

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
GAZETECİLİK
ANABİLİM DALI**

**YERLİ KİŞİSEL GELİŞİMDE EĞİLİMLER: POPÜLER SPİRİTÜELLİK VE
MANEVİYAT KİTAPLARINDA RETORİK**

Doktora Tezi

GÖKÇE BAYDAR ÇAVDAR

Ankara-2019

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
GAZETECİLİK
ANABİLİM DALI**

**YERLİ KİŞİSEL GELİŞİMDE EĞİLİMLER: POPÜLER SPİRİTÜELLİK
VE MANEVİYAT KİTAPLARINDA RETORİK**

Doktora Tezi

Gökçe BAYDAR ÇAVDAR

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Çağla Kubilay Kamiloğlu

Ankara-2019

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
GAZETECİLİK ANABİLİM DALI

Gökçe BAYDAR ÇAVDAR

YERLİ KİŞİSEL GELİŞİMDE EĞİLİMLER: POPÜLER SPİRİTÜELLİK VE
MANEVİYAT KİTAPLARINDA RETORİK

Doktora Tezi

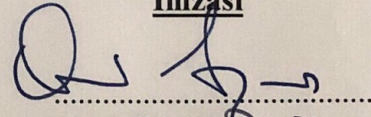
Tez Danışmanı: Doç. Dr. Çağla KUBİLAY KAMILOĞLU

Tez Jürisi Üyeleri

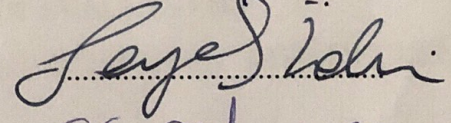
Adı ve Soyadı

İmzası

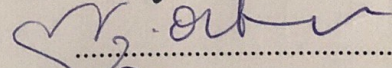
Prof. Dr. Saavi Aydın



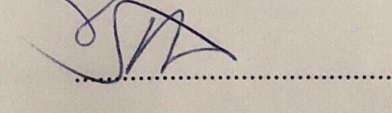
Prof. Dr. Gönül Y. İnelim



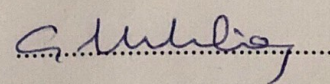
Prof. Dr. Gökhan Atılgan



Dr. Öğretim Üyesi Nalan Özo



Doç. Dr. Çağla Kubılay (Danışman)

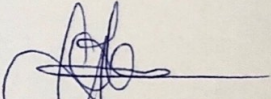


KAMILOĞLU

Tez Sınavı Tarihi: 13.09.2019...

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (11/10/2019.)


Gökçe BAYDAR ÇAVDAR

GİRİŞ	1
Çalışmanın Seyri	18
1. BÖLÜM. KİŞİSEL GELİŞİM VE NEW AGE'DE YÖNELİMLER VE TEMALAR: ÇARE VE ANLAM ARAYIŞLARININ TARİHÇESİ	28
1.1. Bireyin Yükselişi: Kendini Yaratan İnsan (<i>self made man</i>) ve Karakterden Kişiliğe	32
1.1.1. Kişisel Gelişimde Eğilimler: Dost Edinmek ve Samimi Bir Kişilik	35
1.1.2. Kişisel Gelişimde Eğilimler: “Düşünce Gücü” nün Ortaya Çıkışı.....	38
1.2. Bireyin Psikolojikleşmesi (ve Kutsallaşması)	41
1.2.1. Kendini Gerçekleştirme ve İnsan Potansiyeli.....	41
1.2.2. Psikiyatrik Açıklamalar ve Terapi Kültürünün Yükselişi.....	44
1.3. Bireysel Anlam Arayışları, Spiritüellik ve New Age	48
1.4. Mutluluk Endüstrisinden Terapötiğe	55
1.4.1. Başarı, Karakter ve New Age'in Kesişimi: Stephen Covey.....	57
1.4.2. NLP : Konuşarak Programlamak, “Söz”le Var Etmek	60
1.4.3. Ortak Bağımlılık (<i>codependency</i>) İlişkileri ve Kendine Teşhis Koymak .	61
1.4.d. Terapötik Ethos ve Güncel Temalar, Kavramları.....	64
1.5. Değerlendirme	71
2. BÖLÜM. RADİKALLİKTEN HEGEMONYAYA İSLAMCILIK	76
2.1. İslamcılığın Muhafazakârlıkla İç içe Geçen Tarihi: Yerli, Milli, Ahlaki, Manevi	79
2.2. Kolektiviteden Bireyselliğe ve Metalaşmaya İslami Yaşam Tarzı.....	89
2.3. Kolektiviteden Özdüşünümselliğe, Hareketten Entelektüel Krize Kültürel Üretim	103
2.4. Değerlendirme	112
3. BÖLÜM. POPÜLER KÜLTÜR VE MEDYADA BİLGELİK BİÇİMLERİ	114
3.1. Çok-satanlar ve popüler kültür	116
3.2. Bilimsel ve Geleneksel, Seküler ve Dinsel Bilme Biçimleri Geriliminde Bilge Figürler	123
3.2.1. Yeni Yaşam Tarzının Bilgisi: İş adamları ve Realite Showlar, Cinsellik Uzmanları	124
3.2.2. Cinci Hocalar ve İlahiyat Profesörleri: Dinin Modern ve Antimodern Görünümleri.....	128
3.3. Gölgebilimin Görünümleri: Medyumlar, Uzaylılar, Sır ve Astroloji.....	133
3.4. New Age ve İslami Bilgeliklerin Güncel Görünümleri	136
3.4.1. Yerli Kişisel Gelişimde Başarı ve Yaşam Koçları.....	137
3.4.2. Sır Temasının Tekrar Ortaya Çıkışı ve Popülerleşen Sufizm.....	140
3.4.3. Melek Kitapları ve Koçları, TV Hatırları ve Manevi Danışmanlık.....	143
3.5. Değerlendirme	148
4. BÖLÜM. RETORİKTEN YORUMSAMACILIĞA	150
4.1. Retorik Çalışmaları	150
4.2. Çalışmanın Kapsamı, Sınırlılıkları ve Zorlukları.....	162
5. BÖLÜM. POPÜLER SPİRİTÜELLİK VE MANEVİYAT KİTAPLARINDA RETORİK	167
5. 1. Metinlerin Retorik Formu, Paradoksal Ontolojik Statüsü ve Bilgelik (<i>Ethos</i>)	168
5.1.1. Yazılı ve Sözlü Kültür Arasında	171
5.1.2. İktidar ve Otoritenin Sınırları, Ortaklaşma ve Özdeşleşme.....	186

5.1.3. Bilim (Felsefe) ve Din Arasında: “Bilim İnsanı” Olmak, <i>Makul</i> ve <i>Şuurlu</i> Müslümanlık.....	205
5.1.4. Değerlendirme	227
5.2. Modern Kültür Eleştirisi ve Hakikat İddiaları (<i>Logos</i>).....	231
5.2.1. Varsayılan Okur ve Varsayılan Çare ve Anlam Arayışı.....	232
5.2.2. Yanılmış İnsanlık/Toplum, Sahici Benlik/Kimlik	237
5.2.3. Metaforlar: Uyanış/Uyanmak, İmtihan.....	251
5.2.3.1. <i>Uyanış</i>	253
5.2.3.2. <i>İmtihan-Sınav</i>	264
5.2.4. Dünyevi ve Uhrevi: Adalet ve Rızık Ekseninde Retorik Hamleler.....	270
5.2.5. Değerlendirme	279
5.3. Benlik Üzerinde Çalışmanın Boyutları (<i>Pathos</i>)	283
5.3.1. Bir “Mutlu Nesne” Olarak Hissetmek ve “Olumlu Düşünce”nin İçerikleri	288
5.3.2. Benliğin Kendisiyle Yolculuğu: Olumlamalar, Dualar ve Diğer Ev Ödevleri.....	301
5.3.3. Oluş ve İrade Arasında: Korku-Sevgi-Güven Geçişliği	316
5.3.3.1. <i>İstemek ve “akışa bırakmak”, onlara eşlik eden ahlaki sorumluluk</i>	317
5.3.3.2. <i>Patetik kahraman olarak yazar, “Aşk”ın profanlaşması ve “çay romantizmi”</i>	324
5.3.4. Değerlendirme	331
SONUÇ	334
KAYNAKÇA	346
ÖZET	371
ABSTRACT	372

GİRİŞ

Allah De Ötesini Bırak kitabının çok satanlarda yer alarak aynı yıl Nobel ödülü alan Orhan Pamuk'un satış rakamlarını ve telif ücretini geçtiği 2014'te, henüz dini kavramları kullanan ve bir sohbet formuna sahip kitaplar çok popüler değildi. Bir anlam repertuarı olarak spiritüellik ve New Age özellikle 2000'lerden itibaren yerli üretim kişisel gelişim alanında ya da diğer formlar içinde görünür hale gelmiş olsa da, isimlerine ve kapaklarına dini kavramları taşıyan kitaplar 2010'larda görünürlük kazandı ve sonraki birkaç yıl içinde sık sık çok-satanlar listelerinde yer almaya, marketlerde satılmaya, korsanları üretilmeye başladı. Bazı yayınevleri bu tür kitapları yayınlamada öncülük etmiş olsa da, İslami olsun olmasın birkaç yayınevi daha din-temelli, kişisel gelişim formuna yakın bu kitapları ve yazarları yayınlamaya başladı. Kitaplar farklı kitabevlerinin bazen tasavvuf, bazen din-mitoloji, bazen ise kişisel gelişim raflarında yer aldı. Bu şekilde kişisel gelişim gibi sınırları esnemeye uygun bir alanda; spiritüellik ve New Age anlam çerçevesiyle ya da İslami kavramlar aracılığıyla görünür olan iki farklı anlam çerçevesi belirginleşti. Bazı yazarlar sadece kitaplarıyla değil, konuk oldukları televizyon programları ve yeni medya paylaşımlarıyla, bu retorik alanın diğer medya mecralarında da popüler retorlar (söz söyleyiciler) hâline geldiler. İnternet üzerinden paylaştıkları özlü sözler, ayetler ve alıntılar, yeni medyada dolaşıma girerek popülerleşti. Örneğin 2016'da çıkan *Ol Der ve Olur* kitabı "kun fe yekun" ayetini öğüt benzeri bir aforizma olarak kullanırken, bu alıntı, İnternet'te de popüler diğer figürlerin benlik sunumlarının unsurları olarak yaygınlaştı¹. Bu açıdan bu yazarların bazıları, kitapları dışındaki diğer paylaşımları ve görünürlükleri aracılığıyla da bu popüler alanın bağlamını beslemiş oldular.

