Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ÂSÂR Akademik Dinî Araştırmalar Dergisi

• **Cilt**/Volume: 1 • **Sayı**/Number: 3 • **Ekim**/October 2023 • **e-ISSN** 2822-2172

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Postmodern Çağda Din Bilimlerine Göre "Kutsal", "Mabet" ve "Dine Davet" Dikotomileri: Krizler, Meydan Okumalar ve Olası Yanıtlar

Dichotomies of "Holy", "Temple" and "Invitation to Religion" According to Religious Studies in the Postmodern Age: Crises, Challenges and Possible Answers

Mustafa ALICI *

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi / Received:	25.09.2023
Kabul Tarihi / Accepted:	20.10.2023
Yayın Tarihi / Published:	2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Ekim/October

Cilt / Volume: 1 • **Sayı / Issue**: 3 • **Sayfa / Pages**: **23-54**

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az üç hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği intihal raporu alınarak teyit edildi.
This article has been reviewed by at least three referees. It was confirmed by receiving a plagiarism report that the article did not contain plagiarism.

Yayın Hakkı / Copyright©

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Erzincan, Turkey. All rights reserved.

* Prof. Dr., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, (ORCID ID: 0000-0002-8070-8425)

Öz

Multidimensional postmodern theories of sacred space offer approaches that manifest themselves in different ways in all societies, can be exposed to historical changes, include time accumulation or discontinuity, and are not compatible or fit into a single space. Moreover, these theories of space define it as a place that can contain spatialities in terms of many subjectivities as well as roles and functions, and they can be abstracted from its own existence (such as the concept of a mosque without physical existence), maintain vital interconnections with secular spaces outside itself, and that is constantly related to itself by functional ties, but can remain disjointed.

In this study, we will try to evaluate postmodern definitions of religion, typologies of sacred and monotheism, theories of space that can diversify the concept of today's temple, and possible answers, as well as the problems of invitation, in the perspective of the comparative History of Religions, which is gradually becoming "a postmodern science of religion".

Anahtar kelimeler

History of Religions, temple, holy, postmodernism, religious preaching

Abstract

Islamic theologians have carefully focused on the subject of muqallid's belief and expressed their opinions on this issue. In fact, this issue is directly related to the majority of the Islamic world. Because Muslims generally receive their religious knowledge from their families or elders. This has led to the issue of the muqallid's belief in the Islamic world. The subject of discussion is about whether the muqallid's faith is valid or not. In this article, first of all, the concepts of inquiry, taqlîd, true faith and taqlid faith are explained and the views of the Maturidi and Mu'tazilah schools are discussed in a comparative way. Thus, the importance of inference in obtaining religious knowledge will be revealed, and at the same time it will be understood that the faith of the muqallid is not completely invalid.

Keywords

Kalam**,** Maturidi, Mu'tazilah, Asharism, Taqlid, Muqallid, Belief

Giriş

Gerçek bir din bilimi, statik inanç konuları ve dinamik insani sorunlarıyla güncel karakterdeki din kadar kendisini canlı tutabilmelidir. Teolojik ve normatif olmayan çok bileşenli bir akademik din çalışması olarak Dinler Tarihi, sahip olduğu zengin yöntemsel araçlarıyla din(lerin) özgün sosyo-kültürel gelişmelerini takip edebilmekte, tarihsel ve kutsal metinlerini okuyucu birikimli eleştirel ve yapı-sökümcü hermenötik anlama aygıtlarıyla yorumlayabilmektedir. Yine o, din fenomenlerine yönelik analitik, yeni mukayeseci, kognitif mahiyetteki fenomenolojik yaklaşımlarıyla çağdaş, çok boyut ve bileşenli, sosyo-kültürel, seküler ve beşeri bir din bilim olarak gelişmeleri takip etmektedir.[1]

Dinler Tarihi "eleştirel din alanı olarak", çoklu ve şeffaf akışkanlıklarla (fluidity) radikal dönüşümler vaat eden yaşadığımız dijital teknolojik çağda dinlerin basmakalıp normatif teolojik çevreleri, din olgusundaki tahayyüle dayalı, kurgusal, yapay karakterdeki karşıtlık içeren değişim iddialarına merakla incelerken, aynı zamanda insan doğasına karşı meydan okuyucu yeni ve açık uçlu post-hümanizm, trans-hümanizm, anti-hümanizm gibi insanın biyo-değişimlerini konu edilen aktüel antropolojik tipolojilere de ilgi duymaktadır.

Nitekim kendisini bağımsız hissedebilen bir alan olarak Dinler Tarihi, güncel ekonomi, ahlak, fen ve sosyal alanlardan katkılar kabul ederek insandaki postmodern değişimlerin üç önemli din kademesi olan "inanç/iman", "amel/ibadet" ve "tecrübe/mistik" boyutlarındaki gelişim, etkileşim ve dönüşümleri zengin entelektüel, kültürel ve eleştirel analitik anlayışlarla inceleyebilmektedir.[2]

Biz bu makalede gittikçe "postmodern bir din bilimine dönüşmekte" olan mukayeseli Dinler Tarihi'nin perspektifinde din tanımlamalarını, kutsal ve monoteizm tipolojilerini, günümüz mabet kavramını çeşitlendirebilecek mekan teorilerini ve buna bağlı gelişen davet sorunlarının yanı sıra muhtemel yanıtları değerlendirmeye çabalayacağız.

1. Mukayeseli Din Bilimleri Perspektifinde Postmodern Din Tanımlamaları

Postmodern din, misyoner karakterdeki inançlar bağlamında senkretik (bağdaştırıcı) yapıdadır. Bu açıdan o, inanç bazında uzlaşması güç olan başka unsurları da kendi bünyesinde harmanlamak istemektedir. Daha açık ifadeyle teorik fikirlerin seçiciliğinden daha kapalı, üstün körü ve bilinçsiz bir şekilde inanç veya kültürel unsurların kabulünü gerektiren senkretizm gibi neo-pagan akımlar için de söz konusudur. Söz gelişi Latin

---

1 Dinler Tarihinin bu karakteristik özelliklerine dair geniş bilgi için Mustafa Alıcı, "Dünyanın Yerel Bilimi: Dinler Tarihi, *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 1/1 (2009), 157- 180.

2 Calvin Mercer, "Introduction: Making the Unknown Known", *Religion and Transhumanism The Unknown Future of Human Enhancement* ed. Calvin Mercer- Tracy J. T. Roten (Santa Barbara- Oxford: Oxford, 2015), X- XI.

Amerikan toplumlarında Kızılderili kültürü ile klasik Katolik yapıları bağdaştırmak, yeni boyutlar düzleminde daha etkili olabilecektir. Son olarak bu çağın inancı, farklı yapısal fenomenlerden tamamen "başka" sentezci bir yapı kazanmaya (sentetik boyutlarla) meyilli görünmektedir.

Günümüzde din olgusunun klasik teolojik homojen unsurları (tanrı, kutsal kitap, ritüel, dogmatik öğreti, ahiret vs.) gittikçe daha fazla objektif formlarla "antropolojik boyutlara dönüştürülürken bunun tam tersi olarak dinin antropolojik unsurları ise heterojen kültürel aygıtlar (sanat, ahlak, dünya görüşleri, folklor, medeniyet, adet gibi) yardımıyla daha çoklu, yaygın ve yakın ilişkiler içinde hatta aralarındaki sınırlarının kaldırıldığı daha fazla öznel gündelik hayata ve gündelik bilgi teorilerine ait olabilen sübjektif ve pragmatik "metafizik formlar" halinde yansıtılmak istenmektedir.[3]

Çağdaş dönemde yeni ve güncel yöntemsel aygıtları kullanan Dinler Tarihçisi, artık benzerliklerde öne çıkaran bilhassa ortaklıklara, farklılıklar ve değişikliklere vurgu yaparak odaklanan bir yaklaşıma sahip bulunmaktadır. Bu sayede dinler tarihçisine göre kültürlerdeki ortak noktalar veya aynilikler, bir kültürel olguyu kendi sert ve içe kapalı bağlamından koparark onu kaçınılmaz olarak daha çoklu bir kültürel kimliğe ve çoğulcu bir yapıya kavuşturmakta; onu tamamen yüzeysel tekelciliklerden ve normatif dışlayıcılıklardan uzaklaştırmaktadır. Ortaya çıkan yeni mukayeseci durum, kendine daha berrak, daha antropolojik ve daha meydan okuyucu bir tarzda yeni bir konum belirlemektedir. Bu bakımdan yeni mukayesecilik anlayışına göre her cemiyet -dolayısıyla her yerel kültür- sadece kendi için yaygın ve ortak olabilen bir genelleme prensibi üretebilmektedir. Buna toplumun "ortak faktörleri veya ortak kanaatleri" denebilir. Yeni mukayesecilere göre günümüzde asıl bu ortak yönler ortaya çıkarılmalı ve mukayese edilmelidir.[4]

Yeni mukayeseciliği benimseyerek eleştirel din bilimi formuna dönüşen Dinler Tarihi, aktif iletkenliğe dayalı dönüştürücü metodolojilere sahip olarak ona meydan okuyacak her türlü düzen koruyucu veya baskıcı düzenleme prensiplerine karşı durarak dini dünya görüşlerinin yerelliği ve çok sesliliği esas alan vurgularıyla olumlu anlamda her türlü dini sistemi kendi bütünlüğü içinde ve birbirleriyle kıyaslayarak analiz etmeyi çağa uygun en doğru yaklaşım görmektedir.[5] Bu amaçla Dinler Tarihi, ironiye açık, dinin kutsallıkları dahil her fenomeni güncelleyerek dönüştürücü, düalist tavırlarla donanarak hem "dışardan"

3 Gregory E. Jordan, "Apologia for Transhumanist Religion", *Journal of Evolution &Technology* 15/1 (2006), 55-56.

4 Robert A. Segal, "Classification and Comparison in the Study of Religion: The Work of Jonathan Z. Smith Reviewed Work(s): Relating Religion: Essays in the Study of Religion by Jonathan Z. Smith", *Journal of the American Academy of Religion* 73/4 (December 2005), 1181-1183.

5 Kimberly C. Patton- Benjamin C. Ray, " Introduction", *A Magic Still Dwells- Comparative Religion in the Postmodern Age* ed. Kimberly C. Patton- Benjamin C. Ray (Los Angeles- London: Berkeley, 2000), 1-2.

inkarları ve ret anlayışlarını hem de "içerden" normatiflikleri yansıtıcı ve dini koruyucu nitelikte olumlu yanıtları "bir bütün" olarak her yönden incelemek niyetindedir.[6]

2. *Sacrum Post-Humanum*: Dine Davetin İçeriğini Etkileyen İleri Seküler İçkinlik ve Aşkınlıkla Örülü Maneviyat Alanları, Monoteist Tanrı Tipolojileri

Geleneksel dinler tarihi kutsal kategorik tanımlarında "kutsal", Friedrich Schleiermacher'in "doğaüstüne karşı beşerin mutlak bağımlılık duygusu" anlayışına atıfla Rudolf Otto tarafından geliştirilen "tamamen başka olana yönelik rasyonel boyutlarıyla korku, titreme ve büyülenme olarak ortak bir şekilde ortaya çıkan beşerin bilişsel dini tecrübesi" olarak tanımlanmaktaydı. Böylece ürkütücü, rasyonel olmayan dini tecrübe boyutlarına vurgu yapan Otto'dan farklı olarak Mircea Eliade, kutsal- profan ayırımına ve kutsalın tecelli türlerine (hiyerofanilerine) örneklerle işaret etmektedir.[7]

Geleneksel ve alışıldık inançların verdiği ve Otto'nun tanımlayabildiği kadarıyla kutsalın huşu verici sübjektif tecrübeleri ve Eliade'nın onu profandan ayrıştıran yönlerine vurguları yerine postmodern çağda (yani Post-Eliade döneminde) daha görünür, çoklu-objektiflik içinde ve daha tekno-dijital ve doğadaki tüm mevcut varlıkların her birinin özellikle de doğal karakteristikleriyle görsel, metne bağlı hatta bilim kurguyu merkeze alan, aşkına yönelik karmaşık beşeri duyguların, eklemelerin hatta yeni şeylerin konulduğu, dini tecrübelerin yoğun yaşandığı, aşırı görsel, sanal ve kurgusal(fantastik) bir postmodern kutsallığa dönüştürülme süreçleri yaşanmaktadır.[8] Bu süreçlerde her şeyi küçümseyici postmodern insanın özgün olarak mükemmelliği arayıp bulduğu özlerindeki derin anlamlarını ve çoklu değerlerin bile popüler kültürlerdeki ürkütücü, büyüleyici, korkutucu ve hayran bırakıcı unsurların haz vericilikle birleşip eklemlenerek aşırı gerçek üstü (hiper-real) ve hiçbir teolojik sınırları olmayan bir formda yeniden yaratımları söz konusudur.

