olabildiğince normaldir. Üst anlatıların yıkıldığı bu düzlemde yasak ilişkiler yaşayan bir kadının evliya olarak kabulü olabilirleşir ya da zina yapan bir imam mümkünleşir. Dengesiz kişiliklerin isyankâr tavırları, tövbe etmeye giderken başka bir günaha dalmaları, şeytanın nerede ve kim olduğunun kestirilemediğini gösterir. Kökünü kaybeden manevi duyguların askıda kalması da çoğul isteme biçimlerini meydana getirir; büyü yapmak gibi esoterik bir uygulama sahte, ilkel veya hurafe olarak resmedilmek yerine, istenilenleri gerçekleştirecek bir edim olarak gösterilir. Bu olağanlaşmış popüler dinle örülü metnin dikişleri söküldüğünde de buharlaşan değerlere suskunluk çöker. Susmak, kuralsızlık zincirini kabul eder ve bu zincirin halkalarını meşrulaştırır. Belki'ler, sanki'ler, olabilir'ler, olmayabilir'ler, olaki'lerle kurulu simülasyon biçimi olarak *Gölgesizler "toplumsalın sonunu"*⁷⁵ böylelikle anlaşılır kılar.

Kaynakça

- Adelbert von Chamisso, *Peter Schlemihl'in Garip Öyküsü*, çev. Necati Akça (Ankara: Dost Kitabevi, 2004).
- Adivar Halide Edip, *Vurun Kahpeye*, (İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1926).
- Alanka Ömer ve Turgay Han, "Postmodern Anlatı Bağlamında Hasan Ali Toptaş'ın *Gölgesizler Romanı*", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, s. 2, Sonbahar 2008, ss.19-25.
- Ayık Ayşegül, "Hasan Ali Toptaş'ın *Gölgesizler Romanında Postmodern Kurgu*", *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları*, s.4, 2010, s. 67-77.
- Bakhtin Mikhail, *Karnavalın Romanı*, çev. Cem Soydemir (İstanbul: Ayrıntı, 2001).
- Baudrillard Jean, *Sessiz Yığınların Gölgesinde ya da Toplumsalın Sonu*, çev. Oğuz Adanır, (İstanbul: Ayrıntı, 1991).
- , *Çaresiz Stratejiler*, çev. Oğuz Adanır (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi yayınevi, 2011a).
- , *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır (Ankara: Doğu-Batı yayınları, 2011b).
- , *Kusursuz Cinayet*, çev. Necmettin Sevil (İstanbul: Ayrıntı yayınları, 2012).

⁷⁵ Baudrillard, *Sessiz Yığınların Gölgesinde ya da Toplumsalın Sonu*, çev. Oğuz Adanır, (İstanbul: Ayrıntı, 1991).

- Bauman Zygmunt, *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul, Ayrıntı, 2013).
- , *Akışkan Modern Dünyada Kültür*, çev. İhsan Çapçioğlu ve Fatih Ömek (Ankara: Atf yayınları, 2015).
- Beck Ulrich, *Reflexive Modernization*, (Cambridge: Polity Press, 1994).
- Bell Daniel, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, (New York: Basic Books, 1976).
- Berman Marshall, *Katı Olan Her şey Buharlaşıyor*, çev. Ümit Altuğ ve Bülent Peker (İstanbul, İletişim yayınları, 2013), ss.102-103.
- Best Steven ve Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı, 1991).
- Beyer Peter. *Globalization and Religion*. (London: Sage Publications, 1994).
- Carrette Jeremy ve Richard King, *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*, (New York ve Londra: Routledge, 2005).
- Eagleton Terry, *Postmodernizmin Yanulsamaları*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı, 1996).
- Ecevit Yıldız, *Türk Romanında Postmodernist Açılımlar*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001).
- Fiedler Leslie, *The Collected Essays of Leslie Fiedler*, vol. II, (New York: Stein ve Day, 1971), ss. 379-400.
- Giddens Anthony, *Modernite ve Bireysel Kimlik-Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, (İstanbul: Say yayınları, 2010).
- Goethe Johann W., *Faust*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu (İstanbul: Sosyal yayınlar, 2001).
- Hamilton Edith, *Mitologya*, çev. Ülkü Tamer (İstanbul: Varlık yayınları, 1997).
- Harvey David, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran (İstanbul, Metis yayınları, 1999).
- Hassan İhab, "Toward a Concept of Postmodernism", *A Postmodern Reader*, ed., Josep Natoli ve Linda Hutcheon (New York: State University of New York yayınları, 1993), ss. 273-286.
- , "Pluralism in Postmodern Perspective", *Critical Inquiry*, vol.12, no.3, Bahar, 1986, ss.503-520.
- , *The Dismemberment of Orpheus: Toward a Postmodern Literature* (Madison: University of Wisconsin Press, 1971).
- , *The Literature of Silence: Henry Miller&Samuel Beckett* (New York: Alfred A. Knopf, 1967).
- Iannaccone Laurence, "Rational Choice: Framework for the Scientific Study of Religion". *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*. ed., Lawrence A. Young (New York: Routledge, 1997), ss.25-44.
- Jameson Fredric, *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, çev. Nuri Plümer ve Abdülkadir Gölcü (Ankara: Nirengi Kitap, 2011), s.14.