¹ Bakara suresi. Futbolcu Arda Turan da, takımının galibiyetiyle biten bir maç sonrası paylaştığı fotoğrafta (9 Mart 2017) bu yorumu kullandı: <https://www.instagram.com/p/BRZMUvThhk5/> "Kun fe yekun" (Ol der ve olur) diğer sosyal medya sitelerinde de bir benlik sunumu aracı olarak belirdi. Bkz: #kunfeyekun

Kitapların sosyal bir fenomen olarak popülerleşmesi, her popüler kültür ürününde olduğu gibi, siyaset ve iktidardan tamamen bağımsız ve özerk bir alanın içinde gerçekleşmemiştir. Bu nedenle bu kitapların popülerleşmesine giden tarihsel süreç; siyasal, ekonomik ve toplumsal alanda hegemonyayı üreten iki ana dönüşümden ayrı düşünülemez: Birincisi neoliberalizm ve özellikle neoliberalizmin bir kültür olarak öznelik biçimleri üzerindeki sonuçları, ikincisi ise İslam'ın ve İslam'a ait kavramların, anlatıların, figürlerin siyasal ve toplumsal boyutta yoğun bir referans aracı hâline getirilmesiyle hâkim pathosun İslamcılık etrafında örülmesidir. Bahsedilen bu iki dönüşümün birbirine eşlik etme ve eklemlenme biçimini anlamak için, bu çalışma açısından esas belirleyici dönemin 1980 sonrası olduğu belirtilmelidir. Bunun nedeni, hem neoliberal dönüşümün, hem de bir proje olarak Türk-İslam sentezinin uygulanmasıyla İslam'ın siyasal söyleme daha rahat yerleşmesine zemin sağlayacak gelişmelerin 1980'lerde yaşanmış olmasıdır. Hegemonyanın bu bileşenlerini bireyin benliğini ve gündelik yaşamını kurma, deneyimleme, ve algılama biçimleri açısından önemsiyorum. Bir başka deyişle bu iki bileşeni, yaşamın kendisine anlam ve düzen verme pratiklerine, dolayısıyla genel olarak "bilme biçimleri"ne etkisi bağlamında düşünüyorum. Bu "bilme biçimleri"ni bilginin niteliğiyle ve toplumdaki konumuyla ilişkili olarak ele aldığım için, muhafazakârlıkla ve kamusalılık arasındaki bağlantıyı göz önünde bulunduruyorum. Bu nedenle metinlerde benliğe *çare* ya da *anlam* olarak önerilenlerin ulusal kimlik, yurttaşlık ve kamusalılık açısından ne ima ettiği, çalışma boyunca bir gölge-soru gibi işlemektedir ve ilerleyen bölümlerde de görülebileceği gibi kuramsal çerçevenin ve analizin şekillenmesinde belirleyici olmuştur.

Çalışmanın kuramsal çerçevesini belirleyen ilk hegemonya bileşeni olarak neoliberalizmi, kültür ve öznelik üzerindeki belirleyiciliği açısından ele almak

gerekir. Eşitsizliğin olağan olduğuna ilişkin kabulle şekillenen sağ düşüncenin liberal ekonomi uzantısı, “üstün” olanın başarısının meşruiyetini diğer bireylerin başarısızlığı pahasına destekler ve yayarken; neoliberal dönemi tanımlayan esnek üretim ve çalışma koşullarının karakter üzerinde daha derin etkileri olur. Neoliberal dönemde, uzun vadeli çalışma olanağının büyük ölçüde ortadan kalkması bireyin iş yaşamında aynı mekân ve zamanın deneyimlenmesindeki sürekliliği kopararak karakterin kendisine ait anlatıyı parçalar ve karakterin aşınmasını beraberinde getirir (Sennett, 2013). Her ne kadar kişisel gelişim (*self help*) bir kavram olarak on dokuzuncu yüzyıl ortalarından beri kullanımda olsa da², neoliberal dönemde bu kavramın içeriği de bu ekseninde değişmiştir: İş yaşamlarındaki bu süreksizliği tesis eden temel ilkeler olarak hız ve esneklik değer kazanmış, bireyin yaşamına dair çözümler dönemin ruhuna uygun olarak “hız”lı yanıtlar olarak ortaya atılmıştır. Çözümlerdeki bu hız, iş yaşamı kadar mutluluğa ve ruh sağlığına ilişkin kılavuzluklara da bir iddia olarak hükmeder ve *21 Günde Güç İçinizde* (Hay 1978/2016) gibi kitaplar bu bağlamda ortaya çıkar.

Tarih boyunca kriz anlarındaki çaresizlik ve yetmezlik hissini yaşadığı dönemler, bir tür olarak kişisel gelişimin görünür hale geldiği dönemler olsa da (McGee, 2005) neoliberal dönem bireyin deneyimlediği krizin sürekliliği olarak düşünülürse, bu dönemde daha yoğun bir çare ve anlam arayışının tetiklendiği iddia edilebilir. Bu yoğun ve sürekli arayışın bir nedeni de, bu dönemde hem sorun hem çözümün bireyde olduğu fikrinin yerleşmesidir (Sennett, 2011). Bu fikir belli gelişmeler sayesinde yerleşir: Birey yaşamının ve mutluluğunun ölçülebilirliği iddiasının pozitif psikoloji gibi alanlar sayesinde kabul görmesi, bireyselleşen teknolojiler aracılığıyla bu ölçümü bireylerin kendi kendine yapma fikrine zemin hazırlar (Davies, 2018). Bu da bireyin verimlilik ekseninde bir girişim gibi

² Kavramı kullandığı bilinen ilk kişi Samuel Smiles'tır (1859). Kavramın “kendine yardım” anlamı çalışma için önemlidir.

yönetilmeye davet edilmesini ve bireylerin de bu daveti yanıtlaması anlamına gelir (Dardot ve Laval, 2013). Bu gelişmelere eşlik eden başka bir gelişme de pozitif psikoloji kadar psikiyatriye ait kavramların da bireyin kendi yaşamını anlamlandırma için başat hale gelmesidir. Bu şekilde bireyin psişesi, artık kendisinin üzerinde çalışacağı ve bu kültüre adapte olmasını gerektiren bir alan olarak algılanmaya başlamıştır. Bu gelişmeler göz önünde bulundurulduğunda, bireyin psikolojik bir varlık olarak kendini algılamasının neoliberal dönemde derinleştiği söylenebilir. Bu durum, benliğin kendine dair hâkim anlatı tarzını da etkilemiştir. Bir başka deyişle neoliberal dönemde; herkesin sorunlu, bağımlı ya da kurban olduğunun tanınmasıyla, “iyileşme”nin şart ve herkes için gerekli olduğu kabulünün yerleşmesi (Kaminer, 1993) bireylerin uzman tanısı olmaksızın terapinin diliyle kendini ifade etmeye başlamasında rol oynar. Bir olayın/durumun kurbanı olarak kendini tanımlamak ve geçmişindeki bir olayla bunu açıklamaya yönelerek kendini “idrak etmek”, çeşitli medya formları aracılığıyla da yayılır ve benliğe dair bir anlatı tarzı olarak pekişir. Gündüz kuşağı televizyonu, bu “terapötik ethos”un görüldüğü ve yayıldığı önemli bir mecradır (Illouz, 2003). Birey artık hem sorun hem de çözümün yegane kaynağı olarak tanımlandığı için, kendi “iyileştirme”sini yapan ve yapması beklenendir. Bu, kendini iyileştiren ve iyileşmeye dair kendi hikâyesini anlatacak herkesin bir bakıma gündelik yaşamın uzmanı, ruhani bilgisi, yaşam koçu olmaya aday olması anlamına da gelir.

Çare ve anlam arayışı olarak ortaya çıkan anlatıların bir bölümü de modernitenin akılcı yaklaşımlarıyla “katı olan her şeyi buharlaştırması” ve “dünyanın büyüsünü bozmasıyla” temas hâlinindedir (Berman, 1982/2010). Modern tıbbın sağlık alanındaki çarelerine olan güvensizlik ve akıl üzerine kurulu

politikalara yönelik eleştiriler; beden ve ruha, psişeye dair daha *büyülü*³ anlam çerçevelerinin popülerleşerek kişisel gelişim alanında kendini göstermesinde rol oynar. 1960'larda ortaya çıkan New Age akımının neoliberal dönemde olumlu düşünce gücü ekseninde, evren ve enerji nedenselliğiyle yeniden popülerleşmesi, dünyanın büyüsunü yeniden tesis etme işlevi gören bilgelik iddialarının örneğidir. Örneğin, Türkiye'de de çok satanlarda uzun süre bulunmuş *The Secret* (2007) tam da neoliberal düzenin talep ettiği biçimde bireye sonsuz bir zenginliğe hızlıca ulaşmayı vaat ederken (Redden, 2012) bireyi metafizik bir anlatıya yerleştirerek onu anlamlı bir evrende anlamlı bir birey olarak kurar.

1980'lerde Türkiye'de yaşanan neoliberal dönüşüm de 1980'lerin sonunda hem bir kitap türü olarak kişisel gelişimin belirmesine neden olmuş, hem de bu kavram anlam dünyamıza yerleşmeye başlamıştır. Bu gelişmelerle beraber 2000'lerde Türkiye'de de kişisel gelişim uzmanlığı ve hatta yaşam koçluğu, seminerler ve kitaplar gibi pratikler aracılığıyla yaygınlaşarak dönemi karakterize etmeye katkıda bulunmuştur. Kişisel gelişim uzmanlarının kitapları ve verdikleri seminerler artmış, örneğin kitabına ismini veren mottosu "Her şey seninle başlar" ile Mümin Sekman'ın kitap okuma buluşmaları gelenekselleşmiş ve bu uzmanlığın en öne çıkan örneği olarak belirlemiştir. Kişisel gelişimin bir alt kümesi ya da ona eşlik eden bir anlatı olarak New Age ise Farkındalık Seminerleri, internet siteleri ve dergiler aracılığıyla özellikle 2000'lerde ve sonrasında görünür olmaya başlamış⁴; "dua uzmanları, melek koçları" gibi daha önce anlam dünyamızda yerleşikliği bulunmayan meslekler açığa çıkmıştır (Yazıcı Yakın ve Balamir Bektaş, 2009). Kitap satış sitelerinde "kişisel gelişim" sözcüklerinin arandığı güncel bir tarama 153 sonuç vermekte, tür olarak kategorilendirildiğinde ise 2345 adet kitabın satışta

³ Weber'in belirttiği "dünyanın büyüsunün bozulması" (*disenchantment*) sürecinin tersine çevrilmesi vurgusuyla *büyülü*'yü kullanıyorum.