Geleneksel dinlerdeki kutsallık ve aşkınlık, doğaüstü alem ve varlıkları tecrübe etmek ve nihayetinde onlara dair gizemlere bizzat erişimle yakından ilişkiliydi. Postmodern aşkınlık duygusu ise artık aktüel bilim ve doğa algısı sayesinde bilhassa insandaki içkinliğe yerleşen her türlü doğa üstülüğü veya doğa dışı olmayı açık bir dille reddetmektedir. Seküler olan her şeyin kutsallaştırılma sürecine sokulduğu postmodern aşkınlık, görülebilen ve fiziksel bir alan içinde ve evrimci bir bağlamda değer kazanarak maddi alemin sıradan güçlerinin ötesine ancak yine insana benzeyen, insanın sevdiği, insani olabilen ama ondan çok daha güçlü yeni aygıtlarla nüfuz edilebileceğine veya gidilebileceğine inanılmaktadır.

---

6 Noami Schor, "Fetishism and Its Ironies", *Fetishism as Cultural Discourse* ed. Emily Apter – William Pletz (New York: Cornell Up, 1993), 97.

7 Mustafa Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri* (İstanbul: İz Yayıncılık: 2007), 231- 255.

8 Em McAvan, "Postmodern Sacred", *Journal of Religion and Popular Culture*, 22/1 (Spiring 2010), 1-20.

En kısa ifadeyle form değiştirici bir karakterdeki postmodern maneviyat, aşkınlığı anlamlandırırken bu aşkınlık ise fiziksel açıdan görünür şekilleriyle mimaride, sanatta, kültürel etkinliklerde, teknolojik yeniliklerde, beşeri mizaç ve ruhsal ifadelerde kendi anlamlarını çok boyutlu ve interaktif bir şekilde kazanmaktadır.[9]

Teist anlayışlar açısından düşündüğümüzde postmodern kutsalın en büyük yansımaları olarak genelde, anlamda *postmodern monoteizm diyeceğimiz ve* "geleceğin Tanrısı" veya "Yarının Tanrısı" gibi sıfatlara sahip olup çok kültürlü asimetrik çoğulculuk perspektiflerine, üretmeden tüketen yeni toplum anlayışlarına dayanan, oldukça muğlak ve esnek yapıdaki dünya görüşleri/ hayat tarzlarına dayanan Tanrı tipolojileridir. Bu postmodern monoteizm, bizzat kaynak olarak beslendiği, uyuşmadığında itiraz ettiği ve meydan okuduğunda yıkmak istediği klasik (modern-öncesi) ve modern monoteizmlerden farklıdır.

Antik veya klasik monoteizm, eski çağlardan beri birbirleriyle ardışıllık ve yakın ilişkiler içindeki akraba toplulukların Tanrı merkezli bir evren, insan merkezli bir dünya görüşüyle şekillenen ve karşı çıktığı ve içeriğini aldığı klasik pagan inançlarla sürekli kavgalı olan bir monoteizm türü olarak epistemolojik açıdan vahiy, ilahi sezgi veya ilham ile hareket eden peygamberler tarafından tebliğ edilmekteydi.[10]

Modern monoteizm ise beslendiği klasik monoteizm ile bizzat mücadele eden ardışıl süreçler içinde öncelikle Aydınlanmacı, rasyonalist insan anlayışına ve evren dahil tüm doğaya büyük önem veren deist bir bakışla beslenen "hemen" ve "şimdi" kelimelerine özel önem verdiği iddiasındaki bir tipolojidir. Bu monoteizm, doğal Tanrı-doğal insan ve doğal insan-doğa dikotomileriyle büyüyerek klasik monoteizmden büyük kopuşlar yaşamıştır. Zaman içinde insan-doğa ilişkisinde bilhassa şüpheci bir tarzda ilerleyen mutlak bilim peşindeki Dekartçı *cogito* ile gittikçe güçlenerek kendine özel otorite alanı belirleyen ateist insanın mutlak hakimiyetine sebep olan Aydınlanmacı ateizmin hemen yanında yine aydınlanmadan beslenen modern deist bir monoteizm tipolojisi kendini izhar ederek klasik kurum ve yapıları modernize etmek niyetindeydi. Bu tavırların sonucu oluşan sekülerleşme sürecinde modern monoteizm fikri, son dönemlerde yeniden eleştirilip sorgulanmaya başlanmış ve bilhassa olgunlaştırılan ve totaliter bir güce dönüştürülen "modern evrensel

9 Raymond Kurzweil, *The Singularity is Near,* (New York: Viking, 2005), 60 ve 388; Bradley B. Onishi, *The Sacrality of the Secular: Postmodern Philosophy of Religion*, (New York: Colombia University Press, 2018), 1-23.

10 Mustafa Alıcı, *Evrimci Politeizm- Devrimci Monoteizm*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 333-388.

akıl" kavramına ciddi eleştiriler getiren ileri ve yeni bir monoteizm tipi postmodern dönemde geliştirmektedir.[11]

Böylece modern monoteizm tipolojisinden doğan *Postmodern monoteizm anlayışları* ise öncelikle her türlü kesinlikten uzak, mutlak doğrulamalar yerine yanlışlanabilir sağlamalar yapabilen, eldeki bilimsel bilginin tek bilgi kaynağı olmasına itiraz eden, seçici/eklektik tarzda diğer inançlarla iç içe hatta senkretik uzlaşıdan yana olan, hakikati tek parça düşünmeyip onu parçalayan, bilgi felsefesinde nispilik anlayışının hakimiyetinde çatışma yerine örtüştürücü (dikotomik) doğaları öne çıkarmaktadır. Söz gelişi postmodern filozof Jacques Derrida, Tanrı kavramının, aktarılamayan, temsili mümkün olmayan, tam anlamı verilemeyen, fiziksel açıdan varlığı olmayan bu yüzden de yapı-söküme maruz kalamayan bir doğada olduğunu iddia etmektedir.[12]

Klasik monoteizmdeki Tanrı fikrinin yetkin, etkin ve merkezi rolünün kaybolduğu, buna karşın insanın "ya hep" "ya hiç" olarak aşırı uçlarda gezindiği bir zihinsel otorite aygıtlarıyla donanan paradigmatik değişimler vasıtasıyla postmodern monoteizm, aslında neo-teizm dahil tüm yeni tanrı tipolojilerinin geleceğini de belirleyecek güçtedir. Objektif gerçekliğin reddedildiği, mutlaklığı ve kesinliği olmayan bunun yerine yüksek ihtimalli, soyut ve septik kuramsal aygıtların öne çıktığı bir ortamda postmodern monoteizm, klasik monoteist dinlerin, "Tanrı", "insan" ve "alem" üçlemeleri hakkındaki tüm bilinen hakikatlerin, bütün insanları kapsayan mutlak hakikatler olamayacağından hareket etmektedir. Postmodern teolojiler, önceki her monoteist söylem ve tecrübeyi birer sorun haline getirmekte, klasik dinlerin evrensellik ve bütünlük iddialarını reddetmekte neticede çoklu kültürel, anti-siyasal reaksiyonlara bağlı ve a-sosyolojik çoğulculuk fikirlerini boyutlandırarak genişletmek istemektedir. Bu haliyle postmodern monoteizme göre toplumsal açıdan eski monoteist Tanrı fikirleri, artık adil, uygar, mutlu ve yeni bir dünya yaratamadığından "Yarının Tanrısı" denebilecek "Postmodern Tanrıya" ihtiyaç duyulmaktadır. Yine klasik monoteizm fikrindeki emredici Tanrı- itaat edici insan arasındaki hiyerarşiye dayalı yakın ilişki yerine Tanrı'yı her an bireysel tecrübeleriyle ifşa edebilen yegâne canlı olan insanın, her canı istediğinde Tanrısı ile konuşabildiği, O'nu kendine göre tecrübe edebildiği ve hatta O'nunla bütünleşip daha merkezi ve gerçek varlığa bürünebileceği bir anlayışa doğru meyletmektedir.[13]

---

11 Mustafa Tekin, "Postmodern Tanrı", *Bir Dünya Tanrı* ed. Mustafa Tekin, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022), 544-551.

12 Jean-Luc Marion, *God Without Being* (Chicago: Chicago University Press, 1991), 35.

13 Mustafa Tekin, "Postmodern Tanrı", *Bir Dünya Tanrı* ed. Mustafa Tekin, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022), 567-568.

Neticede postmodern dönemde hem aşkınlığı hem de içkinliği aynı anda barındıran Tanrı, yeni maneviyat dünyasında "birincil kelime" olmayı korumaktadır. Ancak neo-pagan çağ olarak da bilinen bu çağın monoteizm tipolojileri bile "paramparça", "öznel" ve "en detaylı olduğunda" bile muğlak formlarda seçici, (eklektik) ve bağdaştırıcı (senkretik) bir anlayışla çoklu-tektanrıcılık (poli-monoteizmler) şeklindedir. Bu bakımdan postmodern monoteizm, artık zatı olan tektanrıcılıktan zatı olmayanına kadar yayılan geniş bir yelpazede dağınıklık ve çeşitlilik içinde sırasıyla "neo-teist", "transhümanist", "yeni maneviyatçı, "yeni çağcı" ve "neo- agnostik" tektanrıcılık tipolojileri gibi en az politeizm kadar pek çok alt türlere ayrışmaktadır.

2.1. Neo-Teist Monoteizm Tipolojisi

Klasik teist dinlerin savunduğu anlamda aşkın ve yaratıcı bir varlığın mevcudiyetini benimseyen Tanrı tasavvuru olarak klasik teizm iki önemli fenomenolojik safhada gelişmişti; aa.) Pratiğin teorinin önünde olduğu, bu yüzden ahlakın mutlak anlamda inancı belirlediği ve neticede Tanrı ile özdeş kılınan Hakikat fikrinin beşeri gerçeklik söylemlerini beslediği, beşer söylemlerinin ise ihlaslı orta yol öğretilere [*doxa*] veya kanaatlere bürünüp ihlaslı pratikler olarak yaşandığı "peygamberlik monoteizmi". bb.) Peygamberlerin bizzat yaşayıp acısını çekip öğrettiği bu monoteizmi, alimleri veya ruhbanları tarafından dogmatik bir potada kalıplara dökerek ilmi/felsefi söylemler ve teorik inanç esaslar haline dönüştürüp daha fazla antropomorfik karakterlerle teizmi izah ederken insanı özellikle ruhbanları ise tam tersine daha fazla teolojikleştirip metafizikselleştiren "geleneksel teolojik teizm".[14]

Bu iki safhanın sonucu olarak postmodern/yeniçağın şekillendirdiği neo-teizm ise daha çok eleştirel, çok parçalı ve alabildiğine öznel değerleri ve anti-rasyonel kişisel ahlaki yargıları önemseyen anlamların yitirilmemesine odaklıdır. Bu bakımdan neo-teist monoteizm, "yeni klasiğin teizmi" olup olumlu anlamda var olanın derin anlamlarını parçalar haline getirdiğinden sınırsız hale gelen teolojik bir hakikat, insan üzerinde hakimiyet kurabilecek ve onun kişisel dünyasını mükemmel bir şekilde inşa edecek güçtedir. "Açık teizm" de denen ve "kendisine ait dünyanın" sadece gerçek ve anlamlı bir yaşam alanı olabileceğini anlatan bu neo-teizm tipolojisi, en iyimser haliyle "bir tanrının olmadığı dünyanın anlamsızlığına nedenleriyle beraber güçlü vurgular yapmaktadır". Neo-teizm aynı zamanda "bir süreç teolojisi" olarak Tanrı'nın zatının "değişebilen" ve "doğasının da akışkan olduğunu'' hatta ilahi zihnin dindar insanına bağlı olarak farklılaşabilen bir karakterde olabileceğini iddia etmektedir. Neo-teizm, klasik olan kadar Tanrı'nın Sonsuz Kadir ve Sonsuz Alim olduğunu söylemesine rağmen fiziksel alemde O'nun değişebilir bir

[14] Süleyman Gümüş, "Teist Tanrı", *Bir Dünya Tanrı* ed. Mustafa Tekin, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022), 368-370.

doğaya sahip olmasını savunup geleceğe dair mutlak bilgi sahibi oluşuna ciddi itirazlar yöneltirken daha derinden Tanrı'nın beşer üzerindeki mutlak kudretine inanmayıp O'nun daha çok mahalli veya öznel anlamlar alabileceğine dair kesin uyarıcı iddialar ileri sürmektedir.[15]

2.2. Yeni Maneviyatçı Tanrı Tipolojisi

Yeni dini hareketlerin çağı olan postmodern dönem, aynı zamanda gelecek geleneksel dinle beraber geleneksel dindar tipinin de düşüşünü hızlandırmaktadır ve bu durum gelecekte büyük olasılıkla ortadan kalkmasına yol açacaktır. Çünkü geleceğin inançlarının temel misyonlarından birini, her türlü modern mensubiyet alışkanlığından uzak, insan benliğini, zihin-madde, süje-obje, birey-doğa düalizmini öne çıkaran geleneğin gücünden arındırıcı, daha geniş odaklı, daha açık fikirli ve sonsuzluk hissi veren bir özgürlük fikrine meyilli ama "daha ezoterik temelli" argümanlar geliştirme oluşturmaktadır. Bu formuyla yeniçağın misyonu, daha çok teorik fizik ve biyolojik aygıtlardan beslenen "doğanın anti-mekanik çağrısına" beşeri cevaplar şeklinde olacağından insana ait hiçbir olguyu birbirinden ayrıştırmayan parçalı ama bütün olarak değerlendiren maneviyatçı bakış açıları şeklindedir.