- Karaca Alâattin, "Gölgesizler" in Kurgu Tekniği ve Teması", *Turkish Studies, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, www.turkishstudies.net, vol. 6/2, Bahar 2011, ss. 547-560.
- Levinas Emmanuel, *Sonsuza Tanıklık*, haz. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran (İstanbul, Metis, 2010), s.60.
- Long Charles, "Popular Religion". *The Encyclopedia of Religion*, ed., M. Eliade (New York: Macmilian, 1987, c.11), ss.442-451.
- Lyotard Jean François, *Postmodern Durum, Bilgi Üzerine Bir Rapor*, çev. Ahmet Çığdem (Ankara: Vadi yayınları, 1994).
- Marvin Carolyn, "Scapegoating and Deterrence: Criminal Justice Rituals in American Civil Religion." *Practicing Religion in the Age of the Media, Explorations in Media, Religion and Culture*. ed., M. Stewart Hoover ve Lynn Schofield Clark (New York: Columbia University Press, 2002), ss.203-219.
- Mills C. Wright, *The Sociological Imagination* (New York: Oxford University Press, 1959).
- Schmidt Leigh Eric, *Consumer Rites: The Buying and Selling of American Holidays*. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997).
- Sontag Susan, *Against Interpretation*, New York: Deli, 1966.
- Stark Rodney, "Bringing Theory Back". *Rational Choice Theory and Religion*, ed., Lawrence A. Young (New York: Routledge, 1997), ss.2-24.
- Toptaş Hasan Ali, *Gölgesizler* (İstanbul: İletişim, 2014).
- Türker Elif, "Hasan Ali Toptaş Romanlarında 'Belirsizliğin Bilgeliği': Bir Okuma Önerisi", *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi* (Ankara: Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Bölümü, 2009).
- Wagner Peter, *Modernliğin Sosyolojisi*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrintı, 2005).
- Wuthnow Robert J., "Popüler Din ve Fundamentalizm", *Din ve Modernlik*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu yayınları, 2002), ss.76-84.
- Yeter Gaye Belkız, "Hasan Ali Toptaş'ın "Gölgesizler" Adlı Anlatısında Postmodern Öğeler", *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, www.turkishstudies.net, vol.6/3, Yaz 2011, ss.1869-1892.
- Yüzbaşıoğlu Nil, "Hasan Ali Toptaş'ın Romanları'nın Stilistik İncelemesi", *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, (Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010).



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

Cilt/Volume: 12 Sayı/Number: 2 Temmuz – Aralık / July – December 2015

ISSN: 1304-5482

Bu dergi uluslararası EBSCO HOST Research Databases veri indeksi ve TÜBİTAK-ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı tarafından taranmaktadır.

Sahibi / Owner

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği adına Şinasi Gündüz

Yazı İşleri Sorumlusu / Legal Representative

Yasin Aktay

Editör / Editor

Şinasi Gündüz

Editör Yrd. / Co-Editor

Cengiz Batuk

Hakan Olgun

Sayı Editörü / Editor of Issue

Mustafa Tekin

Yayın Kurulu/ Editorial Board*

Alpaslan Açıkgeçenç, Ayaz Akkoyun, Yasin Aktay, Mahmut Aydın,
Cengiz Batuk, Şinasi Gündüz, İbrahim Kayan, Hakan Olgun, Necdet Subaşı,
Burhanettin Tatar