⁴ Bu kavramın güncel bazı kullanımları "kişisel gelişim ve farkındalık seminerleri", "bireysel farkındalık" ve *mindfulness* olarak geçmektedir.

olduğu görülmektedir.⁵ Bu çalışmada kişisel gelişim hem bir kitap türü olarak, hem de kendi içinde farklılaşan “bilme biçimleri”nin salık verildiği retorik alan olarak ele alınıyor.

Diğer başat hegemonik belirleyen ise, bu çalışmada İslamcılık olarak belirleniyor ve yine, benliğin kendini, yaşamı bilme ve deneyimleme biçimleriyle ilişki içinde düşünülüyor. Bu da retorik ve politik düzeyde kimliğin ve yurttaşlığın tesis edilmesinde İslam’ın işe koşulma biçimleriyle yakından ilişkilidir. Türkiye sağının söyleminde ve ideoloji haritasında İslam’a başvurulma hamlesinde süreklilik olsa da, 2010’lar için özellikle ayırt edici olduğu düşüncesiyle, bu siyaset dönemini diğer sağ gelenekten ayırıştıranın, bir üslup ve ruh hâli olarak “İslamcı hava” olduğu tespitinden hareket ediyorum (Türk, 2014, s. 25; 297). Daha net söylemek gerekirse; Milli Görüş hareketinin partileştiği gruptan ayrılarak bir siyasi parti hâline gelen Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP), tek başına iktidara geldiği dönemde; demokrasi, din ve laikliği buluşturma vaadiyle kendini var ederek 2000’lerin başında esas gündeminde liberal ekonomik düzenlemelerin olduğu, dinin belirleyici olmadığı bir siyaset izlese de, AKP iktidarının yerleşerek hegemonik hale geldiği ilk 10 yılından sonra, 2010’lu yıllara rastlayan bir “yeni inşa” gündemi söz konusudur (Atay, 2017a, s. 21-23).

Bu yeni inşa döneminde; retorik ve sembolik düzeyde olduğu kadar, politikaların kendisinde de İslami gündem belirgindir. Gezi Parkı eylemleri sırasında “Camilerimize ayakkabılarıyla girdiler” ya da “Başörtülü bacılarıma saldırdılar” örnekleri (Türk, 2014, s. 296; 341) bu retorik mevziyi resmederken Gezi Direnişinden önce ancak yine yakın bir tarihte görkemli törenlerle kutlanmaya başlanan İstanbul’un fetih törenlerindeki İslami nostalji vurgusu da bu bağlamda

⁵ Mart 2019’da yapılan D&R taramasına göre. İdefix satış sitesinde ise 165 sonuç vermekte, kategori olarak 2452 sonuç alınmaktadır. İsimle yapılan taramadaki sonuca, kaçınılmaz olarak kişisel gelişime eleştiri olarak yazılan az sayıda kitap da dâhildir.

takip edilebilir. Aynı zamanda ulusal kimliğin İslami figürler üzerinden yeniden yorumlanarak siyasal ve toplumsal sorunlara çare olarak çerçevesiyle, vatandaşlık etiğine bir Müslümanlık sermayesi yerleştirilmiştir. Özellikle 2000'lerin ortasından itibaren “çevreden merkeze taşınan bir figür” olarak Mehmet Akif Ersoy, İstiklal Marşı'nın kabulü nedeniyle yapılan anmalar ve etkinlikler aracılığıyla, Kurtuluş Savaşı'nın iktidar tarafından bir din savaşı olarak yeniden konumlandırılmasında işlevselleşmiştir. Şehitlik, 2008 yılında Erdoğan'ın bir konuşmasında “peygamber kucağı” olarak tanımlanırken yine onun dizelerine atıf verilir. Benzer biçimde, kutlu doğum haftasındaki etkinlikler, 2011'den itibaren başka bir yön alır: Bu yılda etkinlikler, zamanın ön plana çıkan toplumsal sorunu olarak “kadına şiddet” bağlamında “merhamet” ekseninde organize edilmiş, merhametsizliğin Cahiliye döneminin kalıntısı olarak tanımlanmasıyla İslam merhametin ve şiddetsizliğin garantisi olarak gösterilmiştir. 2012 ve 2013 yıllarında ise etkinlikler Kürt meselesi bağlamında daha çok Güneydoğu ve Doğu'ya kaydırılarak Yunus Emre'nin “yaratılanı severim yaratandan ötürü” alıntısı etrafında düzenlenmiştir. Bu etkinliklerde ırkçılığın İslam'da reddedildiği, Erdoğan tarafından ayete referansla vurgulanmıştır. Aynı zamanda bu etkinliklerdeki retorikte “biz” olarak kurulanın Müslümanlık olması, ulusal kimlikte din sermayesinin ağırlığının artmış olması anlamına gelir (Koyuncu, 2014, s. 126; 129; 186-205).

Ulusal kimliği de besleyen “bilme biçimleri”ni ilgilendiren çok önemli bir güncel gelişme ise, bilimin alanında kurumsallaşmış pratiklerin maneviyat ekseninde iktidar tarafından yeniden tanımlanma ve dönüştürülme çabasıdır. Belli kısıtlı örneklerle de olsa, psikolojik danışmanlık ve rehberlik uzmanlarının görev yaptığı hastaneler, öğrenci yurtlarında “manevi danışmanlar” göreve başlamış; toplumsal sorun olarak görülen pek çok mesele (suç, şiddet) maneviyat

konferanslarında tartışılmaya başlanmıştır. Maneviyat konferanslarının “puanlı bir kongreye” çevrilmesi ise bu kavram ekseninde akademik bir alan inşa etme hamlesi olarak okunabilir (Koç, 2016). Bir başka deyişle, “maneviyat”ın iktidar tarafından bu şekilde kullanılması; bir bilme biçimi ve kurumsallaşmış bir bilim dalı olarak psikolojiyi boşa düşürme ve onu kendi içinde soğurma hamlesidir.

Yine de siyaset alanındaki bu “İslami hava”nın sosyo-kültürel ve toplumsal yaşamda doğrudan İslamcı/İslami öznelliklerin mutlak biçimde çoğalması ya da yoğunlaşması yönünde sonuç yarattığı düşünülmemelidir. Benzer şekilde, her ne kadar neoliberal dönemin öznellik kurgusuyla yakından ilişkili bir form olarak da görülse, kişisel gelişim alanında bu öznellik anlayışına bir onay kadar onun reddedilmesi ve alternatif bir öznelğin geliştirilmesi de mümkündür. Bir başka deyişle, popüler kültür hegemonyanın bileşenlerinin hem içerilebildiği hem direnilebildiği alandır. Popüler kültürü anlamak bu ikili hareketten başlamalıdır (Hall, 1998, s.443). Bu nedenle, İslam’ın ve İslami bilgeliklerin popüler alana giriş biçimlerini ve dönüşümlerini; modern dünyada yaşanan sekülerleşme ya da popüler kültürün dinselleşmesi iddialarını da tartışarak, tarihselliği içinde ele almak gerekir.

Bu şekilde bu iki başat bileşen ekseninde 2014 ve 2017 arasında çok-satan spiritüellik ve maneviyat kitaplarını konu ederek, kitaplarda ortaya çıkan retorik formu ve içeriği bu eklemleme bağlamında anlamayı amaçlıyorum. Bir başka deyişle, bu çalışma neoliberal öznelğin ve İslamcılığın hegemonik hale geldiği bir ortamda, popüler kültür alanında “çare ve anlam arayışı”nın yanıtı olarak kendini sunan ve bireyi hedef alan yayınlarda işe koşulan farklı bilme biçimlerini; kendi kesişimleri, yakınlaşmaları ya da uzaklaşmaları ekseninde keşfetmeyi denemektedir. Bu doğrultuda çok-satan metinlerin, gündelik yaşamda neyi sorun olarak görerek nasıl bir cevap ürettiği ve bu cevaba okuru iknaya nasıl yönelttiğini sormaktadır. Bu nedenle metinlerin temel argümanlarını, yazarların kendi

otoritelerini kurma biçimlerini ve uyandırmaya çalıştıkları duyguları tespit ederken, kurdukları anlatılarda benliğe yönelik ve benlik hakkındaki hegemonik anlamlandırmalara karşıt ya da alternatif bir tasarımın/tahayyülün ortaya atılıp atılmadığını tespit etmeyi amaçlıyorum. Popüler kültür alanında bireye dair “bilme biçimleri”nin sekülerleşmesi, dinselleşmesi (İslamileşmesi) gibi iddialar üzerinden de ele almayı amaçladığım için sadece kişisel gelişim türünün tarihçesini değil, Williams’ın da belirttiği gibi (1979) aynı işlevi görmüş olabilecek diğer formların tarihselliği üzerinden bir tartışma yürütmeyi deniyorum.

Çalışmanın önemini ortaya koyabilmek için, literatürde bu konuda yapılmış öne çıkan çalışmalardan farkına da değinmek gerekmektedir. Bu çalışmanın örnekleminde kişisel gelişimin içinde düşünülen hem spiritüellik ve New Age hem de İslam-temelli kılavuzlukların yer aldığı belirtilmişti. Bu nedenle her iki anlam çerçevesinin de konu edildiği tartışmalara değinmek gerekir. Örneklemin bir grubunu oluşturan ve görece yeni bir fenomen olan popüler din-temelli kişisel gelişim kitapları daha önce doğrudan araştırma konusu edilmemiş olsa bile, bu kitapları tür olarak tartışmada elverişli olan diğer retorik formlar ve kitaplar, çalışmalara konu edilmiştir. Bu nedenle “çare ve anlam arayışı”nın izleri hem kişisel gelişim olgusuna ve deneyimlenme biçimlerine dair çalışmalardan, hem de din-temelli kültürel ürünler ve din-temelli gündelik bilgelik üzerine yapılan çalışmalardan çıkarsanabilir. Bir başka deyişle “çare ve anlam arayışı”nı bu iki çalışma alanının (din ve kişisel gelişim) kesiştiği bir odak olarak aldığımızda, çalışmanın önemi de ayrıştırılabilecektir. Ayrıca form ve içeriği tartışmaya yarayacak diğer İslam-referanslı türler üzerine yapılan çalışmalar ele alındığında, bu çalışmanın önemi, konu edindiği fenomenin form ve içeriği ekseninde de açığa çıkacaktır.