Postmodern bir inanç formu olarak yeni maneviyatçılık karakteristik olarak birinci olarak davetin muhatabı açısından diğer dinlerin varlığını tümden reddeden her türlü dışlayıcılıktan uzak bir inanç olup aksine daha uzlaşıcı olmaya yönelmekte veya neticede tek bir dine güvenmek yerine daha karma ve sentetik form kazanmış olarak iman türü olarak daha çok değişik dünya dinlerinin yerel kaynaklarına dayanarak "kültürlerarası bir dünya görüşü" meydana getirmek istemektedir. İkincisi; postmodern karakterde olmasına rağmen ne-teistik monoteizmden farklı olarak yeni maneviyatçılık, her türlü dogmatik yapının varlığından tamamen uzaklaşıp farklı deneyimlere ilgi duymak suretiyle klasik dinlerin mutlak gerçek olamayacağı şeklindeki neticeye ulaşmaktadır. Üçüncüsü; bu inanç formu, diğerlerinden farklı olarak klasik dini cemaat yerine kolektif oluştan kişisel dindarlığa dönüşümün sonucu daha fazla şifa ve esenlik verici, sevgi, hümanist değerler odaklı ve insanlarla daha etkin anlamlı ilişkilere girmek gibi bireysel faaliyet ya da uygulamaları gittikçe daha fazla güçlendirmek istemektedir. Dördüncüsü; yeni maneviyatcılık, klasik dinlerin hiyerarşiye dayalı geleneksel yapıları yerine daha eşitlikçi bir yaşam görünümüne doğru yönelip gittikçe daha sınırları muğlak yapılardan hoşlanmaktadır. Beşincisi; bu inanç türü, ürkütücü ölümden sonraki müjdeli veya korkutucu yaşam seçenekleri, cennet-cehennem yerine bu dünyaya yönelmekte ve daha canlı, renkli ve dinamik hayata odaklanmaktır. Neticede yeni maneviyatçılık, Tanrı'nın insanda ve bu dünyada yerleşik

[15] Gümüş, "Teist Tanrı", 369-388.

içkinliğini kabul edilirken öte alemdeki sonsuz ceza olarak cehennem inancı ve ödül alanı olarak cennet inanıcını dışlamaktadır.[16]

2.3. Neo-Agnostik Monoteizm

Huxley'ci bir perspektifle Tanrı hakkında doğru veya yanlış gibi kanaat ile varlığı veya yokluğunu dair herhangi bir görüş bildirmeyen klasik *agnostisizm*, bir sonuç değil arayış içindekilerin tavrı olarak Tanrıya inanan (teist) ile inanmayan (ateist) arasında orta yoldaki bilinemezci olanı işaretlemekteydi. Bu bakımdan *agnostik bir dindar, hiçbir şeyin bilinmediği veya Tanrı'nın varlığı başta olmak üzere maddi olmayan metafizik hiçbir şeyin asla bilinemeyeceği* inancını sahiplenmiş kişidir. Postmodern dönemde neo-agnostisizm ise ister ateist, ister politeist ister monoteist olsun çoğu dindar dünya toplumlarını ve sosyo-politik kurumlarını taramak eğilimindedir. Söz gelişi dinlere incelemede tutulan bu yeni yöntemsel yaklaşım, içerdiği bilişsel ve rasyonel aygıtlar sayesinde dindarların psikolojik, sosyolojik, politik, felsefi ve fideist deneyimlerini anlamak üzere "tarafsız bir veri sağlayıcı yaklaşım" olarak kullanılmaktadır.[17]

Günümüz din bilimine göre yeni agnostisizm türleri de vardır. Söz gelişi *kamusal agnostisizm,* kamusal alanda agnostik davranma gereğinin dinsel ve Tanrısal inanç veya inançsızlıkla ilişkisi enine boyuna irdelemekte olup, küresel kapitalizm, küreselleşme ve bireyselleşme kavramları ile dinamik bir ilişki içindedir. Zira seküler büyük ekonomik güçler, insanların agnostik olmasını kendi çoklu çıkarları için daha uygun bulmaktadırlar. Bunun yanında p*olitik agnostisizm* ise özellikle 2000 sonrası oluşan inanç haritalarında, bir zihniyet, anlayış veya yöntem olarak genel anlamda insan hakları, sivil haklar, yönetimler, yetkiler ve sınırlar, laiklik, dini özgürlükler gibi yaygın dinamik kavramları etkilemektedir.[18]

3. Postmodern Mekan Teorileri ve Mabetlerin Çok Boyutlu Anlam Dünyalarına Katkıları

Modern dönemde dini inançların kutsal mekanlarının tasdik edilme duygusu ve onun tekrar canlandırılma arzusu klasik dönemden farkı olarak ortaya çıkarmıştır. Modern anlayışta dil, din ve kültür gibi olgular bu mekan anlayışında benlik ve birlik gibi beşer duygularıyla karıştırılarak yeniden şekillendirmek ve kültürel unsurlarla karılarak dini ritüel haline getirilmek istenmiştir. Nitekim modern dönemde seküler veya kutsal olsun bir mekan algısı, belli bir topluma ait olan amaçlar çerçevesinde evrensel veya bütüncül geleneklerin

16 Mustafa Alıcı, "Dindar Değil Maneviyatçıyım: Postmodern Din Bilimlerinde Dindarlık- Maneviyat Tartışmaları" *AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 6(16), 16-17.

17 Duygu Mete, "Din Bilimcisi Ne Kadar Agnostiktir? Çağdaş Din Bilimlerinde Agnostisizm Sorunu" *Kesit Akademi Dergisi*, 14/4 (2018), 396- 409.

18 Muhammed Özdemir, "Agnostik Tanrı", *Bir Dünya Tanrı* ed. Mustafa Tekin, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022), 435-466.

teolojik değerleriyle biçimlendirilirken postmodern dönemde kutsal veya seküler mekanlar, toplumsal amaçlardan öncelikle uzak, zaman dışı veya tamamen kendi içinde, yargılardan bağımsız[19] onu bütün olarak görmemizi sağlayan mantıksal temellerin ortadan kalktığı, her türlü sınırlayıcı bağdan radikal olarak koparılmış hatta sosyo-kültürel değerleri parçalanmış ve özellikle öznel metafiziğini kendi içeriğine borçlu olan alanlar olarak algılanmaktadır.[20]

Dinler Tarihi'ne göre eskisinden daha güçlü bir şekilde günümüzde insanlar her mekânı aynı değerde görmemektedir. Özellikle dünyevi, din dışı ve basitlikler içeren (yani profan) alanla kesin çizgilerle ayrışan kutsal alanın farkında olan çağdaş bireyler, özel anlar yaşadıkları belli bazı alanlara "ayrıcalık" ve "önem" yüklemekte ve hatta en azından yaşamış oldukları, etkili bellekleriyle onları kutsallaştırabildikleri bilinmektedir. Böylece postmodern dindar birey, her zamankinden daha fazla arzuladığı öznel hedefi olan alabildiğine tanrısal, metafizik ve mukaddes bir dünyada yaşamak ve sonrasında Tanrı'nın evine benzetilmesini istediği mabetleri çok özel ve öznel bir mekan olarak görmek ve onun inşa ettiği "ilahi bir dünyada yaşamak istemektedir.[21]

Bu yönde Huizinga, Foucault ve Derrida gibi filozofların ortaya koydukları postmodern teoriler kimilerine göre günümüz insanına ait daha güçlü bir şekilde anlam ve kimlik ilişkilerini belirleyen beşeri özelliklere daha fazla önem veren ve insan ruhunu merkezileştiren özel bir mekâna aidiyet duygusunu daha yakından hissetmeyi ve tecrübe etmeyi öne çıkaran anlayışlardır.

3.1. Huizinga'nın Oyun İnsanı (Homo Ludens) Teorisi ve Kutsal Mekanların Anlam Dünyasına Katkıları

Postmodern kutsal mekan algısına tanımlayıcı anlam verebilen önemli teorilerden biri Hollandalı filozof Johan Huizinga (1872-1945)'ya aittir. O, ölümünden sonra (1950 yılında) yayımlanan *Homo Ludens: A Study of The Play Element in Culture* isimli eserinde dini ve seküler hayatın temel anlamlandırma aygıtlardan biri olarak oyun ve eğlenceyi öne çıkarmaktadır. Huizinga'ya göre oyun kavramı, "özgür olarak kabul edilen, ama tamamen emredici ve mutlak bağlayıcılığı olan kurallara uygun olarak belirlenmiş özel zaman ve mekân sınırları içinde gerçekleştirilen, bir amacı olan, gerilim ve sevinç duygusu ile alışılmış yaşamdan başka türlü olmak üzere bilinçli ama spontane, iradi ama eğlenceli bir eylem olarak beceri, çift kutuplu sosyal hayat ortaklığı ve dayanışması içinde fiziksel

19 David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, Metis Yayınları, İstanbul 2019, s. 85.

20 Elif Karakurt, Kentsel Mekanı Düzenleme Önerileri: Modern Kent Planlama Anlayışı Ve Postmodern Kent Planlama Anlayışı, *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi,* Sayı 26, Ocak – Haziran 2006, s. 15.

21 Eliade, *Kutsal ve Din Dışı* çev. Ali Berktay (İstanbul: Alfa Yayınları, 2019), 4 ve 46.

idmanlarla güç, zekâ ve şans gösterileriyle belirgin hale gelip icra edilen beşerin en temel olgularından biridir.[22]

Mabet-irşat örtüştürücü ilişkiler bağlamında Homo Ludens teorisinin önemli katkılarını şöyle özetleyebiliriz; a.) Öncelikle Huizinga'ya göre oyun, maddi olmayan alana ait olduğu için ancak manevi nitelikte yani ruhsal ve irrasyonel karakterde ama karmaşık sosyal işlevleri olan önemli bir etkinlik biçimidir. b.) Bu açıdan oyun, sadece eğlendirici, zevk verici ve gönüllü bir etkinlik değil; aynı zamanda maddi olandan zihinsel olana, gerçek olandan hayali olana dünyevi olandan metafizik olana kolayca geçiş hareketliği sağlayan bir araç rolündedir. c.) Buna bağlı olarak metafizik aleme bilhassa kutsallıklara doğru boyutlanarak genişleyen oyunun anlam içeriği, somuttan soyuta yani spekülatif dil, şaka, ironik ciddiyet ve inananı için gerçek olan mitsel/ hayali karakterdeki mitolojiye kadar renkli ve zengindir. d.) Oyun, bilişsel ve ahlaki alandan ziyade estetik alana çok daha yakındır. Ancak buna rağmen oyun hiçbir şekilde estetikle eş anlamlı değildir. Aksine oyundan çıkan öğe, kültür ve kültürel değerlerdir. Bu anlamıyla oyunun doğası gereği diğer sosyal oluşumlarla birleştiğinde dini, kültürel, ahlaki, adli ve estetik yönleri bulunmaktadır. e.) Huizinga, oyun türleri ile mabetlerde icra edilen dini ibadet biçimlerinin fenomenolojik benzerlik temellinde aralarında çok boyutlu derin bağlar bulunduğunu açıklamaktadır. Buna göre aslında mabette ibadet eden topluluklar, kendine özgü dünyalarının esenliğini güvenceye alma imkanı veren ritüelleri (söz gelişi ayin, adama, bağış, tövbe gibi törenleri) kelimenin gerçek anlamıyla basit birer oyun formunda ifa, icra ve ikmal etmektedirler.[23] f.) Dahası Huizinga, oyunda olduğu gibi dini ritüellerin de kendi tanımının tüm biçimsel özelliklerini yansıtarak gösterdiğini, kutsalın dini törenin gerçekleştiği dünyayla ve sıradan yaşamdan ayrıştırılarak sınırlandırıldığını ve ayrılmış kapalı alana dönüştürüldüğü bu kapalı mekânda, belli biçimlerle insanların belirli bir süre boyunca sembolik bazı eylemlerle aşkın gerçeklikleri bir takım temsillerle yeniden yaşayıp canlandırdığını iddia etmektedir.[24] g.) Nitekim oyun sahası, masası, sahnesi varsa perdesi veyahut diğer tapınak ve türbeye ait asli unsurların tamamı biçim ve işlev açısından oyun alanlarına katkı sağlamakta olup sanki oyun için tahsis edilmiş, ayrılmış, çevresine parmaklık çekilmiş, kutsallaştırılmış ve kendi sınırları içinde özel kurallara tabi kılınmış yerlere dönüştürülmüştür. h.) Ancak Huizinga, bilhassa tanrının evinde oyun zamanlarındaki hoş vakit geçirilme ve eğlence durumlarını irdelerken bilinen fiziksel dünyanın ortasında, ritüel, yakarış, adama gibi belirli eylemlerin gerçekleştirilmesi amacıyla mabetlerin "geçici dünyalar" olarak tasarlandıklarını ifade etmektedir. i:) Huizinga, gerçek ve kendiliğinden gelişen oyunlardaki beşeri tavırların,

22 Johan Huizinga, Homo Ludens: A Study of the Play Element in Culture (Boston, 1950), 50 ve 197.
23 Huizinga, *Homo Ludens*, 21 ve 39.
24 Robert Anchor, "History And Play", *History and Theory,*(1978), 79.

kutsal eylemler için de aynen geçerli olmak üzere resmiyet ve ciddiyet barındırabildiğini ifade etmektedir.[25] l.) Son tahlilde *Homo Ludens* teorisi bağlamında mabet-irşat ilişkisinde teolojik bir yaratıcılık, canlı bir ritüel perspektifi ve oyun alanına dönüşen mabet algılarıyla yakınlaşma peşindeki postmodern insanın kendi Tanrı anlayışı da *Deus ludens (Oyun Tanrısı)*karakterine bürünebilecektir.