Danışma Kurulu/Advisory Board*

Baki Adam (Prof. Dr., AÜ); Mohd. Mumtaz Ali (Prof. International Islamic U. Malezya); Adnan Aslan (Prof.Dr., Süleyman Şah Ü.); Kemal Ataman (Doç.Dr., Uludağ Ü.); Mehmet Akif Aydın (Prof. Dr., Marmara Ü.); Yılmaz Can (Prof. Dr., OMÜ); Ahmet Çakır (Doç. Dr., OMÜ); Mehmet Çelik (Prof. Dr., Celal Bayar Ü.); Waleck S. Dalpour (Prof. University of Maine at Farmington); İsmail Engin (Dr., Berlin); Cemalettin Erdemci (Prof.Dr. YYÜ); Tahsin Görgün (Prof.Dr., 29 Mayıs Ü.); Ahmet Güç (Prof.Dr., Uludağ Ü.); Recep Gün (Doç. Dr., OMÜ); Ö. Faruk Harman (Prof.Dr., Mar.Ü.); Erica C.D. Hunter (Dr., Cambridge U.); Mehmet Katar (Prof. Dr., A.Ü.); Mahmut Kaya (Prof. Dr., İ.Ü.); Sadık Kılıç (Prof.Dr., Atatürk Ü.); Şevket Kotan (Y.Doç.Dr., İ.Ü.); İlhan Kutluer (Prof.Dr., Mar. Ü.); George F. McLean (Prof. Catholic Univ., Washington DC); Ahmet Yaşar Ocak (Prof. Dr., Hacettepe Ü.); Jon Oplinger (Prof. University of Maine at Farmington); Ömer Özsoy (Prof.Dr., Frankfurt U.); Roselie Helena de Souza Pereira (Mestre em Filofia-USP; UNICAMP Brasil); Ekrem Sarıkcıoğlu (Prof.Dr., SDÜ); Hüseyin Sarıoğlu (Prof.Dr., İÜ); Bobby S. Sayyid (Dr. Leeds U.); Mustafa Sinanoğlu (Prof.Dr., 29 Mayıs Ü.); Mahfuz Söylemez (Prof.Dr. İÜ); Necdet Subaşı (Y.Doç.Dr., DİB); Bülent Şenay (Prof.Dr., UÜ); İsmail Taşpınar (Prof.Dr. Mar.Ü.); C. Sadık Yaran (Prof.Dr., OMÜ); Ali Murat Yel (Prof.Dr., Fatih Ü.); Hüseyin Yılmaz (Doç.Dr., YYÜ); Ali İhsan Yitik (Prof. Dr., DEÜ)

* Soyadına göre alfabetik sıra / In alphabetical order

Kapak ve Sayfa Tasarımı / Cover & Page Design

İnan Avcı

Baskı / Publication

Ladin Ofset - İstanbul, Nisan 2016

2.Mat. Sit. 3 NB 15 Topkapı İstanbul / İsmail Tüz 0212 501 24 18

Yönetim Yeri / Administration Place

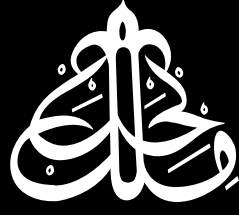
Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği

Fevzipaşa Cad. Şehit Mehmet Sarper Alus Sok. No: 5, K.: 3, Tel: (0212) 533 97 31 Fatih/İstanbul

www.milelvenihal.org e-posta: dergi@milelvenihal.org

Milel ve Nihal yılda iki sayı olarak altı ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

Milel ve Nihal' de yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlı dili Türkçe ve İngilizce'dir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları *Milel ve Nihal'*e ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınmaz. Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yayın kurulu sorumludur.



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482

DİN VE POSTMODERNİZM

Cilt/Volume: 12 Sayı/Number: 2
Temmuz – Aralık / July – December 2015

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN 1304-5482

DİN VE POSTMODERNİZM

Mustafa TEKİN

Postmodernizmin "Din" Sorunu

Muhammet ÖZDEMİR

Felsefi Bir Bilinç Sorunsalı Olarak
Postmodernizm Nasıl Vardır?

Mustafa ARSLAN

Postmodern Yeni Dinsel Kimlik
ve Paranormal İnançlar

Abdüllatif TÜZER

Postmodernizm ve Tanrı'nın Ölümü:
Öznenin Arkeolojisi Üzerine Bir Deneme

Birsen Banu OKUTAN

Postmodern Toplumsal Metin ve Din:
Gölgesizler Örneği

Yakup KAHRAMAN

Modern Bilim ve Din

cilt: 12 sayı: 2 Temmuz - Aralık'15