Kişisel gelişimin bir fenomen olarak nasıl bir iletişim kavramını

öngördüğünü ve yaydığını araştıran doktora çalışmasında İlker Özdemir (2007) 1990'lı yıllardaki çalışma yaşamı ve iletişim odaklı kitaplardaki başat terimlerin ve ikiliklerin izini sürmüş, ayrıca iletişim alanındaki kişisel gelişim seminerlerini de etnografik katılım yoluyla gözlemleyerek bu retorik alanın işleyişine odaklanmıştır. Bu seminerlerin ve metinlerin iletişim kavramına atfettiği tanımların, eleştirel bir bakıştan yoksun olduğunu ortaya koymayı amaçlamıştır. Yeni ve nitelikli olmanın, özgürlük ve özerklikten yana olmanın, açık, içten ve şeffaf olmanın bu metinlerde salık verildiğini anlatan Özdemir'in çalışmasında dipnotlar hâlinde, ortaya çıkmakta olan bir din-temelli kişisel gelişim türünün izlerine rastlanır. Yazar, dini ve muhafazakâr yayınevlerinin kişisel gelişim fenomenini uyarlamada çok da hızlı davranmadıklarına dair tespitte bulunur. Uzun süre kayıtsız kaldıkları bu fenomene ancak 2000'li yıllarda eğilmişlerdir (Özdemir, 2007, s. 173-174). Yazar bunun nedenini, spiritüel içerikli kitaplardaki modern karşıtı içeriğin kendi anlam çerçeveleriyle uyumlu olduğunu geç fark etmiş olmalarına bağlar. Bu çalışma da, Özdemir'in çalışmasında ortaya çıktığı saptanmış olan bu tür hakkında güncel ve daha ayrıntılı bir analiz gerçekleştirmeyi hedeflemekte, Özdemir'in çalışmasının incelediği seküler metin ve seminerlere ilişkin kapsamlı verilerini de göz önünde bulundurarak bu türle arasında tarihsel bir süreklilik ya da kopuşu tartışmayı mümkün kılmayı amaçlamaktadır.

Bu çalışmadaki örneklemin bir kısmını oluşturan spiritüellik ve New Age anlam çerçevesini deneyimlenme biçimleri açısından ele alan çalışması nedeniyle Gözde Aynur Mirza'nın "Yeni Dinselleşme Eğilimleri ve Maneviyat Arayışları" (2014) başlıklı tezi önemlidir. Yazar, alandan insanlarla görüşerek New Age gibi bir bilgeliği nasıl deneyimlediklerini; bu maneviyat arayışının nedenlerini ve koşullarını, bu yönelimin dinsellik ve seküler arasındaki konumunu gözeterek anlamaya çalışmıştır. Seküler ve kutsal alanın geçişkenliğine ve bir arada

bulunabilirliğine dikkat çektiği bir çerçeve kurmuş, hem dinselleşme ve sekülerleşme iddialarını ele almış hem de bir tüketim pratiği olarak bu eğilimleri tartışmıştır. Bu noktada belirtmek gerekir ki, maneviyat kavramını spiritüellikle eş anlamlı kullanarak çalışmasını sürdürmüştür. Bu çalışma ise, iki ayrı anlam çerçevesine bakması nedeniyle bu iki kavramı farklı tarihsel çağrışımlarıyla düşünmeyi hedefleyerek başka yönde bir işlevselleştirme takip etmiştir. Bu işlevselleştirme, Giriş bölümünün ilerleyen paragraflarında görülebilir.

New Age'e yine antropolojik açıdan yaklaşan başka bir çalışma, Didem Öztürk'ün "Türkiye'de Yeni Çağ Ruhaniliği Ve Pratikleri: Evren Tasarımı, Birey ve Olumlama" (2015) başlıklı yüksek lisans tezidir. Semavi dinler ve mistisizmin evren tasarımları arasındaki temel farklılıklar üzerinden ilerlemiş, New Age'in kadim dinlerin günümüz versiyonları olarak kader ve özgür irade sorunsallarını bireyin kullanımına kolaylaştırarak sunduğunu belirtmiştir. Yeniçağ pratiklerini muhafazakârlıkla liberalizmin bir aradalığı olarak okumuş, bu pratiklerin deneyimlenme biçimlerini üç büyük kentte yaptığı görüşmeler aracılığıyla anlamaya çalışmıştır. İçeriden bir bakışı, bir reiki eğitiminde katılımlı gözlemlerle bulunarak yakalamayı amaçlamış ve aynı zamanda reiki, melek kartları, olumlamalar gibi New Age'in en güncel versiyonlarını belgeleyerek tartışma imkânı bulmuştur.

İslam referanslı kültürel üretilere odaklanan çalışmalar ise, özellikle form ve içeriği tartışmak için ilham verir. Popülerleşen İslam-referanslı bir yazılı türü anlamlandırmaya çalışan önemli bir çalışma, Kenan Çayır'ın hidayet romanlarını konu edindiği çalışmasıdır. Çayır, tarihsel bir izlekte İslamcı kesimin edebiyat ürünlerini inceleyerek; bu türdeki dönüşümü ortaya koyar. Dönem olarak ele aldığı 1980'lerde "doğru yolu bularak hidayete eren karakterler" aracılığıyla bu roman türü İslam'ın tebliğ misyonunu yerine getirirken, 1990'larda yayınlanan romanlar

bireyin kendi iç çelişkilerinin de sorgulandığı ve “bireyselleştiği” bir dönüşüm geçirir. Başlarda İslamcı kesimin modern bir türü ele geçirerek kendi amaçları doğrultusunda araçsallaştırması şeklinde tanımlanabilecek hidayet romanları, bu dönüşümle aynı kesimin “kaybettiği bir araç” durumuna düşer (Çayır, 2015, s. 17; 19).

Elifhan Köse, dindar Müslüman kadınların edebiyat eserlerini ve politika yazılarını incelediği çalışmasında önemli bir noktayı keşfeder: Dindar erkeğin sosyal rolleri oynamadaki eksikliğinden politik yazılarında bahsetmeyen kadınlar, edebi yazınsal ürünlerinde bu meseleyi hikâyeye ederek kendi hareketinin içindeki erkeklerden yakınırlar. Çalışma, “çatlaktan sızma alanı” olarak düşünülebilecek bir üretim alanı ve formu olarak edebiyatı işaret etmesi bakımından önemlidir. İslam’ın beden ve kadına dair kavramsallaştırmalarını ve dindar kadınların bu konulara dair referanslarını ararken, en önemli keşfi; politik bir hareketin faillerinin farklı formlarda farklı içerik üretmelerine ilişkindir (2014).

Dini figürlerin dağıttığı anlam ve çare üzerine yapılan çalışmaların bir bölümü de bu çalışmanın zemini için önemlidir. Örneğin çarenin ve şifanın doktorlarda aranması gerektiğine yönelik modernleşme projesinin karşısında “yeraltı” olarak kalmış bir şifa pratiği olarak cinci hocayı inceleyen Christopher Dole, Ankara’daki bir mahallede muskalar yazan bir hocayla etnografik gözlemde bulunur (2015). Aynı zamanda “cinci hoca”yı kamusal bir figür olarak konumlayarak, bu figür üzerinde yaşanan anlam mücadelesini de değerlendirir. Alevi mahallelerince “gerici” kabul edilirken, cinci hocanın kendisi ise kendi meşruiyetini savunmakta ve bu meşruiyeti vergi vermesiyle ve ekonomik alanda kayıtlı bir hizmet sunmasıyla gerekçelendirmektedir. Aynı çalışmasında Dole, bir evlilik figürü olarak ele aldığı Zöhre Ana ile 1990’larda görüşmeler yapar ve Zöhre Ana’nın dilinin neye işaret ettiğini de sorgular. Ona göre Zöhre Ana’nın

nefeslerinin dili⁶, Atatürk'ü bir evliya olarak konumlaması ve ona sesini geri vermesi açısından diğer şiiirlerden önemli ölçüde farklıdır. Zöhre Ana bu açıdan aynı zamanda bir ironiyi temsil eder: Atatürk'ün yaşamında seküler olmayan pratikleri yasaklaması ve modernleşme projesinde bunun gözden düşürülmesine karşılık, Zöhre Ana modernleşme projesine kendi kılığı kıyafeti ve söylemi aracılığıyla da sahip çıkmakta; ancak bu projenin değersizleştirdiği bir alanın içinden var olmaktadır (Dole, 2015, s. 141; 143). Bir bakıma “çare ve anlam arayışı” sahada elde edilen veriler aracılığıyla, modernleşme odağında ve resmî modernleşme söyleminin ürettiği varsayımlar ekseninde sorgulanır.

İslam'ın bilgeliğinin popülerleşmesi kapsamında değerlendirilebilecek bir diğer çalışma ise Seçil Büker ve Aydan Özsoy'un Mevlana imgesinin alımlanması üzerine yaptıkları ortak çalışmadır. 2009'da yayınlanan çalışma, tasavvuf bilgeliğinin metalaştığına ve semanın gösteri hâline indirgenmiş olduğuna ilişkin tespitle başlar. Bilgelikten çok bir imge olarak yaygınlığı artan Mevlana'nın farklı toplumsal gruplar tarafından nasıl alımlandığını anlamaya çalışır. Dünyevi alan ve dünyevi olmayan alana dair alımlamaları sınıflarken, sırasıyla Mevlana'nın gündelik öğütleri ve sema üzerinden ilerler. Popülerleşen bir bilge imgesi olarak Mevlana'yı ele aldıklarında en önemli keşiflerinden biri, Mevlana'nın çoğunlukla belli bir klişe kelimeye (örneğin sevgi) indirgenerek alımlandığı ve her bireyin kendi anlamını bu kavrama taşıdığına ilişkindir (Büker ve Özsoy, 2009). Popülerleşerek yeniden dolaşıma giren bir bilgelik türünü güncel olarak ele alarak tasavvufun popülerleşmesi üzerine düşünmeyi sağlayan ender bir çalışmadır.