3.2. Michel Foucault'un *Heterotopia* Teorisi ve Kutsal Mekanın Anlam Dünyasına Katkıları

Çağdaş Fransız postmodern filozof Michel Foucault (fuko), antik çağın dünyevi mekân anlayışında kozmolojik katmanlar halindeki *göksel ve süper göksel mekanlar* bulunduğunu bu olağanüstü mekânlarda, zorla yerleştirilen eşyalar olduğu gibi doğal unsurlarında bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre bu mekân algısında ortaçağ *yerelleşme mekan anlayışı* etkili olmuş olabilir.[26]

Michel Foucault'a göre XVII. yüzyıldan itibaren ortaçağın yerelleşme formundaki mekan algısının yerini aydınlanma çağı ve sonrasındaki coğrafi keşifler sebebiyle uzama ve *genişleme* perspektifi almıştır. Günümüzde ise artık "tutarlı ve düzenleyici anlamında "sistematize olmuş yerleşmeli mekanlaşma" hakimdir. Burada sistematize terimi biçimsel anlamda ağaçlar, dizili eşyalar ve sosyal ve kültürel ağlarla tanımlanabilen temel disipline edici noktalar ile hesaplayıcı sonuçlar, trafik işaretleri, iletişim araçlarının sesleri, konum belirleyiciler ve zamana değil mekana bağlı kaygıları giderici şeyler gibi yardımcı unsurları yoluyla dinamik ve interaktif ilişkilerle belirlenen ve düzen kalıplarıyla kolayca tanımlanan anlayış gelişmiştir. Foucault'a göre kutsal mekanlar bağlamında artık kozmik kutsal düzen ve çağdaş düzenleyici mekân algısı arasında birbiriyle uyumlu birlikteliğin olması gerekmektedir. Foucault, postmodern düzenleyici mekan tipolojisinde "kamusal, özel, aile, sosyal, düzenleyici mekanların'' yanında "kültürel ve faydacı mekanlar", "zevk ve çalışma mekanları" gibi insan hayatını sistematize eden, onları yöneten veya hala dokunulamayan ve kutsallığını devam ettiren karşıtlıklar barındıran mekanlardan tipolojik açıdan bahsetmektedir.[27]

Antik dönemin topos, polis ve ütopya gibi kavramlarını postmodern döneme uyarlayan bir filozof olarak Foucault'a göre fenomenolojinin mekan tanımları bize homojen ve boş olan değil heterojen niteliklerle doymuş, Bachelard'ın büyük katkı verdiği iç tecrübeleri artırıcı iç mekan ferahlıyla, hayallerle zenginleşen, temel algılarla dolan düşünce ve

25 Huizinga, *Homo Ludens,* 27- 38.

26 Michel Foucault, "Of Other Spaces: Utopias and Hetoropoias", *Architecture/Mouvement/Contiunite*, (1984), 1-2.

27 Foucault, Of Other Spaces, 1-2.

tutkularla belirgin hale gelip zenginleşen geniş "spektral bir aura/muhit" olarak mekanda yaşadığımızı göstermektedir. Foucault, teori olarak inşa etmek istediği dış mekân kavramını, insanı yıpratan, tüketen, tarihin erozyonunun gerçekleştiği kendi içinde heterojen bir mekan olarak nitelendirmektedir.[28]

Böylece Foucault, postmodern bir perspektifle mekânı "*ütopya mekanlar*" ve "*heterotopya mekanlar*" olmak üzere tipolojik olarak ikiye ayırmaktadır. Buna göre, ütopyalar, gerçek alan olmayan, toplumun gerçek mekânı ile doğrudan ya da ters analoji ilişkisi olan düzenlemeler olup mükemmelliğe getirilmiş veya tam tersi karşılığı olmayan gerçek dışı mekanlardır. *Heterotopya mekanlar* ise zamansal ve mekânsal farklılıklarıyla birlikte gerçek olmayan ütopya mekanların dışında da var olabilen "başka bir mekan" olarak tanımlamaktadır. Heterotopyalar, sakininin her şeyini yansıtıcı bir aynaya benzeyen, fiziksel, zihinsel zamana bağlı ve uzam açısından sanal ve hayali olmayan, "gerçek, yaşanabilir, güncel ve karşılığı olan mekanlardır. Ona göre özellikle ayna bir ütopyadır. Zira yeri olmayan, kendimi olmadığım yerde gördüğüm, yüzeyin ardında sanal olarak açılan gerçek dışı bir mekan olarak kendi görünürlüğümü bana veren, olmadığım yerde kendime bakmamı sağlayan bir gölge ütopyasıdır. Ama aynı zamanda heterotopyadır. Zira gerçekten var olduğu ölçüde ve kişinin bulunduğu yerde bir tür geri dönüş etkisine sahip olan, kendisini orada gösteren hatta kişiyi bulunduğu yerde olmadığını keşfettirendir.[29] Bu noktada Foucault'un bireysel öznellik anlayışında modernizmin savunduğu birlik, rasyonellik ve evrensellik ilkeleri yerine karmaşık çokluk, mit ve ihtimaliyet aygıtları gibi postmodern unsurlar çok etkilidir.[30]

Michel Foucault, dış alem mekânı olarak heterotopyayı altı temel ilkeden yola çıkarak tanımlamaktadır.

a) *Her toplum için özgün, sabit özellikleri olan çok bileşenli heterotopya, bir mekân anlayışı mevcuttur.* Foucault'a göre dünya üzerinde her insan topluluğu, her kültür özgün bir heterotopyadan oluşmakta, farklı biçimlere bürünmekte ama tek, mutlak bir evrensel biçimi var etmeyebilmektedir. Bu anlamda özgün heterotopyaları "kriz heterotopyası" ve "sapma heterotopyası" olarak sınıflandıran Foucault, erken kültürel dönemde ilkel topluluklarda adet dönemindeki kadın, hamile kadın, ergenliğe ulaşmış çocuk, yaşlanmış insan gibi kriz anlarının belirlediği *kriz heterotopyası* artık yerini günümüzde sapma heterotopyasına bıraktığını açıklamaktadır. Zira davranışı, ortalama ya da istenen norma göre sapkın olan

28 Foucault, "Of Other Spaces", 2-3.
29 Foucault, "Of Other Spaces", 3.
30 John Blevins, "Different Subjects:Postmodern Selves in Psycology and Religion", *Pastoral Psycol*, 57(2008), 25-40.

insanların içine yerleştirildiği heterotopya olarak sapma türündeki bu mekanları, huzur evleri, psikiyatri klinikleri ve hapishaneler gibi yerler oluşturmaktadır.[31]

b) *Her toplumun tarih boyunca somut olarak yaşanan, kesin ve iyi tanımlanmış, farklı sosyal fonksiyonlara sahip ve günümüzde mevcut olan, hiçbir zaman ortadan kalkmayacak aksine farklı formlarla şekillendirilecek pratik bir heterotopyası vardır*. Bu ikinci ilkeye mezarlıkları örnek veren Foucault, mezarlıkları sıradan kültürel mekanlara göre çok farklı bir yer görmekte; her ailenin mezarlıklarda ölmüş bir akrabası veya bir yakını olduğu için buraların kentin, toplumun, köyün tüm konumlarıyla yakından bağlantılı olduğunu söz gelişi Batı'da XVIII. yüzyılın sonuna kadar *memonto mori* (ölümlü ve fani olman gerektiğini /olduğunu hatırla) ilkesinden hareketle sonsuzlukla fani alemin iletişimini kuran tek bağlantı noktası olarak mezarlıkların şehrin tam kalbinde, Tanrı'nın gözü sayılan kutsal mabetlerin (kiliselerin)bahçesinde veya çok yakınında bulunduğunu açıklamaktadır. Ona göre mezarlıkların içinde de bir hiyerarşi mevcuttu ve bu hiyerarşiye göre bazı mezarlar çok basit iken bazıları ise mermer levhalı hatta heykelli, kült mekanlar (türbeler) şeklindeydi. Ona göre XIX. Yüzyıldan itibaren Batı'da mezarlıklar merkezi konumdan taşınarak uzaklara, görünmeyen yerlere mesela şehrin eteklerine kaydırılmaya başlanmıştı. Çünkü bu dönemde artık ölülerin ve mezarlıkların insanlara hastalık bulaştırdığı ve ölüm yaydığı düşüncesi ortaya çıkmış ve bu düşünce mezarlıkları "kutsalın ve ölümsüzlüğün mekânı" olmaktan çıkarmış, öteki şehri, uzak mekanı yani bir başka boyutuyla "heterotopyayı" temsil eder hale getirmiştir.[32]

c) Üçüncü ilke olarak heterotopya, cemiyet içinde birbiriyle bağdaşmayan, aksine çelişkili, farklı, uyumsuz birçok alanları ve konumları karmaşık bir bütünlük içinde bir araya getirip tek bir gerçek mekâna dönüştürebilme gücüne sahiptir. Ona göre Batılı tiyatro, sinema alanları hatta Doğu kültürlerinde (mesela dünyanın dört parçasını temsil eden kutsal mekân görülen kadim pers gülistan bahçeleri ve Babil'in asma katlı bahçelerinde olduğu gibi) klasik dönemlerden beri çok derin anlamlar taşımaktadır. Ona göre çağdaş sinema mekanları veya kadim zamanların bahçeleri, dünyanın en küçük parçası olarak mutlu ve evrensel bir heterotopya oluşturarak "mekânsal bütünlüğünü" temsil etmektedir. Ona göre heterotopya olarak tiyatro, gerçek hayatın üç boyutluluğunun sahne sayesinde iki boyuta indirgenmesiyle meydana gelirken onun dev bir ekrana dönüşmesi ise sinemayı oluşturmaktadır. Son olarak bahçeler çelişkileri ve tezatlıkları homojenleştiren bir yapıya

31 Foucault, "Of Other Spaces", 3- 4.
32 Foucault, "Of Other Spaces", 4-5.

işaret etmekte ve dünyanın merkezindeki havuzun imlediği sonsuz yaşamın kaynağı olan su burada aşkın bir mertebede evrenin ve bilginin kökenini temsil etmektedir.[33]

d) *"Heterokroni"denen ve heterotopyalarda çoğunlukla* farklı boyutta parçacıklar halinde özgün zaman odaklanmaları bulunmaktadır. Foucault, geleneksel zaman tabiriyle kastettiği tarihsel zaman anlayışından kopuk bir şekilde postmodern algıyla çoklu zaman dilimlerindeki birikmeleri, bölünmeleri ve farklılıklara ayrışmaları 'heterokroni' adıyla belirlemektedir. Ona göre bu özelliğe sahip mekanlar yardımıyla çağımızdaki insanlar, kendilerini geleneksel, sıradan ve akıp giden zamanların toptan ihlali içinde bulmaktadırlar. Bu tür geçmiş zaman heterokronisine örnek olarak mezarlıkları gösteren Foucault, bireyin yaşamının yok olması, silinmesi açısından hem kaybolma hem de sonsuzluk gibi zıt iki durumu simgeledikleri için mezarlıkları oldukça "hetorokronik yerler" olarak kabul etmektedir. Son tahlilde Foucault, günümüzün dünyasındaki heterokronileri ise üçe ayırmaktadır; "sonsuz zamanı biriktiren müze ve kütüphaneler", "geçici zamana bağlı kurulan panayırlar, sirkler, fuarlar ve festivaller gibi eğlence yerleri" ve son olarak ''ilk ikisinin sentezi olan tatil köyleri''dir.[34]

e) *Heterotopyalar bazen herkese açık olmama tam* ulaşılabilmezlik ya da yalıtılmışlık açısından mekanların kendi içinde bir açılma ve kapanma sistemlerinin olmasıdır. Beşinci ilkeye göre genellikle, hiçbir heterotopyaya bir kamusal alandaki gibi rahatlıkla giriş- çıkış yapılmaz. Dolayısıyla bu tip heterotopyalar birçok alt sınıfa ayrılmaktadır. Bunlar, "tamamen kapalı olan heterotopyalar (örneğin, kışla ve hapishaneler girişi zorunlu, ancak çıkışı izne bağlı olan mekanlar)", "sınırlı giriş-çıkış yapılabilen, istendiğinde girildiği zannedilen mekanlar (örneğin Brezilya'nın büyük çiftliklerinde ve Güney Amerika'nın bazı yerlerinde bulunan konuk odaları) gösterilebilir. [35]

f) Altıncı ve son ilke olarak *Heterotopyaların* diğer tüm mekanlarla ilişki içerisinde olmasıdır. Yani, bir heterotopyanın dışında kalan mekanlar bağlamında da bir işlevi vardır. Bu işlev, iki aşırı uç kutup arasında ortaya çıkar; bir tarafta her gerçek mekanı insan hayatının bölümlenmiş olduğu tüm alanları içinde daha da aldatıcı olduğu gibi ortaya koyan bir yanılsama alanı yaratırken diğer tarafta ise tam zıt olarak düzensiz, kötü inşa edilmiş, karmakarışık düzenlenmiş mekanlara karşı mükemmel, ideal, titiz ve sistematik, bambaşka olan bir başka gerçek mekan yaratmaktır. Foucault'ya göre bu tip mekanlara, yanılsama değil; 'ödüllendirme heterotopyası' denebilir. O, bu ilkeye örnek olarak da Amerika'da