Tüm bu çalışmalar, her ne kadar ayrı alanlardan gibi görünse de, “çare ve anlam arayışı” etrafında örgütlenen bir pratikler bütünü New Age ya da İslam-

⁶ Zöhre Ana, nefeslerinde, Umman hâlindeyken (dalma durumu) Atatürk'ün ağzından, şu an yaşıyor gibi, bugüne dair konuşur (s.134). Örneğin: Türklüğe şanıım bıraktım/Hani din bilmez yobazdım/Şimdi senle mesaj saldım/Bildir beni Zöhre Ana (s.141).

referanslı retorik formlarını ve onun dayandığı bilgelik kaynaklarını anlamlandırmak için elverişlidir. Popüler ve siyasal alan arasındaki ilişki eksenindeki gerilimi, uyuşmayı ve zıtlaşmayı tespit etmeye çalışan önemli çalışmalardır. Ancak bu çalışmaların hiçbiri, ortaya çıkan bir yeni türü doğrudan ele alarak ya da alandaki diğer hâkim anlam çerçevesiyle beraber düşünme imkânı bulamamıştır. Bu açıdan hem bu yeni alt-türün formu ve içeriğini ortaya koyabilmek ve bunun ne anlama geldiği üzerine düşünmek, hem de iki temel anlam çerçevesini bir retorik alandaki çekişmeler-gerilimler olarak okumak bu çalışma sayesinde mümkün olacaktır. Kitapların bir alandaki farklı anlam çerçeveleri olarak kıyaslanarak okunması; kişisel gelişimi bir tür olarak ele alan çalışmalardan ayırtmaktadır. Yeni bir alt-türün (ya da türün) ortaya çıkışını tespit ederken, New Age'in ve İslam'ın güncel olarak Türkiye bağlamında işlevselleştirilme biçimlerini karşılaştırma yoluyla keşfetmesi açısından önemlidir.

Çalışma, yöntem olarak, kitapların sözlü kültüre benzer özellikleri ve bir ikna odağında kurmaca-dışı biçimde yazılmış olmaları nedeniyle retorik analizinden yararlanmaktadır. Her anlama çabasının bir yorumsama pratiği olduğunu tanıyan yorumsamacı yaklaşımla retorik analizini genişleterek kültürel çalışmalar alanına doğru çekmiştir. Çalışmanın başladığı 2014 ile 2017 arasında en az bir kez çok-satanlar listesine girebilmiş New Age ya da din-referanslı kılavuzluk kitapları incelenmektedir. Çare ve anlamı doğrudan yaşamın belli bir alanına (örneğin iş ya da sosyal ilişki, evlilik...) ait görmeyerek kapsamalarını daha geniş ve belirsiz olarak konumlandıran bu kitaplar, yaşama dair kapsayıcı bir kılavuzluk içermektedir. Kılavuzluğun bu kapsayıcı niteliğini, analizi hem zorlaştıran hem de çalışmayı daha önemli kılan bir unsur olarak görmek mümkündür.

Burada, seçilen örneklem dolayısıyla araştırma sürecindeki bir değişikliğin ve çalışmada kullanılan bir isimlendirmenin notunu düşmek gerekir. Çalışmanın ilk

başladığı dönemde, ağırlıklı olarak İslami kavramlarla görünür olan kitaplar seçilmiş ve bu da dinsel/dinselleşme temalı bir tartışmanın yeterli olacağını düşündürmüştü; ancak çalışmanın ilerleyen aşamalarında örneklem arasında iki gruba ayrılacak kadar net bir kümelenme fark edilmiştir. Bu da içerik açısından New Age ve İslam temalı iki grupta ayrışma olarak belirmiş ve bu iki grup arasındaki farklılaşmalar, kesişimler ve gerilimler daha önemli hale gelmiştir. İçeriğe aşına olundukça yapılan bu ayrıştırma, özellikle hakikat iddialarını dayandırdıkları varsayımların ve kavramların göz önünde bulundurulmasıyla “spiritüel” ve “maneviyat” kavramlarıyla tanımlanmıştır. Ayrıntılandırmak gerekirse, dinin örgütlü biçiminden ayrı düşerek aşkın bir gücü bireysel olarak hissetme ve anlama çabasına işaret eden ve New Age kavramlarını (evren-enerji-sevgi) yoğunluklu kullanan kitapları *spiritüel*; din referanslı yaşam kılavuzluğunun söz konusu olduğu metinleri de, çoğunlukla dini ahlak ve anlam tanımını birbirine bağlamaları nedeniyle *maneviyat* kavramıyla tanımlıyorum. Bu iki kavramın da bireyin kutsalla belli bir ilişkide olduğunu açıklama gücüne rağmen bu ayrışmayı yapmamın nedeni, bu ayrımın seküler-dinsel, dünyevi-uhrevi, kutsal-profana gibi gerilimleri tartışmak için işlevsel olduğunun çalışma ilerledikçe fark edilmesidir. Bu işlevselliği esas sağlayan; maneviyat kavramının sağ ve İslamcı anlam haritasındaki sürekliliğidir. Bir başka deyişle maneviyat kavramını, sağ İslamcı gelenekteki çağrışımlarını gözeterek bu gelenek ekseninde keşfetmeye imkân vereceği beklentisiyle işlevselleştiriyorum.

İki ayrı anlam çerçevesinde yer alan kitaplar; örnekleme olabildiğince eşit sayıda dâhil edilmeye çalışılmış ve yazar çeşitlenmesi yoluna özellikle gidilmemiştir. Bunun önemli bir nedeni, sıklıkla aynı yazarların çok-satan listelerinde bulunmasının o yazarların daha ayrıntılı olarak analiz edilmesini gerekli kıldığının düşünülmesidir.

Çalışmaya konu edilen kitaplar:⁷

Allah De Ötesini Bırak, Uğur Koşar, 2013, Destek Yayınları

Allah De Ötesini Bırak 2, Uğur Koşar, 2015, Destek Yayınları

Bana Allah Yeter, Uğur Koşar, 2014, Destek Yayınları

Eyvallah, Hikmet Anıl Öztekin, 2014, Yakamoz Kitap

Ol Der ve Olur, Tuğçe Işınsu, 2016, Feniks Kitap

Hızır Dokunsun Dualarına, Mustafa Kaya, 2016, Fenomen Kitap

Yol, Metin Hara, 2014, Destek Yayınları

Dem, Metin Hara, 2016, Destek Yayınları

Allah Var Problem Yok, Ferudun Özdemir, 2015, AZ Kitap

Evrenin İlahi Dili-Uyanış, Bülent Gardiyanoglu, 2012, Destek Yayınları

Çalışma, retorik analizini “ kendi iddiasına ikna için daha etkin olabilecek araçların tespit edilmesi ve bunların eksikliği nedeniyle metinleri eleştirmek” şeklinde düşünen edebi eleştirilerden (retorik eleştirmenliğinden) ayrıştırarak, retorik kavramını sosyal bilimler alanına çekmeyi hedeflemektedir. Bir başka deyişle, yöntem; toplumsal ve kültürel bağlamı göz önünde bulunduran bir “eleştirel retorik” olarak ortaya konulmuştur (McKerrow, 1989). Bu yaklaşım, yorumsamacı gelenekten beslenerek, her anlama sürecinin bir yorumsama gerektirdiği öncülünü kabul etmeyi gerektirir. Temel amaç bu fenomeni anlamak olduğu için, metinleri incelemeyden önce kategoriler belirleyerek metinlerde bunları arama yoluna gidilmemiştir. Daha çok, metinleri yakından okuyarak, tekrar eden stil ve anlam örüntülerini keşfetmek hedeflenmiştir. Bu nedenle Aristo'nun retorik tanımlarken bahsettiği üç unsuru (*logos*, *ethos*, *pathos*) yapılandırıcı ilkeler olarak ele almış ve

⁷ Bu listede ilk baskı yılları belirtilmiştir. Ancak örneklem seçilirken 2014-2017 yılları arasında çok-satan listelerine girmiş olmaları dikkate alınmıştır.

kültürel çalışmalar alanının katkılarını gözeterek retorik metinleri birer kültürel performans olarak konumlamıştır. Bu genişletme ve yeniden düşünme hamlelerinin çalışmadaki analiz bölümlerini kurgulamaya ne şekilde katkıda bulunduğu değinmeden önce, metinleri anlamak için sorulan temel sorulara ve alt sorulara değinmek gerekir. Bu sorular, bu sıralamayla formdan içeriğe doğru yol almaktadır. Metinleri anlamak için sorulan temel sorular ve onlara eşlik eden alt-sorular şu şekildedir:

1)Metinlerin formu neye işaret ediyor?

1a) Sözlü ve yazılı kültür arasında nerede duruyorlar?

1b) “Çare ve anlam” ekseninde düşünülebilecek hangi bilgelik formlarına benzeşiyor, hangi bilgelik formlarından ayrışıyorlar?

1c) Bu formun, ortaya çıktığı kültürel bağlamla ilişkisi ne olabilir?

2)-Metinlerdeki ikna nasıl gerçekleşiyor?

2a)-Bilge ve yetkin kişi olduklarına nasıl ikna ediyorlar? Bu süreçte hangi araçları kullanıyorlar? (*Ethos*)

2b)-Bilgeliklerinin, kendi işlevlerinin (kılavuzluklarının) ne olduğunu iddia ediyorlar? Kendi bilgeliklerinin kaynaklarını birbirlerinden nasıl ayırıştırıyorlar? (*Ethos*)

2c)-Kimleri hedef alarak konuşuyorlar? (*Logos*)

2d)-Metinlerde ortaya çıkan iddialar nelerdir? (*Logos*)

2e)Bu iddialarda işe koşulan hâkim ikilikler, karşıtlıklar ve metaforlar neler, ya da hangi ikilikler üzerinden düşünülerek yorumlanabilir? (*Logos*)

2f)Metinlerde uyandırılmaya çalışılan duygu(lar) nedir? (*Pathos*)

2g)-Bu duyguların sosyo-kültürel olarak dolaşımında olan hâkim duygulanımlarla ilişkisi nedir? (*Pathos*)

3-Farklı anlam çerçeveleri arasında önemli bir benzerlik/ayrışma saptamak mümkün müdür?