33 Foucault, "Of Other Spaces", 6.
34 Foucault, "Of Other Spaces", 6-7.
35 Foucault, "Of Other Spaces", 7-8.

İngilizler tarafından kurulan Puritan mezheplerine ait kolonileri ve Güney Amerika'da bulunan idealize edilmiş gerçeklik olarak Yahudi Kolonilerini vermektedir.[36]

Neticede Foucault, a) postmodern insanın dış güçleri olarak kitle iletişim araçları, kopya ve tekrar, kitle kültürü; postmodern insanın içkin özellikleri olarak tüketim alışkanlığı, ortak beğeni, heterojenlik şeklindeki özellikleri öne çıkarmaktadır. b) O, böylece özgün mekan algısıyla ortaya koymuştur ki modern insan ulusal bir kimlik kazanırken postmodern insanise dijital, yıkıcı ve asimetrik alanda çoklu kültürel kimlikleri önem çıkmaktadır. c) Foucault, kutsallık meselesi bağlamında mekanı irdelemekte; klasik bilgi anlayışında teorik olarak kutsallıktan kurtulan mekanın, aslında pratikte hala kurtulamadığına dikkat çekmiş; özel mekân/kamusal mekân, aile mekânı/toplumsal mekân, kültürel mekân/yararlı mekân, boş vakit mekânı/çalışma mekânı gibi dikotomik karşıtlıklar oluşturarak dokunulmazlığını hala koruyan tüm bu mekanların hâlâ açıkça belli olmayan bir kutsallaştırmayla yönetildiğini belirtmiştir. d) O, mekan açısından bu kutsallaştırma sürecini iç ve dış mekan diye tasnif ederek mabetler gibi iç mekanları daha manevi tecrübelere ve batini yolculuklara müsait olan "oto-kontrol merkezli yerler" kabul ederken dış mekanları ise heterotopik bağlamda ilişkiler ağı içerisinde "uyumlu" ya da "uyumsuz yerler" olarak tanımlamıştır. e) Foucault, dış mekanların ise içinde yaşadığımız, bizi kendi dışımıza çeken, özellikle yaşamımızın, zamanımızın ve tarihimizin erozyona uğradığı mekân, bizi kemiren ve aşındıran bu mekân, heterojen bir mekânlar olduklarını belirtmiştir. f) Foucault, son olarak bireylerin ve şeylerin rastgele yerleştirildiği veya ışıl ışıl farklı renklerle boyalı bir boşluğun içinde yaşamadıklarını aksine birbirine asla indirgenemez olan ve asla üst üste konamayan mevkilerde sosyo-kültürel açıdan ilişki ağları bütünlüğü içinde karmaşık bir düzende yaşamak istediklerini belirtmektedir.[37]

3.3. Jacques Derrida'nın İltica ve Konukseverlik Teorisi ve Kutsal Mekanın Anlam Dünyasına Katkıları

Konukseverlik başlığı altında bir makale[38] kaleme alan Yahudi asıllı Fransız postmodern filozof Jacques Derrida (ö. 2004) burada günümüzde etkisini oldukça fazla hissettiren bir sorun olarak en olumsuz anlamda mülteci ve en olumlu anlamda konuksever oluş dikotomisinde kendi teorisini "postmodern antropoloji perspektifinde" inşa etmektedir.[39] Derrida, göç ederek başka yerlere giden mültecilerin yüksek refah seviyesinde

36 Foucault, "Of Other Spaces", 8-9.

37 Şeyma Nalan Ekice, "Heterotopyalar İçinde Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?", *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi -Özel Sayı*, (2019), 474.

38 Jacques Derrida, Of Hospitality, Anne Dufourmantelle invites Jacques Derrida to respond, trans. By Rachel Bowlby (Stanford: Stanford University Press, 2000).

39 Baran Yıldırım, Konukseverlik Etiğinin İlişkisel Analizi ve Hakikatler Etiği, Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi, Yıl 11, S. 39, Temmuz 2021, s. 931.

yaşamaları, suçun engellenmesi, karmaşanın önüne geçilmesi için *"sığınma/iltica mekanlarına"* dönüşmüş yerler bilhassa şehirler hakkında postmodern bakış açılarının oluşturulması gerektiğini ifade etmektedir. Derrida, teorisini inşa ederken E. Levinas'ın konukseverlik düşüncesinden bilhassa *"beşeri iletişim dilinin özü dostluk ve konukseverliktir"* anlayışından derinden etkilenmiştir.[40]

Derrida, konukseverliği *"misafire ismini sormadan ve ondan karşılık beklemeden hatta en ufak bir şart yerine getirmesine gerek duymadan kendisini ve tüm imkanlarını açarak ve ona evinde veya oraya aitmiş gibi hissettirerek ona eviyle birlikte adamak"* olarak tanımlamaktadır.[41] Derrida'ya göre bir hak ve zorunluluk olarak konuk olma durumu, konuksever olan ev sahibinin otoritesine zarar vermeden konuk çizgisini aşmadan veya konukseverin sınırına girmeden ortaya çıkmalıdır. Akışkan bir interaktiflik içinde ev sahibi ise konuğunu ağırlarken onunla aynı otoriteye sahip bir kişi olarak özdeşlik yasasını koruyarak kalabilmelidir.[42]

Derrida'nın konukseverlik teorisi, kozmopolit durum ve kozmos ile de yakından ilintilidir. Kozmopolitlik, bir düşünce olarak küresel bir topluluk içinde yaşayan insanların olağan birliğini ifade etmektedir. Ona göre dünya üzerinde herkesin ortak mülkiyete sahip olma hakkı olduğu için mülteci bir kişinin bile nerede olursa olsun kendisinin toplumda yer edinmesi gerekmektedir.[43] Dünya bir küreden ibaret olduğu için sonsuz alan söz konusu değildir. Bu yüzden hiçbir kimse dünya üzerinde diğerlerinden daha fazla yere sahip olduğunu iddia edemez ve insanlar birbirlerine tahammül etmelidir. Derrida'ya göre birbirinden uzak kıtalar bile sonunda kamu kanunlarıyla düzenlenen barışa dayalı, karşılıklı sıcak ilişkilere girebilir ve böylece insan ırkı kozmopolit bir anayasayla yakınlaştırabilecektir.[44]

Yine Derrida, misafirin *hoş bulduk* demediği buna benzer şekilde ev sahibinin beklemediği halde *hoş geldiniz* diyebildiği mutlak bir konukseverlik durumunu anlatmaktadır, Burada Derrida, tipolojik bir paradoks olarak misafire yönelik hazırlık yapılan ve onun tarafından aşina olunan "davete dayalı konukseverlik" ile aşina olunmayan, hazırlık yapılmadan gerçekleştirilen ev sahibi açısından bilinmeyene, beklenmeyene ve istenmeyene hatta rahatsız edici olana karşı hoş davranmayı gerektiren "ziyarete dayalı

40 Puspa Damai, *Messianic-City: Ruins, Refuge and Hospitality in Derrida*, Marshall University Marshall Digital Scholar, 2005, 68-94.

41 Kevin O'Gorman, Jacqus Derrida's Philosophy of Hospitality, The Hospitality Review, 2006, s. 50-57.

42 Gültekin, s. 17.

43 Jacques Derrida, *Of Hospitality Anne Dufourmantelle Invites Jacques Derrida To Respond*, trans. Rachel Bowlby, Standfor University Press, California 2000, 49.

44 Derrida, Hostipitality, s. 5.

konukseverliği" içerdiğini [45] açıklamaktadır. O, ayrıca bilim, politika, hukuk alanında, teknik alanda ve geleneksel ortamlarda yapılan resmi düzenlemelere sadık kalınarak *konuksever* olunamayacağını dile getirmektedir. Derrida, bu sürecin ön şartları olarak "insani haklar", "hukuki kanunlar" ve "sosyo-ekonomik borçluluk" ile şekillenebilen *koşulsuz konukseverliliği* önemsemektedir.[46] Sığınma isteyen konuğunu misafir etme ev sahibine bir armağan olsa da sadece ev sahibinin kurallarını kabul ettiği takdirde konuk olarak kalması şartı taşıdığı için bu aslında koşullu bir ağırlamadır. Bu gerilimli süreç, koşulsuz konukseverliğe götüren sosyo-politik şartlarla ve ahlaki açıdan iyi işlenmiş kurallarla sağlıklı işlemediği taktirde endişe, düşmanlık, ilişkilerde felçlilik gibi aksi durumlarla imkansız konukseverliği yani konuk sevmezliği doğurabilecektir.[47] Bunları aşmak için Derridacı teorisyenler, konukseverlik siyaseti olarak misafire doğru ve lehine olmak üzere sürekli genişleyen bir "hoşgeldiniz" eyleminin ev sahibinin güçlü bir söylem dili olması gerektiğinin altını çizmektedirler.[48]

Neticede din bilimi perspektifinde dine davet-mabet bağlamında Derrida'nın teorisinden şu sonuçlara ulaşabiliriz. a) Bu teori, batının klasik misyonerliğinin ötekini medeni olmayan, gelişmemiş, ulaşılmamış, aydınlanmamış, karanlıktaki öteki insanlara yönelik acı verici, zorlayıcı, ideolojik ve hegemonyacı katkılarını ortadan kaldırıcı mahiyettedir. b) Derrida'nın bu konukseverlik teorisi ekonomik kaygıları öncelemeyen, iyiliği, sığınmayı ve dostluğu emredici yeni bir bakış açısıyla post-sömürgeci bir davet ve irşat teolojisine dönüşümcü katkı sağlamaktadır. c) Kozmopolitizm temelinde, ahlaki-ekonomik yükümlülüklerle ve sağlıklı benlik ve kimlik tanımlamaları ve kabullenmeleriyle batıya ait kutsallık ve sonsuzluk kavramının muammaya dönüşen anlamlarını doğru bir dille düzeltici antropolojik bir bakışla diğer insanlara doğru genişletmektedir. d) Kutsal bir mekâna girmek demek, Derrida teorisi bağlamında metafizik açıdan tanrısal alana sığınmak, geçici olarak onu işgal ederek ona iltica etmeyi somut olarak göstermek olduğundan dine daveti misafirperver bir dile dönüştürebilecektir. e) Din görevlisi, iletişim dili olarak koşulsuz konukseverlik teorisini benimsediğinde yabancı, eşitlik ilkesinde kendisi gibi olacak ve hoş karşılama terimleri ile onu evinde hissettirecek nazik, şiirsel ve estetik içeriklerle zengin bir soru-cevaplarla gelişen ortamda karşılıklı, değişim ekonomisine dayalı ve iyi niyetli antlaşmalarla süren bir anlayış ortaya çıkabilecektir. f) Derrida'nın teorisine göre buna karşılık dışardan gelen misafir, konukseverlik antlaşmasına göre Yahudi-

45 İbrahim as. kavmun munkerun
46 Şevki Işıklı, İlticanın Yapısökümcü Felsefesi, s. 55-75.
47 Sezal Çınar Özkan, Levinas'ta Etik Sonsuzluk, Şiddet ve Derrida, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, 2019, 28,
48 John D. Caputo, *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida* (New York: Fordham University Press, 1997), 110.