Çalışmanın Seyri

Bu sorulara zemin hazırlaması için öncelikle kuramsal çerçevenin ilk bölümde, hegemonyanın ilk bileşeni olarak görülen neoliberal kültür ve öznelik biçimleri, “çare ve anlam arayışı”na işaret ederek kullandığım kişisel gelişim alanının tarihçesinden çıkarsanmaya çalışılıyor. Bu tarihçedeki belli eğilimler ve temalar, tarihsel bir yön olarak okunabilse de belli eğilimlerin her zaman bir arada bulunabilirliği ya da geçmiş formların/anlam çerçevelerinin yeniden hegemonik hale gelebileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Bu çalışma da tam olarak bu birbirine yaklaşımlar, tekrar ortaya çıkmalar, farklı form ve anlatı tarzlarının bir aradalığıyla metinleri anlamayı hedeflemektedir. Bu bölümde çizilen çerçeveyi çok-yönlü ancak zorlayıcı yapan bir özellik ise, kişisel gelişimin etimolojik anlamında yer alan “kendine yardım” pratiğinin “din”in içinden türemesidir. Bu da kişisel gelişimi, din ve psikoloji arasındaki ilişkide keşfetmeyi gerektirir. Bunu yapmak için öncelikle yirminci yüzyılın başında kendini aetik bir etikle var eden *karakterden*, orta sınıf hizmet işlerinin yükselmesiyle özellikle iş yerindeki davranışların ve *kişiliğin* önem kazanmaya başladığı geçişi ele alıyor. 1930’lardaki merkezi eğilimlerden biri olarak “samimi bir kişilik” ve “dost edinme” vurgularını değerlendirirken aynı dönemde ilk örnekleri ortaya çıkan “olumlu düşünce”nin dinle olan bağlantısı aktarılıyor. Yirminci yüzyılın ortalarına gelindiğinde ise, psikoloji geleneğinin insan potansiyeli hareketinin popülerleşmesiyle de “kendini gerçekleştirme” yönündeki psikolojik açıklamaların nasıl hegemonik benlik

biçimlerinden biri hâline geldiği açıklanıyor. Aynı dönemde oldukça belirginleşen başka bir eğilim ise, benliğin psikolojik tanımlarla kendini bilme ve anlama biçimlerine eşlik eden, New Age'in "ruhu ve benliği keşfetmek" amaçlı ortaya çıkan kılavuzluğu ve onun "olumlu düşünce" temasıdır. 1970'lerden sonrası işaret eden neoliberal dönemde ise, bu temel anlam çerçevelerinin kişisel gelişim alanında ve kılavuzluğundaki melez biçimlerde yer alabildiğini iddia ediyorum. New Age'in nasıl psikolojik benlik anlatılarıyla uyumlu olabildiğini, "yaşamın sırrı", "ruhu ve sahici benliği keşfetmek" gibi amaçların söz konusu olduğu formlarda nasıl psikolojik kavram ve anlatıların beraber işe koşulabildiğini yine belli örnekler üzerinden aktarıyorum.

Bu bölümün önemi; *eski, ortaya çıkmakta olan ve baskın* anlam çerçevelerini ve temaları saptarken (Williams 1979); incelenen metinlerin bu tema ve yönelimlerden ayrıştığı ya da onlarla benzeştiği yerleri tespit etmeye olanak vermesidir. Özellikle belirtilmelidir ki bu tarihsel bölüm, din ve psikoloji ekseninde örtük olarak dinselleşme ve sekülerleşme eğilimlerini değerlendirerek ilerlemekte ve benliğe dair bilme biçimindeki hâkim eğilimin bir *psikolojikleşme* ya da *duygunun hükmü* olarak deneyimlendiğini ve bu deneyimin kamusal alanın söz söyleme pratiğinden ve kolektivitesinden bireyleri uzaklaştırdığı, bir başka deyişle "kamusalın çöktüğü" (Sennett, 2014) anti-entelektüel bir uğraşı beslediği iddiasını temel almaktadır.

Çalışma, bu bölümden sonra, hegemonik düzenin İslamcılık boyutuna odaklanıyor. Bu başlıkta öncelikle İslamcılığın anlam haritasında bu çalışma açısından kritik önemi olduğu düşünülebilecek kavramların sürekliliğini göz önünde bulundurarak; muhafazakârlıkla İslamcılığın iç içe geçen tarihi ele alınıyor. Kavramların İslam çerçevesinden ziyade İslamcılığın anlam haritasından çıkarsanma amacı, bu çalışmanın incelenen kitapları İslam'ın özü üzerinden değil;

bir yorum, söylem, hareket olarak İslamcılık ve muhafazakârlık arasındaki ilişkide keşfetmeye çalışmasından kaynaklanmaktadır.

İlk alt başlıkta bu iç içe geçen tarihçeyi belli kavramları (modernleşme-sahicilik-maneviyat) ön planda tutarak çıkarsıyorum: 1970'lere kadar siyasal taleplerle ortaya çıkamayan İslamcılığın, ilk modernleşme yıllarında “modernitenin aşırılıklarının törpülenmesi” odağındaki reaksiyonuyla muhafazakârlık kisvesine bürünmesi, bu dönem için temel önemdedir (Bora, 2007). Bu tepkisellik, “Batı'nın tekniği almak ama ahlakını almamak” kavrayışıyla karakterize olur. Alınmayacak olan ahlakın karşısında, muhafaza edilmesi gerektiği düşünülen “bizi biz yapan manevi değerler”in yitimi endişesi bulunur. Bu şekilde modernleşmenin ilk yıllarında muhafazakârlık (kisvesine bürünmüş İslamcılık) dolaylı olarak anlam, ahlak ve öz kimliği birbirine bağlayan bir kavram olarak maneviyat vurgusu yapmış olur. Maneviyatın özü tanımladığına dair bu vurgunun bir devamlılığı ya da uzantısı 1970'lerde modern toplum kuramlarının da eleştirilmesiyle, modernitenin elinin değmemiş olduğu kimliklerin sahicilik-otantiklik ekseninde yaşadığı canlanma dönemlerinde görülebilir (Gülalp 2003): Bu, Türkiye'de İslamcılığın bu dönemde siyasal örgütlenmesini tamamlayarak *manevi kalkınma* gibi projelerle ortaya çıkmasında belirgindir. Bir başka deyişle bu projeyle amaçlanan, kendi özüne dönerek ya da onu sürdürerek, modernitenin “bozmadığı” biçimde kalkınmaktır. İslamcılığın tek başına iktidar olabildiği; muhafazakâr-demokrasi ekseninde kendini tanımladığı dönemlerde bile, modernleşmeci kesimin entelektüelleri karşısına “daha sahici” olduğu iddiasıyla İslami entelektüel yerleştirilmeye çalışılır. Acımasız Batı'ya karşı Doğu vurgusu da çoğunlukla mağdur ve zulme uğramış bir İslam camiasına işaret edecek biçimde kullanılır (Taşkın, 2013a, s. 124). Bu nedenle Doğu'yla genel olarak ilişkilendirilen ve sahiplenilen “öz”ün içeriğinde mağdur ve mazlum bir özne vurgusu bulunur.

Batı'nın “öz olmayan” olarak işaret edilmesi, onunla modernleşmecilik üzerinden ilişkilenen kesimi “Batıcı oligarşi” olarak işaret etmeyi iktidar açısından mümkün kılmış ve siyasal retorikteki bu ikilik, iç politikada bir popülizm olarak işlemiştir. İktidarın yerleşikleşmesiyle Batı'ya yüzü dönük liberal entelektüellere sırt çevirerek popülizmi seçen iktidara, İslamcı/İslami entelektüelin iktidarla mesafesini ayarlayamayarak oldukça yaklaşması (Taşkın, 2013b) iktidarın popülist söylemlerini tekrarlaması ve yeniden üretmesi sonucunu doğurmuştur⁸.

Retorikteki ve anlam tahayyülündeki bu sürekliliğe ve farklılaşan vurgularına değindikten sonra radikallikten hegemonyaya geçme sürecinde İslamcılığın dönüşümünü, ikinci alt başlıkta yaşam tarzı bileşenleri üzerinden, üçüncü alt başlıkta ise İslamcı-Müslüman kavramı arasındaki farklılığa işaret eden kültürel üretimler üzerine yapılan çalışmalara yaslanarak değerlendiriyorum. Bir başka deyişle bu, iktidara yükselme sürecinin hareketin içindeki özneler ne yaptığını önemsemek demektir. Başörtüsü ve moda tartışmalarından, İslami tatil ve İslami yayınlara dair yapılmış çalışmalara başvurarak İslamcılığın yaşadığı dönüşümü; ticarileşme ve metalaşma, bireyselleşerek kolektiviteden kopma gibi eksenlerle ele alıyorum. Yaşam tarzının bu bileşenleri kadar, kültürel üretimde de görülen yekpare bir hareketten koparak bireyselleşen ve “modernleşen” Müslüman özneler İslamcı edebiyat ve İslamcı sinema alanındaki çalışmalar aracılığıyla değinerek (Çayır 2015; Köse 2014) İslamcı ve Müslüman öznelerin “dünyevileşmenin hükmü”nü deneyimlediğini iddia ediyorum. Bu aynı zamanda entelektüel krizden İslamcılarının muaf olmadığını, hatta günümüzde neoliberal tüketimin herhangi bir dini lider ya da entelektüelden çok daha şekillendirici olduğu iddiasını (Taşkın 2013b, s. 146) devam ettirmektir. Bu da neoliberal kültürle ilişkisi bağlamında popüler kültüre dönerek popüler kültürü seküler ve dinsel, profan ve kutsal,

⁸ Bir kavram olarak “yandaş medya”nın anlam dünyamızda yer etmesinin de bununla ilişkili olduğu iddia edilebilir.

modern ve antimodern, kamusal ve özel arasındaki görünümüleriyle daha ayrıntılı bir alan olarak formüle etmeyi gerektiriyor.

Bu şekilde kuramsal çerçevedeki üçüncü bölüm, bireye ilişkin medyada yer alan popüler yaşam kılavuzluklarının ve bilgeliklerin tarihçesini, neoliberal kültürün hükmü (ticarileşme ve metalaşma) fikrinden yola çıkarak; on yıllık dönemleştirmeler aracılığıyla okumayı deniyor. Neoliberalleşmenin yerleşerek medyada da özel televizyon kanallarıyla görünür etkisini hissettirdiği 1990'lı yıllardan başlayarak; bu dönemin cinci hocaları, cinsel yaşam uzmanları, medyumlarından ilahiyat profesörlerine kadar gündelik yaşama dair bilgeliğin popüler alanı resmedilmeye çalışılmakta; 2000'li yılların iş ve başarı odaklı seküler kişisel gelişimine eşlik eden popüler tasavvuf, 2000'ler sonu ve 2010'lardaki televizyon hatiplerine eşlik eden melek koçları tartışılmaktadır.

İlk alt başlıkta, popüler kültür kavramsallaştırmasında Hall (1982) ve Williams (1979) takip edilerek çok-satanlar ve popüler kültür arasındaki bağlantı keşfediliyor ve ideoloji ve popüler olan arasında mutlak bir uyuma gören diğer kültür kavramlaşmalarının eksikliklerine dikkat çekiliyor. Popüler kültürü anlamların bir mücadele alanı olarak görmenin kuramsal zemini hazırlandıktan sonra ikinci alt başlıkta, Türkiye'de 1980'lerdeki neoliberalleşmenin yarattığı yeni yaşam tarzının önemli bilgilerinin, kapitalizmin yüzü olarak seküler/modernleşmeci görünümlü iş adamları ve onlarla aynı anlam çerçevelerini ve ilkeleri yeniden üreten köşe yazarları olarak belirişi aktarılıyor. Bu iş adamlarının, köşe yazarlarının da katkısıyla nasıl entelektüel payesi kazandığının (Bali, 2007) ve belli iş adamlarının yaşam öykülerinin nasıl sonraki yıllardaki iş ve başarı odaklı kişisel gelişim literatürünü tetiklediğinin altı çiziliyor. Bu dönemde özel televizyonlar aracılığıyla ortaya çıkan başka bir gelişme, realite showların

personayı ve günlük yaşamı bir rekabet nesnesine çevirmeye katkı sağlayarak, rekabet eksenli yeni yaşamın bilgisini sunmasıdır.

1990'lardaki diğer bilgelik figürler ise, popüler alandaki modern-antimodern gerilimini resmetmek için elverişlidir. Cinci hoca gibi "yeraltı" bilgeliklerin antimodern olarak konumlandırılmasına karşılık, yaklaşık aynı yıllarda seküler bir ilahiyatçı olarak Yaşar Nuri Öztürk'ün gördüğü itibar bu gerilimi görünür kılar. Öztürk özelinde dinin modern ve seküler yüzü kabul görmekte (Özcan 2013), cinci hoca ise dinin antimodern kalıntıları olarak işaretlenmektedir. Bu dönemde popüler kültürdeki diğer bilgelik biçimleri ise bu görünümü daha ilginç hale getirir: Medyumlar, uzaylılar gibi New Age fenomenleri gündeme gelmiş ve hatta cin çıkarma ayinleri; tuhaf biçimde cinci hocaların skandal haberlerinden hemen sonra aynı ekranlarda yer alabilmiştir (Kozanoğlu, 1997). New Age'in (astroloji, medyum, fal) doğrudan din temelli biçimde kendilerini var etmeyerek gölgebilim alanında olmaları, dinin 1990'larda tartışılacağı modern-antimodern tartışmasından bu bilgelikleri kurtarmıştır.

2000'lere gelindiğinde New Age'in belli biçimlerinin sürdüğü ve gölgebilimin farklı görünülerinin ortaya çıktığı belirtilebilir. *Kuran-ı Kerim'in Şifreleri* ya da 19 Mayıs'ın şifreleri gibi (Çakır, 2014) "yaşamın sırrı" etrafında kümelenen arayışlar, hem seküler/laik hem de dinsel bilgeliğin gölgebilime düştüğü örnekler olarak kendini belli eder. Bir başka deyişle bu örneklerde dinde hakikati aramak doğrudan dinsellemenin kendisini getirmemiş, seküler alandan sırlara yanıt verme çabası da doğrudan sadece bilimselliğin peşinde koşma sonucunu doğurmamıştır. Bu da, bu iki örneği seküler ve dinsel geriliminden çok, bilim ve gölgebilim ekseninde okumayı gerektirir. 2000'lerde "sır" teması başka bir araçla, popüler edebi ve cinayet romanlarının esas teması olarak tasavvufun popülerleşmesiyle tekrar gündeme gelmiş (Tüfekçioğlu, 2011), bu örneklerin yanı

sıra terapi odağında da tasavvuf araçsallaştırılmış, belediye törenlerinde dönülen semalarla seyirlik hale gelerek kutsallığından kopmuştur.

2010'lar ise, kişisel gelişim ve New Age'in özgün bir araya gelişlerinin ortaya çıktığı bir dönem olmuş; dua uzmanları, melek koçları gibi bilgelikler türemiştir. Televizyonda dinsel bilgeliklerin (hatiplerin) kendi programları rutin hale gelmişken, kişisel gelişim alanında İslami kavramlarla görünür olan yazarlar popülerleşmiştir. Bu çalışma da, tam da bu yeni ve güncel formu, New Age anlam çerçevesiyle karşılaştırmalı biçimde kişisel gelişimin retorik alanı içinde anlamaya çalışıyor ve kişisel gelişimin temel eğilimlerini resmetmeye çalışıyor.

Yöntem bölümünde, hem retorik çalışmalarının ve retorik kavramının tarihsel izi sürülmekte; hem de yorumsamacı bir perspektifle retoriği kültürel çalışmalar kavramları ekseninde yeniden düşünmenin nedeni ve önemi gerekçelendirilmektedir. Kuramsal katkılar, bu doğrultuda yöntem bölümünde ayrıntılandırılmaktadır. Örneğin hegemonyanın metin ve bağlam arasındaki ilişkiyi anlamak için nasıl işlevsel olduğu, *ethos*, *logos* ve *pathos* kavramlarının kültürel çalışmalar ilhamıyla yeniden düşünülebileceğine değinilmektedir. Çalışmanın sınırlılıkları ve zorlukları da burada açıklanmakta, bu zorlukların ne şekilde aşılmaya çalışıldığı ve analiz bölümünü şekillendirmeye ne şekilde etki ettiği aktarılmaktadır.

Analiz, üç ana başlıktan oluşuyor. İlk bölüm, metinlerin paradoksal ontolojik statüsünden başlayarak *ethos*'u keşfetmeye doğru yol alıyor. İkinci bölüm modern kültüre getirdikleri eleştiri ve hakikat iddiaları bağlamında metinlerdeki *logosu* keşfetmeye; üçüncü bölüm ise metinlerde okura verilen ev ödevlerini ve uyandırılmaya çalışılan duyguları (*pathos*) tespit ederek, bunları hegemonyada hâkim olan duygulanımlar ekseninde düşünmeye çalışıyor. Bu başlıklar arasında

geçişkenliklerin dolayısıyla birbirine referans vermenin şart olduğu yerler bulunmaktadır.

Analizin ilk bölümü, metinlerin retorik formu ve ontolojik statüsü üzerine bir tartışma ile başlamaktadır. İlk alt başlıkta; metinlerin yazılı kültür ürünü olmalarına rağmen sözlü kültür özelliklerini daha yoğun biçimde göstermeleri temel ontolojik paradoks olarak belirlenmektedir. Bu alt başlık, metinlerle ilk karşılaşma anında biçime ve tarza dair yaptığım saptamalar, sorduğum sorular ve yanıt bulma denemeleri olarak görülebilir. Metinlerde “konuşur gibi yazma”nın hâkim olması, yoğun olarak kısa öykü ve alıntılara, tekrarlara başvurulması gibi sözlü kültüre yakın özellikler aktarıldıktan sonra, bir paradoks olarak beliren bu özelliklerin nedenleri üzerine düşünülmektedir. Bu nedenler üç iddia ile ayrıntılanmaktadır; ilki gündelik kılavuzluğun sözlü-bilgelik biçimlerini şart kılacak biçimde gündelik yaşamı kapsamaya çalışması, ikincisi (özellikle maneviyat kitapları açısından önemli görülebilecek bir neden olarak) İslam’ın bir sözlü gelenek olarak sürekliliği, üçüncüsü ise günümüz kültüründeki sözlü psiko-dinamiğin kuşatıcılığı ve bunun anti-entelektüel uğrakla bağlantısıdır. Bu erken iddiaların kendini doğrulaması ya da yanlışlaması, analizin ilerleyen bölümlerindeki keşiflerle mümkün olacaktır.

Bu başlıkla bağlantılı olarak *ethos*’a girişi sağlayan ikinci alt başlıkta, bu anlatı tarzının ve paradoksun metinlerin iktidar ve otorite açısından işlevlerini ele alıyorum. Metinlerin *yönetimsellik* ekseninde anlaşılabileceği iktidar meselesine değindikten sonra, okur üzerindeki otoritelerini (kendi bilirkişiliklerini ve yetkinliklerini) ne şekilde sürekli kıldıklarını anlamaya çalışıyorum. Hem basılı bir formda olmaları, hem de meşru bilgelik biçimleri olarak New Age ya da İslam’a referans vermeleri sayesinde ezoterik ve okült dilin önemli bir yönü olan *meşru otorite* sorununu aşabildiklerini iddia ediyorum. Yazarların otoritesinin sürekliliği aynı zamanda, vadettikleri çare ve anlamın (ya da mucize ve sırrın)

okura açılması ve daha sonra üzerinin kapatılmasıyla gerçekleşen gelgitli hareketle olanaklı kılınmaktadır. Kutsal ve mucizenin dile gelemez olduğuna ilişkin iddiaları aracılığıyla; kutsal ve mucize, okura bir imkân olarak açık edildikten sonra tekrar kapanmaktadır.

Kendi tanıklıklarını ve öz yaşam hikâyelerini kullanma biçimlerini okurla mesafeyi ayarlayan bir otorite hamlesi olarak değerlendirmenin ötesinde, üçüncü alt başlıkta bu tanıklıkların nasıl *nedensellik kanıtı* olarak görev gördüğüne odaklanarak, yazarların kendi dinsel ve bilimsellik iddiaları açısından bu kullanımların ne anlama gelebileceğini değerlendiriyorum. Bu şekilde kendilerini bilimsel olarak sunanların New Age bilimi içinden konuşarak *gölgebilime* düştüğünü, yine de çoğunlukla *makul* bir Müslüman olarak kendilerini kurmaya dikkat ettiklerini açıklarken, kendilerini ağırlıklı olarak dini kılavuzluğun temsilcisi olarak görenlerin de nasıl *şuurlu* bir Müslümanlık odağında kendilerini var etmeye çalıştıklarına, yazarların kendi arasındaki farklılıkları da gözeterik değiniyorum.