Hıristiyan teolojilerinde çerçevesi çizilen ve Greko-Romen medeniyetlerinde pratik olarak izleri sürülebilen sağlıklı öteki kriterlerine uygun davranabilmelidir. g.) Derrida felsefesine göre konukseverlik, batılı misyoner zihin için ötekine yönelik basit bir insani ev sahipliği eyleminde gerçekleşmez aksine daha ötesinde konukseverlik bir iman izhar eylemi olduğundan Hıristiyan bir ev sahibi için daha ötesinde konuk olarak Mesih'in evini beklenmedik bir sürpriz ziyareti kadar önemli bir armağan sayılabilmektedir.[49]

4. Paradigmatik İrşad Dönüşümleri: Postmodern Eleştirel, Yapı Sökümcü, Özne Merkezli Yeni Davet Perspektifleri

Postmodern davet, yeni monoteist tipolojileriyle ruhani bir devrim olarak geleneksel dine bakışı değiştiren, buna karşın çağa uygun yeni sorunlar doğuran, yeni paradigmalar geliştiren, dinamik bir dini betimleme dilleri icat eden ve bilhassa metin-okuyucu özdeşleşliğini öne çıkaran hatta bilgi birikimli okuyucuyu merkeze alan öznel hermenötik yorumlamalar içeren söylem dilleri (jargonlar) üreten ve neticede yeni bir davet gündemi oluşturabilecek güçtedir.[50]

Bilhassa postmodern teorileriyle klasik misyon, teoloji ve insan perspektiflerinde sorgulayıcı, eleştirel ve geleneği kesici değişimler yapmak istemektedir. Söz gelişi konuksever, oyun perspektifli teorileriyle postmodern irşat inşaları, bir sonsuzluk arayışı, imkansıza duyulan beşeri bir tutkuya dönüşürken dindarlaştırıcı sertliğini bırakan davetçinin muhatabını anlayıcı, esnek ve yumuşak bir dille iletişim kurmayı amaçlanmaktadır. Bu anlamda davet misyonuna bürünen bir din görevlisi, kendisini teslimiyet içinde daha edilgen bir konuma indirgemekte ve muhatabı tarafından sözü bölünebilmeyi göze alabilmektedir. Konukseverlik kavramıyla muhatabına yaklaşırken klasik dönemlerden miras aldığı, bilgi, teoloji, tecrübe ve uygulamalarda radikal değişiklik yapabilecek yapı-sökümlere gidebilmeli ve muamma olabilen bir muhatapla yüzleşmeye ve sınırları muğlak bir ilişkiye açık olduğunu aktif bir öznellikle daima hazır olduğunu izhar edebilmelidir.[51]

Klasik olanın "eski", "saçma" ve "ahmakça" görüldüğü bu çağın ironi inanç haritasında çoğulcu yaşamlara ve aşkın nihai değerinin kendini kanıtlayan argüman kabul edildiği dini idealler, artık birer aksiyom formunda yaşanmaktadır.[52] Postmodern dindar

---

49 Jacques Derrida, *Deconstruction Engaged: The Sydney Seminars*, P. Patton and T. Smith (eds) (Sydney: Power publications, 2001), 67.

50 Woodhead L.Heelas, The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way toSpirituality (New York: Blackwell 2005), 252.

51 Jacques Derrida, *Rogues,* trans. By Pascale-Anne Brault and Michel Naas (Stanford: Stanford University Press, 2005), 81-82; Immanuel Levinas, *Totality and Infinity* (Pittsburg: Duquesene university Press, 1969), 112.

52 R. L. Patterson, "History and the Future of Science and Religion,*International Journal for Philosophy of Religion*, 2/2 (1971), 75-77.

insan bilinci ise dini kavram ve inançları diğerlerinden aktarırken mutlaka yeni şeyler katarak davet eylemlerini tamamlamak ister.[53]

Çok yönlü geleceği muğlak inşa edici umut ve farklılık aşılayan, aidiyetleri yerelleştiren, sürekli dönüşümler vaat edici, çoklu perspektiflerle artırılmış görecelilik bahşedici öznel kurtuluş vaatleri gibi anahtar terimlere sahip postmodern davet anlayışlarıyla[54] inançların yapısallığında tekdüze veya mono-blog yapılar barınamayacak aksine farklı pek çok türden inançlar, adetler, felsefeler, seküler uygulamalar, tek karma bir pota içinde eritilecektir. Bu meydan okuyucu çok bileşenli davet tavırları yüzünden dini misyon temaları veya davet konuları güçlü beşeri otorite ve hakikat kaynakları kabul edilen zengin içerikli rüyalar, geleceğe dair kehanetler, meditasyonlar, telepatiler, yoga türü tefekkür yoğunlaşmaları, sağaltıcı homeopatiler ve şamanik coşkularla daha eklektik çeşitlikte formlar kazanabilecektir.[55]

Geleneksel dinlerin kurtuluş ekseninden kaymış ve yenilenerek güncellenmiş yüzleri olarak postmodern inançların çoklu davet temaları arasında ahlak, ekoloji, kültürel ve sosyal küresel sorunların temel ruhani ve dini amaçlar haline gelmesi muhtemeldir. Hatta politik güçlerin derin etkisiyle bu misyonların daha çoğulcu, kültürlerarası, çoklu ideolojik, seküler ve hümanist boyutlar kazanması kaçınılmazdır. Bu açıdan misyoner geleceğin içeriğini oluşturan ana dinamik unsurları şöyle listeleyebiliriz; dogmatik olmayan, geniş ölçüde düzensiz, herhangi bir formel yapıda ısrarcı olmayan, hakikat iddialarında kişisel tecrübeleri esas alan, dine kendini revize sistemi olarak bakan, aracısız kurtuluşu özgürleşme ile özdeşleştiren, çoklu üyeliklere kapı aralayan, kendine yabancılaşmayı ortadan kaldıran ben-merkezli bilgiyi esas alan, insanlığın kurtuluşunu hedeflerken bireysel ben ile evrensel ben arasında interaktif ilişkileri öne çıkaran özellikle benliğin güçlü vurgularla dönüşümlerini esas alan perspektifler.

Postmodern filozof Heiddegger'e göre dine davet, teolojik açıdan "kurtuluş odaklı bir ilan" anlaşılırken günümüzde ise çağın ruhuna uygun gerçek irşat olarak dinin her yönünü kucaklayıcı tecrübelere dayalı yeni bir ilan fenomenolojisini gerektirmektedir. Yeni Kantçı bir bakışla artık teolojinin merkezinde tanrının varlığı değil, insan özgürlüğü olmalıdır. Dindeki ilk davetçi figürlerin dinamik örnekliği anlık olgusal hayat tecrübelerin dini tarihsel yönlerini anlayıcı, yorumlayıcı, yanıtlayıcı ve iletişime uygun olarak bariz kılacaktır. İslam (sahabe modelleri) ve Hıristiyanlık (havarisel gelenek) gibi dinler tarihsel

53 Pascal Boyer, Religion Explained: Evolutionary Origins of Religious Thought (Basic Books: New York 2001), 44-46.

54 Grace Davie, *Religion in Late Modernity: Essays in Honour of Pal Repstad* (Trondheim: Tapir Academic Press, 2007), 37-53.

55 M. C. Berg, "New Age to Advice? Ticket to Happiness", *Journal of Happiness Studies*, 3(2008), 363.

somut yaşanmış gerçekliklerle inşa edildiklerinden zamanı soyut ve spekülatif olarak değil; bizzat ilahi sözün geçiş haliyle (*verbum transtivum*) yaşamakta, anlık olarak hissettiği sekine verici İlahi Varlığa dönmeyi, putlardan yüzünü çevirmeyi anlatan çift yönlü bir dönüştürücü iman kabulünü gerektiren "dinamik bir dille" sunulmaktadır. Yine ona göre dini davet, "duruma uygun olarak salt bilişsel ve epistemik değil; aynı zamanda ilahi huzurda bekleyip (kıyam) anlık olabilen, olağanüstülük gerektirmeyen aksine sıradanlığı vurgulayan bir kul olmayı, zamana bağlı dindarlıkları yaşayan "empatiye dayalı tecrübeler" olarak da vurgulanmaktadır.[56]

Neticede postmodern din olgusunun irşat tipolojilerine baktığımızda; a.) Postmodern irşat anlayışında dindarların oluşturduğu dini yapılar (ümmet, kilise, seçilmiş halk, cemaat gibi) ile davet özdeş kılınmakta, birbirleriyle bir bütünlük içinde hareket halinde ve gittikçe çemberi genişleterek bir ilerleme peşindedir. b.) Dini tebliğ ve irşat ile anlam kazanan dindar misyonu, daha iyiye ulaşmak için eleştirel, yenileyici, belirleyici, inisiyatif alıcı ve ayrıştırıcı mukayeseler yapabilen kimliktedir. c.) Dine davetin temel unsuru olan davetçinin kendisini yenilemesi, eğitmesinden de ötede öz eleştirel dolu dönüşümler yaşamasını ifade etmektedir; bunun için sürekli hareket halindeki, kendi inancının temel unsurlarının özlerini ve anlamlarını hatırlatıcı (yani fenomenolojik karakterde olan), fikirlerde radikalleşmeyen veya marjinalleşmeyen aksine epistemolojik açıdan dini geleneğin en temel sistematik kaynaklarını kullanabilen Batı düşüncesinin ideolojik tekeline maruz kalmayan aksine dinin en merkezi görüşlerine odaklanan çoklu kapsayıcı bir davet hermenötiği şarttır. d.) Davet ve irşadın toprakları mekanları da aşan, tüm insanlara ulaşabilen, Müslüman olabilmenin avantajlarından haberdar olan, yol gösterici bilgilerle dolu, belli bir bölgeye, ideolojiye odaklı olmayan bölücülükten uzak, parçalayıcı olmayan, güç, iktidar veya varlık odaklı çalışmayan, dinin gayelerini insanlara ulaştırıp sosyal prestij veya çıkarlar kazanım peşinde olmayan ve son olarak evrensel yerine parçalı bütünlük peşindeki yetişmiş, dönüşerek erginleşmiş, çok yönlü ve hem dinin özgün tarihi hem de dinler tarihi açısından donanımlı bireyler ortaya çıkarmayı hedeflemektedir.[57] e.) Postmodern dönemde dini irşadın sınırlarını çizen beş önemli nokta dikkatlerden kaçmayacaktır. 1a) Postmodern davette artık herhangi bir dini otoriter kuruma dayanmaktan yoksun olan ama daha çok soyut zihinsel dini güçlere alanlar açan yeni bir iletişim diline ihtiyaç duyulmaktadır. 2b). Klasik davet ve irşat teknikleri artık günümüzde işlememekte koruyucu, savunucu, kollayıcı bakış açıları yerine tartışmaları bol faraziler çoklu anlamlara gelebilen hakikat iddiaları artık yabana

56 Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, trans. Matthias Fritsch, (Indianapolis: Indiana University Press, 2010), 55-74.

57 Nelus Miemandt, "A Missional Hermeneutic for The Transformation of Theological Education in Africa", *HTS Theologiese Studies/Theological Studies*, (2019), 1-10.

atılmamaktadır. 3c.) Postmodern toplum artık kutsalı kendisiyle çelişmeyen, dini davetin de toplumun farklılıklarına cevap verebilen, ibadetin faydalarını görebilecek şekilde dini açıdan işbirliklerine girebilen ben-kimlikleri ve güçlü yerel kolektif cemiyetleri arzulamaktadır. 4d.) Tanrı'nın tarihte anlatılan büyük kıssalarda değil artık anlık zamanda müdahil olduğu mahalli etkileriyle kutsallığın izleri sürülmeli veya mega anlatıların gerçek hayattaki karşılıkları belirgin olarak yansıtılmalıdır. 5e.) Postmodern kültür, dini irşadın dili olarak benimsendiğinden birbirleriyle çatışan kavram, kişi veya konular değil eleştirel olduğu kadar çoklu ve tutarlı olanlar tercih edilmelidir.[58]

5. Postmodern Perspektiflerinin Meydan Okuyucu Polemikleri ve Sorun Merkezli Apolojiler

Bu çağın en büyük meydan okuyucu özelliklerinden biri, ele aldığı her nesneyi ironiye dönüştürücü, din dahil her fenomeni çoklu anlamda hem olumsuz anlamda inkar ve ret karşılıkları verebilmesi hem de olumlu anlamda içeri yansıtıcı ve koruyucu nitelikte görebilmesidir.[59] Bu dönüşümlü sistematik çağ, yapay zeka aygıtlarıyla, yüksek teknolojik gelişmelerle postmodernliğin temel anlama unsurlarını yoğun bir şekilde kullanmaktadır. Nitekim dünyanın pek çok yerinde bilhassa Batı dünyasındaki gündelik hayat pratikleri ve düşünce açısından kimi nitelikleri açısından modern, kimi nitelikleri bağlamında postmodern olduğuna şahit olmaktayız. Daha baskın olarak klasiğin göz ardı edildiği, modernin tüm tonlarıyla hakim olduğu her şeyin gittikçe tran-nasyonal hale geldiği, yerel küreselliklerin/glokalizmin, dijital iletişim aygıtlarının büyük değişim ve gelişim içinde olduğu, sanal ve soyut tüketim araçlarının geçirgen ve akışkan hale dönüştüğü, entelektüel alana ilave olarak insan genetiği alanındaki mükemmelleştirici fen çalışmalarının hız kazanmasının birikimsel problematik meselelerin seküler, yapısalcılık, ideolojizm ve sömürgecilik gibi yöntemsel kavramlara post önekinin getirilerek transhümanizm ve posthümanizme doğru icbar ettiği değişimler gözden kaçmamaktadır.[60]

Bu çağın en önemli davet perspektiflerinden biri de davetin ana konularını odaktan çıkarıp saldırı, meydan okuma ve polemiklerle örülü eleştirel ciddi sorunlara yönelerek çözüm üretici kimlikte yanıt verici, meydan okuyucu, şüpheleri ve krizleri giderici apolojilerden oluşmasıdır.[61]

---

58 Ravi Zacharias, *Telling the Truth: Evangelizing Postmoderns*, ed. D. A. Carson (Grand Rapids: Zondervan, 2000), 26-28.

59 Noami Schor, "Fetishism and Its Ironies", *Fetishism as Cultural Discourse* ed. Emily Apter – William Pletz (New York: Cornell Up, 1993), 97.

60 Mustafa Tekin, "Postmodern Tanrı", *Bir Dünya Tanrı* ed. Mustafa Tekin, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022), 567-568.

61 Michael Miller, "Apologizing to Postmoderns: Devoloping An Efective Apolegetic for Contemporary Gospel Preaching" *Journal of Biblical and Theological Missions,* 6/2, 58.

Postmodernizmin bu polemik üretici, şüpheci hatta tehdit edici özelliğinin altında öznel ve eleştirel bilgiyi baskın bir ideolojik aygıt olarak görmesi ve buna bağlı olarak dini davetteki tekelciliği, dindeki savunmacı mutlak kesinliği ve dinin evrenselliğini çağrıştıracak olan tüm teolojik kesin tanımlamaları açık bir dille reddetmesi yatmaktadır. Bu anlayışa göre eleştirel yönden din ve dini olanı anlamak, postmodern bakış için hayati olduğundan söz gelişi modernitenin "*din evrensel bir olgudur"* cümlesinin postmodern çevrede bir anlamı yoktur; Onun yerine her milletin hatta etnik veya daha alt yerel grupların kendi inanç ve fikirlerini ifade etme hakkı savunulmalıdır. Bu fikre göre farklı kültürler ve dinî inançlar ile azınlıklar aynı toplumda kavgasız, tartışmasız, özgürce ve barışçıl bir ortamda, parçalı yerel değerlerin öne çıkarılmasını teşvik etmeyi dindarların yarattığı sınırsız yaşam alanına ilgiyi artıracaktır. Yine postmodern dindarlık formu kendisi için olumlu, klasik din mensupları için meydan okuyucu olarak yüksek teknolojiden faydalanma gayreti, tele-teolojilerle yaşama, tele misyonerliklerin ortamında olmak, özgür din pazarlama alanı, sınırsız dindarlıkların ve çoğulcu teolojik kültürel bir cemiyette olduğunu hissetmek, çoklu ortamlarda dini anlamak, milenyumlar çağında yaşamak ve dini ihtiyaçların anında görülmesi demektir.

Bu dine davet anlayışı, eski tüm kesinliklerinin ve aksiyomlarının yeniden gözden geçirilmesi, güncellenmesi veya şekil değiştirilip iyileştirilmesini kesinlikle ilan etmektedir. Yine postmodernizm ile birlikte bireysel açıdan ferdin hayatındaki dinî boyutun anlaşılması, dinin çok yönlü pratiğinin sağlanması ve betimlenmesinin yanında dinî hayatın izah edilmesine yönelik en son yöntemlerin geliştirilmesi gibi fırsatlar, dinin her alanında yeni metot ve teorilere dayalı çağdaş, güncellenen bir yeterliliğin olmasını gerektirmektedir. Bunun sonucunda günümüz dünyasında önemli bir karakteristik olarak daha önce hiç görülmemiş yoğunlukta ve biçimde insanların "gerçeklerine" ve insanlar arasındaki "ilişkilere" ilgi duyulmakta, soyut bilginin gücü her zamankinden daha fazla etkisini hissettirmiştir. Son olarak postmodern dönemde dine yönelik diğer meydan okumalar arasında; bu kadarla sınırlı olmamış geçmişten ayrı olarak farklı cinsiyetlere hatta cinsiyetsizliklere olumlu bakış açılarıyla, değişik dinler arasındaki yakın ilişkilere ilgi duyması, gittikçe yaygınlaşan ruhani ve karmaşık yeni hareketlere ardına kadar imkan sağlaması, sarmal kültürler arası senkretik eylemlere açık kapı bırakması ve son olarak din olgusunda daha fazla seküler bağlamlara vurgu yapması sayılabilir.[62]

Bilgiyi otoritelerin basit bir araç olarak değil; farklılıklarımızı rafine etmek, ölçülemez olanları tolere edebilme yeteneği vermek için kullanan, epistemolojiyi ise

62 Mustafa Alıcı, "Çağdaş Din Bilimleri Metodolojisinde Modernizm-Postmodernizm Tartışmaları". *Akra Uluslararası Kültür Sanat Edebiyat ve Eğitim Bilimleri Dergisi,* 12 (2017), 42- 47.

uzmanının "homolojisi" için değil; mucidinin "paralojisi" için faydalı gören postmodernizm[63], inanç, kültür ve ideolojik sınırları ortadan kaldıran buna karşın karşılıklı oluşu ve interaktif ilişkileri dinamik bir biçimde epistemolojik haritasında tesis eden bir anlayışla öne çıkmaktadır. Dahası postmodernizm, hakikatin tek bir dinde, belli bir bölgede veya özel bir kişide olmadığını aksine farklı inançlarda, bölgelerde veya kişilerde de olabileceğini iddia ederek klasik dinleri, teolojileri ve mekanları ucu açık hakikatlerle karşı karşıya bırakmaktadır. Bu açıdan postmodernizm dindar toplumlar için gelecekleri adına yenilikler getirdiği kadar klasik kaynakları için tehdit edici meydan okumalar da meydana getirmektedir.[64] Bu bağlamda dinlerin bunlara yanıtları postmodern bireyin öznelliğinde ise birlik, rasyonellik ve evrensellik gibi modern ilkeler yerine karmaşık çokluk, mit ve ihtimaliyet aygıtları gibi postmodern aygıtlarla çok daha etkili olacaktır.[65]

Din bilimcilerine göre karşıt yanıtlar veya apolojiler olarak postmodernizmin öncelikle geleneksel inanç sistemleriyle açık senkretizm peşinde olduğu bilinmektedir. Kurtuluş öğretilerine sahip geleneksel dinlerin karışımı bir uygunlaştırılmış ve tekno-dijital kaygıların giderilmiş olduğu üçüncü bir yolun hem post-human temalar hem de geleneksel dini fenomenleri birbirine karılarak ortaya konulması geleneksel dindar için barışçıl bir çözüm kabul edilebilmektedir. Geleneksel din mensupları için klasik dinlerin postmodern fikirlerle iletilmek üzere filolojik bir melezlik ile baskın hale getirilmesi dinlerin yararına sayılabilmektedir.[66] Zira onlara göre bu karılma ve bağdaştırma zorunludur; çünkü geleneksel dinler, insanın samimi, sorgulamaz, tenkit etmeden kabullendiği, hurafelerle beslediği iman alanını sürekli suiistimal etmekteyken postmodern inançlar, gelecek vaat edici, dindarın başlıca tasarlayıcısı ve dine anlam verici yegane insani faaliyettir.[67]

Sonuç

Diyametrik açıdan Tanrı yerine, soyut insanı, vahiy yerine mutlak aklı, ilahi hakikat yerine evrensel seküler mutlak gerçekliği tercih eden modernizmin en büyük rakibi olarak Postmodernizm, bizzat yeni bir insan algısını yerleştirmek istemektedir. Neo Kantçı bir anlayışla postmodern teolojiler artık tanrının varlığını merkeze almak yerine etik teolojiyi yani "insanın özgürlüğünü" odak noktası kabul edecektir. Bu yeni dönüşüm ise şu sonuçları doğuracaktır; dogmatik şüphecilik yani metafizik hakikatin nesnel açıdan ispatlanamazlığını

63 Jean-Francois Lyotard. *The Postmodern Explained: Correspondence, 1982-1985*, trans. Don Barry (Minneapolis: Minnesota UP, 1993), 73.

64 Timothy Hynes, "Postmodernism and Church: An Opportunity and a Challenge", The Person and The Challenges, 6/2 (2016), 67-83.

65 John Blevins, "Different Subjects: Postmodern Selves in Psycology and Religion", *Pastoral Psycol*, 57 (2008), 25-40.

66 Jordan, "Apologia for Transhumanist Religion", 60.

67 Jordan, "Apologia for Transhumanist Religion", 58-59.

ve teolojik sorgulamaların beyhude ve lüzumsuz olduğunu iddia etmek yerine dogmatik teolojinin mutlak gördüğü her şeye karşı sonuna kadar "sorgulayıcı eleştirel şüphecilik" esastır.

Bu anlamda postmodern insan, modern olanlara eklemli veya alternatif olarak alabildiğine akışkan, muğlak, anti-rasyonel özneyle, zihinsel açıdan parçalı, inançta oldukça kuşkulu ve çoklu dini hakikatlere sahip biridir. Bu meydan okuyucu çabalarıyla durum haline dönüşen postmodernizm, dogmatik geleneksel inançların yerine yapı sökümlere ve eleştirilere maruz kalabilen özgürlük verici çoklu din olguları varyantlı teolojilerle şekillendirmek istemektedir. Bu yönde kutsalın ironileştirilip üzerinde oyunlar oynanması, küçümsenerek alçaltılıp benzerlerinin getirildiği alt aşamalarla sekülerleştirilmesi, seküler olanın ise aşkınlaştırılıp kutsanması, kutsalın ise insanileştirilmesi gibi çoklu aşamalı süreçler yaşanmaktadır. Unutmamak gerekir ki insan, ait olduklarını metafizikleştirme sürecine soktuğu her şeyi aslında beşeri anlama kapasitesinin dışına taşımakta aslında bir boyutuyla yok etmektedir. Bu açıdan postmodern insanın din-dünya ilişkisinde reflektif ve interaktiflik öne çıkmakta klasik dindar ve ahlaklı insan profili yerine, bireysel açıdan özerk, rasyonel ve eleştirel açıdan özgür, evrensel ahlak sahibi, biyo-kognitif açıdan tam bir insan olup son süreçte kurumsal olmayan bir dindar olma gibi gelişim safhaları bulunmaktadır.

Çağımız, çatışmacı ilişkilerden ziyade (örtüştürücü, tamamlayıcı ve karşılığı olabilen unsurlardan oluşan) interaktif ilişkileri öne çıkarmakta; somut tarihsel ve evrensel olgular yerine soyut, tarih karşıtı olan, yerel ve öznel değerleri önemsemektedir. Bu karmaşık süreçler çağında dindara ait büyütülen tüm insani meseleler, abartılı, ürkütücü, muazzam, aşkın, mukaddes, "metafizikler haline" getirilirken çeşitli ön ve son eklemelerle aşağılanan ve düşük formlara sokulan, sıradanlaştırılan klasik ilahi/metafizik konular ise artık alabildiğine "insanileştirilmiş formlara" dönüştürülmektedir.

Postmodernizme göre en büyük rakibi olan modernizm, artık çoğu kez klasik/geleneksel din dilini anlayıp izah etmekte yetersiz hatta acziyet içinde kalmıştır. Özellikle kendi din dilini inşa etmeye başlayan postmodernizm, bu konuyu daha da zorlaştırıcı sistematik yaklaşımlar üretmektedir. Bu bağlamda postmodern dini davet ve irşat dilinde "varlığı olmayan Tanrı", "teolojisi olmayan din", "ameli olmayan kendi amel ve ibadetlerini yaratan dindar", "dini kurumlar olmayan inanç", "Tanrı kavramını odaklamayan kutsallıklar", "din adamına muhtaç olmayan ibadetler" gibi gelenek ile çelişik perspektifler yüksek sesle dile getirilmektedir. Böylelikle postmodernizm dinin geleceği adına dönüşümcü yenilikler getirdiği kadar klasik kaynakları için tehdit edici meydan okumalar da meydana getirmektedir.

Klasik, modern ve postmodern mabet perspektifleri birbirinden bilişsel ve estetik açıdan farklıdır. Daha açık bir dille klasik mabet anlayışı, bilişsel açıdan ilk dönem formları koruyucu, nostaljik geri dönüş talep eden keskin tanımlamalar içermektedir. Modern dönemde ise özellikle yeni ve modern bir tavır olarak mabetlerin işlevsel açıdan profanlaşması, mimari açıdan fizikselleştirilip rasyonelleşmesi veya aşırı ekonomik açıdan maddileştirilmesi hatta aydınlanmadan beri devam eden evrimci perspektifteki seküleşme sürecinde enkültüre edilmesi gibi modernizasyon süreçleri gözlemlenmektedir. Postmodernizmde ise her iki bakışa meydan okuyucu anlamda mabetlerin artık en saf, naiv, erken görünümlü, arketip forma kavuşması, tamamen kutsalın tecelli ettiği özel alanların yeniden öznel olarak yaşanması, *axis mundi (alemin ekseni) kabul ettiği kutsal* tezahürlerin (*numinous hierophanie*) talep edilmesi, bireydeki tarif edilemez huşu etkileri ve öznel hayranlıklarla dolu derin anlamların daha interaktif bir şekilde bizzat tecrübe edilmesi bu arada dokunarak, hissederek ve yaşanarak bu mekanların canlı olarak kullanılması istenmektedir.

Bu doğrultuda çok boyutlu postmodern kutsal mekan teorileri genel olarak, "tüm toplumlarda farklı şekillerde kendini gösteren, tarihsel değişimlere maruz kalabilen, zaman birikimini veya süreksizliği kapsayan tek bir mekân içerisine bağdaşmayan veya sığmayan aksine pek çok öznellik, rol, işlev açısından mekansallıkları içerebilen, kendi varlığından soyutlanabilen (fiziksel varlığı olmayan cami kavramı gibi) kendi dışındaki seküler mekanlarla arasında hayati karşılıklı bağları koruyup kendi kendini sürekli fonksiyonel bağlarla ilintileyen ama ayrışık kalabilen bir yer olarak tanımlamaktadır.

Dönüşümler yaşayan ve kendini yenileyen bir dindar tipi üreten Postmodernizmin insan algısında Huizinga'da olduğu gibi bazen bir oyun insanı (homo ludens) olarak dindar, oyun ile ritüelleri (dini ibadetleri) interaktif bir ilişki içinde görerek mekan bağlamında gündelik hayata ekleyip tamamlayıcı vurgular yapmaktadır. Bunun yanında Postmodernizmin bu meydan okumalarının her birine hatta her bir cümlesine cevap verilecek uygun bir ifade arayışı kesinlikle olacaktır.

Çağdaş dönemde çok boyutlu meta-kültürel eğilimlerin etkisiyle, tüm metafizik konularıyla maneviyatlar formunda din olgusunun yapısallıktan uzaklaşıp daha soyut, teknolojik uygulamalara odaklı, dramatik açıdan zihinsel güçlere odaklı, yerel kültürler açısından daha çoğulcu, beşerin mükemmel fiziksel özelliklerine vurgular yapan ve evrensellikten uzaklaşarak gittikçe parçalayıcı dini anlayışlar geliştirdikleri söylenebilir. Bütün bu gelişmeler, tarihsel fenomenolojik metodolojik çatısıyla Dinler Tarihi için dinin insanlığın doğasındaki ve beşeri şartlarındaki dönüşerek ciddi değişimlerini göstermektedir.

Klasiğin ve modern olanın "savunmacı" dil kullandığı postmodern olanın ise asimetrik saldırgan jargonlara sahip olduğu günümüzün postmodern din anlayışlarında insana dokunmayan, insanı merkeze almayan, onunla canlı bir şekilde konuşmayan, ona fayda sağlamayan, onun bencil ve sonsuz ihtiyaçlarına durup dinlenmeden olumlu ve çok boyutlu cevaplar vermeyen monoteizm fikrinden gittikçe uzaklaşan bir din formu gittikçe revaç bulmaktadır. Bu açıdan postmodern dönemde "ileri ve gelişmiş insan anlayışlara kapı aralayacak şekilde öncelikle klasik ve modern kutsal ve aşkınlık fikirlerinde meydan okuyucu mahiyette keskin ve radikal değişiklikler istenmektedir. Unutmamak lazımdır ki medeniyetlerin maddi unsurlarının mukayese edilmesi değerlerini düşürürken manevi unsurlarının mukayesesi değerleri yükseltecektir.

Bu sebeple bir bütün olarak insanlık, durağan bir gerçeklik olarak din fikrine sahip olmak yerine din dahil her şeyin yenilenerek iletildiği değişik, mukayeseli, çok kültürlü ve karma bileşenleri çok boyutlu, interdisipliner yaşam bakışlarına doğru gitmektedir. Bu farklı yaşam modları, insan bedeninin et ve kemikten ibaret olmadığı aksine yüksek teknolojik aygıtlarla entegre olmasını, bireysel ben-kimliğinin yeni teknolojik anlayışlarla mükemmel bir tarzda yeniden biçimlenmesini, özellikte de her türlü noksanlıktan arındırılmış transforme insan umudu içinde bulunmaktadır.

Neticede Dinler Tarihi perspektifiyle bakıldığında yüksek gelişmiş dijital çağda "mükemmel insan" olarak posthuman perspektiflerle ve ileri Hermenötik anlayışlarla çok boyutlu akademik çabalar, post seküler anlamlar kazandırabilen postmodern misyonlar yüklenen irşat çabaları, alabildiğine sanal aleme doğru akışkan, geleceğin yapay dünyalarına doğru gelişmeci yeni terimlerle donanan, dillendirilmeyen, konuşulmadık hatta tartışılmadık hiçbir dini meselenin olamayacağı, klasik dini sistemlere onların tüm yapılarına karşı olumsuz, yenileyici, güncelleyici eleştirel hatta meydan okuyucu veyahut zengin alternatifler üretici hatta kayıtsız kalan yeni terminolojiler sunabilen varlığı zor, ihtimal dışı veyahut imkansız olan şeylere talip olabilen, muhatap olarak fedakarlıklarda alabildiğine tutumlu veya zengin sezgilerini aktarmada cimri ama dert, stres ve kriz aktarımında oldukça çevresine yoğun duyarlı olan insana yönelik özellikle asimetrik ve konvensiyonel olmayan, ilişkilere odaklı farklı davet tipolojilerini öne çıkarmak istemektedir.

Son olarak Postmodern irşat anlayışının geleceğine çok boyutlu, savunmacı olmayan radikal eleştirel reddiyeciliklerle donanmış, canlı interaktif ilişkilerle zenginleştirilmiş çoklu teorik yaklaşımlar hakimdir. Özgürlük ve esneklik ruhlarına uygunluk içinde çeşitli fikirler ve tasavvurlar bazında "daha eklektik" karakteristikleriyle hareket eden bu anlayış daha senkretik bir tavır göstererek hemen hemen her düşünce veya dini sistemden pragmatik bir bağdaştırıcı anlayışlarla kendilerine uygun olanı devşirmek uymayanları dışarıda bırakmak

suretiyle "açık büfe inançlarla" daha üst seviyede ve yepyeni görüntü verecek varsayımlar etrafında toplanmak istemektedir. Zira insanoğlu, dindar olsun olmasın gittikçe postmodernizmi bir ideoloji olmaktan çıkarıp durum haline dönüştürmektedir. Eskiye ait olanların küçültülüp yeni olanların yüceltildiği süreçler zinciri, dinin en büyük meydan okuyucusu olarak karşımızdadır. İnsan, bireysel ve sosyal ilişkilerini kültürler ile cemiyetler hakkındaki sorunlar temelinde eklektik bir tarzda birleştirici sonuçlar verecek şekilde evrimci biyolojik perspektiflerle, deneysel psikolojilerle sağlaması yapılarak, halka inmiş nano ekonomilerle ve ben merkezli bilişsel antropolojilerden yola çıkarak anlamak ve çözmek istemektedir. Buna karşın başlangıçta reddettiği her şeyle uzlaşıya çoktan razı olan insan, yok olmamak ve silinmemek için artık olanları sindirme ve benimseme aşamasındadır.

Kaynaklar | References

Alıcı, Mustafa. *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri.* İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

Alıcı, Mustafa. "Dünyanın Yerel Bilimi: Dinler Tarihi". *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi*. 1/1 (2009), 157- 185.

Alıcı, Mustafa. *Evrimci Politeizm- Devrimci Monoteizm*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.

Alıcı, Mustafa. "Çağdaş Din Bilimleri Metodolojisinde Modernizm-Postmodernizm Tartışmaları". *Akra Uluslararası Kültür Sanat Edebiyat ve Eğitim Bilimleri Dergisi,* 12(2017), 35-49.

Alıcı, Mustafa. "Dindar Değil Maneviyatçıyım: Postmodern Din Bilimlerinde Maneviyat-Dindarlık Tartışmaları", *Akra Kültür, Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 6(2018), 11-20.

Anchor, Robert. "History And Play", *History and Theory*, 1978.

Baudrillard, Jean. *For a Critique of the Political Economy of the Sign*. trans. Charles Levin. St. Luois: Telos Press, 1981.

Onishi, Bradley B. *The Sacrality of the Secular: Postmodern Philosophy of Religion.* New York: Colombia University Press, 2018.

Berg, M. C. "New Age to Advice? Ticket to Happiness". *Journal of Happiness Studies*, 3(2008), 361-377.

Blevins, John. "Different Subjects: Postmodern Selves in Psycology and Religion", *Pastoral Psycol*, 57(2008), 25-44.

Bostrom, Nick. 2005. "A History of Transhumanist Thought". *Journal of Evolution and Technology*. 14/1(2005), 1- 30.

Bostrom, Nick. *The Transhumanist FAQ.* (Erişim 11 Haziran 2022) http://www.transhumanism.org/resources/faq.html.

Boyer, Pascal. *Religion Explained: Evolutionary Origins of Religious Thought* Basic Books: New York 2001.

Caputo, John D. *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida,* New York: Fordham University Press, 1997.

Davie, Grace. *Religion in Late Modernity: Essays in Honour of Pal Repstad.* Trondheim: Tapir Academic Press, 2007.

Derrida, Jacques, "Hospitality, Justice and Responsibility: A Dialogue with Jacques Derrida" in R Kearney and M Dooley (eds) *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy,* London: Routledge, 1998.

Derrida, Jacques. *Deconstruction Engaged: The Sydney Seminars*, ed. P. Patton and T. Smith, Sydney: Power publications, 2001.

Ekice, Şeyma Nalan. "Heterotopyalar İçinde Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?", *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi -Özel Sayı*, (2019), 466-484.

Eliade, Mircea. *Kutsal ve Din Dışı* çev. Ali Berktay. İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.

Foucault, Michel. "Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias", *Architecture/Mouvement/Contiuite.* trans. Jay Miscowieich, (1984), 1-9.

Gümüş, Süleyman. (2022), Teist Tanrı, *Bir Dünya Tanrı, Bir Dünya Tanrı* ed. Mustafa Tekin, (ss. 367-402) Rağbet Yayınları.

Harvey, David. Postmodernliğin Durumu, çev. Sungur Savran, Metis Yayınları, İstanbul 2019.

Heelas, P. Woodhead, L. *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way toSpirituality.* London: Blackwell; 2005.

Heidegger, Martin. *The Phenomenology of Religious Life*, trans. Matthias Fritsch. Indianapolis: Indiana University Press, 2010.

Huizinga, Johan. *Homo Ludens*, çev. Orhan Düz, İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.

Hynes, Timothy. "Postmodernism and Church: An Opportunity and a Challenge", The Person and The Challenges, 6/2 (2016), 67-85.

Jordan, Gregory E. "Apologia for Transhumanist Religion".*Journal of Evolution &Technology*. 15/1 (2006), 55-72.

Karakurt, Elif. "Kentsel Mekanı Düzenleme Önerileri: Modern Kent Planlama Anlayışı Ve Postmodern Kent Planlama Anlayışı", *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi,* Sayı 26, Ocak – Haziran 2006.

Lawson, Thomas. McCauley, *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Lyotard, Jean-Francois. *The Postmodern Explained: Correspondence, 1982-1985*, trans. Don Barry Minneapolis: Minnesota UP, 1993.

Marion, Jean-Luc. *God Without Being.* Chicago: Chicago University Press, 1991.

McAvan, Em. "Postmodern Sacred". *Journal of Religion and Popular Culture*, 22/1 (Spiring 2010), 1-23.

Mercer, Calvin. *Introduction: Making the Unknown Known, Religion and Tranhümanism: The Unknown Future of Human Enhancement*, ed. Calvin Mercer- Tracy J. T. Roten. IX- XIV.Santa Barbara- Oxford: Praeger, 2015.

Miemandt, Nelus, "A Missional Hermeneutic for The Transformation of Theological Education in Africa", *HTS Theologiese Studies/Theological Studies*, (2019), 1-10.

Miller, Michael. "Apologizing to Postmoderns: Devoloping An Efective Apolegetic for Contemporary Gospel Preaching". *Journal of Biblical and Theological Missions,* 6/2, 52-62.

Paden, William.*Religious Word: The Comparative Study of Religion*Oxford: Beacon 1994.

Patterson, R. L. (1971). "History and the Future of Science and Religion". *International Journal for Philosophy of Religion*, 2 (2), 65-77.

Patton, Kimberly C.- Benjamin C. Ray. "Introduction". *A Magic Still Dwells- Comparative Religion in the Postmodern Age*, ed. Kimberly C. Patton- Benjamin C. Ray. 1-19. Los Angeles- London: Berkeley, 2000.

Schor, Noami. "Fetishism and Its Ironies". *Fetishism as Cultural Discourse.* ed. Emily Apter – William Pletz. 92-100. New York: Cornell Up, 1993.

Segal, Robert A. "Classification and Comparison in the Study of Religion: The Work of Jonathan Z. Smith Reviewed Work(s)".*Journal of the American Academy of Religion*73/4 (December 2005), 1175-1188.

Tekin, Mustafa. "Postmodern Tanrı", *Bir Dünya Tanrı*. ed. Mustafa Tekin. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022, 543-574.

White, Claire. *An Introduction to the Cognitive Science of Religion- Connection Evolution, Brain, Cognition and Culture*. London- New York: Routledge, 2021.

Zacharias, Ravi. *Telling the Truth: Evangelizing Postmoderns*. ed. D. A. Carson. Grand Rapids: Zondervan, 2000.

Zizek, Slavoj. "Undergrowth of Enjoyment: How Popular Culture Can Serve as an Introduction to Lacan". *The Zizek Reader,* ed. E. Wright. 9-11. Oxford: Blackwell, 2007.