Logosun ele alındığı bölüm ise, modern kültüre eleştirinin ne şekilde gerçekleştiğini ve hangi hakikat tasarımlarının kurgulandığını keşfetmeyi hedefliyor. Öncelikle varsayılan okurun kim olduğunu, bir başka deyişle kimi hedef olarak konuştuklarını, sonraki alt başlıkta ise kullanılan metaforların hakikat tasarımlarıyla ilişkisini anlamaya çalışıyorum. *Uyanış* ve *imtihanın* temel metaforlar olarak ele alındığı bu alt başlıkta, spiritüellik ve maneviyat kitapları arasındaki anlam çerçevesindeki farklılıklar açığa çıkmaya başlıyor. Bu, yazarların kaybedilen “sahicilik” odağında kurdukları anlatılardaki farklılıkların tespitiyle sürdürülüyor. Bir anlam çerçevesinin bireye ve benliğe, diğerinin ağırlıklı olarak topluma odakla anlatı kurması olarak kendini açık eden bu farklılık, benliğe reçete edilen ödevlerin ele alındığı *pathos*'un da zeminini oluşturmaktadır.

Yine dünyevi ve uhrevi ekseninde tanımlanabilecek retorik hamleleri, tekrar eden temalar olmaları nedeniyle *adalet(sizlik)* ve *rızk* örnekleri üzerinden bir diğer alt başlıkta ele alıyorum. Hem adalete ve rızka hem de düşünmenin kendisine dair kavrayışlar ve retorik hamleler, düşünmenin duygu karşısında mutlaka daha değersiz tahayyül edildiği bir tarza işaret ediyor ve *pathos*'a geçişin anahtarını oluşturuyor.

Pathos'un keşfedildiği bölüm, öncelikle Sara Ahmed'den ilhamla (2016) hissetmenin nasıl doğrudan mutlulukla ilişkilendirildiği üzerinde durarak, yazarların duyguyu yeğ tutma biçimlerini zihin-kalp arasındaki ayrımında keşfediyor. Sonraki alt başlıkta, Foucault'nun *benliğin teknolojileri ve yönetimsellik* kavramlarıyla açıklanıyor ve yazarların okurlara verdiği ev ödevlerinin, bireyin kendi denetimini ya da direnişini inşa etme açısından nerede durduğu tartışılıyor. Bu nedenle verilen öğütlerdeki ritüeller kadar bu ritüellerdeki duygulara da odaklanılıyor. Metinlerde hangi duyguların uyandırılmaya çalışıldığı, yazarlar ya da iki farklı grup arasında belirgin farklılıklar olup olmadığı üzerine düşünülüyor. Korkunun güvene ya da bir mit olarak "sevgi"ye dönüştürülme biçimleri bu son alt bölümde keşfediliyor. Özgün bir örnek olarak kişisel aşk ve ilahi aşkın ikame edilme biçimini açık eden Öztekin, son alt başlıkta, bir vaka çalışmasının ilk notları olarak yer alıyor.

1. BÖLÜM. KİŞİSEL GELİŞİM VE NEW AGE'DE YÖNELİMLER VE TEMALAR: ÇARE VE ANLAM ARAYIŞLARININ TARİHÇESİ

Bu çalışmadaki kuramsal çerçevenin ilk bölümü, yeni kapitalizmin kültürü ve neoliberalizmin kültürel boyutunu hegemonyanın önemli bileşenleri olarak ele alıyor. Bunun nedeni, neoliberalizmin benliğin kendini bilme biçimlerinde, bir anlam ve değerler bütünü olarak etkili olmasıdır. Bireyin kendini bilme biçimleri olarak görülebilecek çare ve anlam arayışlarını neoliberalleşme sürecindeki tarihsel biçimde ele alabilmeyi hedefleyerek, kişisel gelişim (*self help*)⁹ ve New Age fenomenlerinin ortaya çıkışları, birbirlerine yakınlaşmaları ve uzaklaşmaları üzerinden bir değerlendirme yapılıyor. Bu kavramsal çerçeveden hareket eden birçok çalışmanın yaptığı gibi çare ve anlam arayışına keskin sınırlarla bir arka plan çizmenin ötesine geçmeyi deneyerek, bu akımların/görüngülerin ortaya çıkardığı *terapötik ethosu* psikolojinin popülerleşme biçimleri kadar aynı zamanda dinin geri dönüşü ya da dinin kavramsal olarak işaret ettiği anlam arayışıyla beraber düşünmeye de zemin hazırlamaya çalışıyor. Bu doğrultuda, kişisel gelişimin ve New Age'in tarihini, din ve psikoloji arasında bir çekişmenin gösterenleri olarak görmek mümkündür. Bu ikilik, örtük olarak dinsel ve seküler arasındaki gerilimi işaret ederek kutsalın konumlanma biçimini önemli kılar. İlerleyen alt başlıklarda değinileceği gibi, dinî anlatılara dönüşü de içinde barındıran New Age'i dinin psikolojikleşmesi ya da gündeliğin kutsallaşması olarak gören anlayışlar da bu gerilimi belli eder. Çare ve anlam arayışını iki ayrı alan (din ve psikoloji) üzerinden düşünme çabasının temel nedeni, bunun yapılmaması durumunda kısıtlı bir çerçeveye sınırlı kalmanın determinizm riski

⁹ Türkçe'ye kişisel gelişim olarak yerleşmiş olsa bile, "kendine yardım etmek" anlamının bağlam açısından önemli olduğunu vurgulamak gerekir.

doğurması ve bu durumun dinamik ve karmaşık olanı yakalamaya imkân vermeyecek olmasıdır. Bir diğer nedeni ise bu çalışmaya konu edilen kitapların tam da bu karmaşayı (ya da ikiliği) göz önünde bulundurarak analizi çağırmasıdır.¹⁰

Bu başlıkta izleyeceğim yol, ilk olarak modern dönemde, bireyin çare ve anlam arayışlarının nedenlerine ve yönelimlerine dair makro analizlere ve tipolojilere değinmek ve buradan, daha geç bir görüngü olan yeni kapitalizm kültüründe bireyselleşme, psikolojikleşme ve bireyin kutsallaşması-dinin psikolojikleşmesi iddialarının dayanak olduğu tipolojilere, formlara ve anlatılara doğru yol almak. Bu doğrultuda ortaya çıkan kişisel gelişim ve New Age'in karakterini, ortak temalarını, farklılaşan yönelimlerini ve güncel biçimlerini göz önünde bulundurmaya hedefliyorum. Bu şekilde bu iki olgunun birbirlerinin alanını nasıl belirlediği, birbirini kapsadığı ya da dışladığına yönelik bir saptama da mümkün olacaktır. Bu nedenle bu akımların neoliberal kültürle olan karakteristik bağını değerlendiren analizler (Lyon, Carette ve King, Roof, Redden, Rimke) ve modernitenin farklı dönemlerinde hâkim tipolojilere ve kültüre dair kavramsallaştırmalar (Rieff, Lasch, Illouz) önem kazanıyor. Bahsedilen bu çalışmalara ek olarak; ideolojik, retorik, gündelik ve toplumsal cinsiyet boyutlarını ele almış olan çalışmalar ise, bu kavramların genel geçer biçimde ya da homojen biçimde tanımlanmasından öte hegemonya-bağlı (onunla uyumlu ya da ona direniş içinde) gelişen deneyimlerle şekillendiğini ortaya koyması nedeniyle anlam arayışlarının güncel formlarının tespit edilmesine önemli katkıda bulunuyor¹¹.

¹⁰ Modernite eleştirisi olma iddiaları nedeniyle moderniteye hüküm süren ikili bilme biçimlerini de aşma hedefleri bulunması, bu ikilikleri nasıl aştıkları ya da onlara nasıl işlerlik sağladıkları meselesini önemli kılar. Özellikle analiz bölümünde bunun yanıtları yer almaktadır.

¹¹ Dünyanın farklı yerlerinde bu fenomenlere ve farklılaşan formlarına dair yapılmış araştırmalar (Brink, Lichterman, Dolby, Lee, Askehave, Hazleden, vd.) daha çok analiz kısmındaki yorumlamalarla beraber düşünülmüştür.

Bu nedenle bu bölümde aktarılabacak olan gelişmeler, şu tarihsel izleği takip etmektedir: Sanayileşmenin yaşandığı ilk büyüme ve üretkenlik zamanlarında aetik Kalvinist ahlakın ve sıkı çalışarak başarıya ulaşma anlatılarının hâkimiyetinin, sonrasındaki kriz dönemlerinde (Büyük Buhran) gözden düşmesiyle (McGee, 2005) anlam arayışının ve kendine yardımın eksenlerinin değişmesi saptanacaktır. Bu şekilde Kalvinist ahlak¹² ve Protestan etiğine sahip *kendini yaratan insanın (self made man*'in) yerinden edilmesiyle *karakterden* kişilik'e (*personality*) ve samimiyete bir geçişi işaret etmeye, sonrasında da *sahicilik* kavramını önemli gören terapi kültürüne, bu psikolojikleşme süreçleri ve terapi kültüründen bağımsız olmayan New Age'e ve daha karmaşık ve melez anlatılar sergileyen terapötüğün güncel formlarına doğru ilerlenecektir.

Bu şekilde *karakterden kişiliğe* geçiş, kişisel gelişim literatüründe içeri yönelimli biçimde yaşanan din ve erdem (dışarıdan bir otoriteyi tanıyan kavram) vurgusunun düşmesiyle, sosyal dünyada diğerlerine yönelik davranışlar bütünüünün yükselişine işaret eder (Decker, 1997). Bu da özellikle belli çok-satan kitaplardaki davranışçı reçetelerde kendini gösterir.¹³ 1950'lerde psikolojik benlik tanımlarının hegemonik hale gelmesi mutluluğun benliğin psikolojik tanımlarıyla aranmasının daha yoğun biçimde yaşandığı bir dönemi tanımlar. Bireyin nihai değer olacak kadar kendiyile meşgul olmasına ve bunun tüketimcilikle beraber yaşanmasına dair bu dönemde ortaya atılan *narsisizm kültürü* ya da *terapötüğün zaferi* gibi kavramsallaştırmalara dayanarak dine karşı psikolojinin zaferi iddia edilmiştir (Rieff, Lasch) Açıkça psikolojik olanın zaferini iddia etmeyen çalışmalar bile,

¹² Kalvinizmin Püriten ahlakına göre içsel olan bireysellik, bozulmaya uğramış olarak görülür: 'İçeride' araştırmaya layık ya da değerli bir şey yoktur, sadece saf olmama hâli ve günaha eğilim vardır (Cabanas ve Gonzales, 2012, s. 175). Max Weber'in de belirttiği gibi Kalvinist Protestanların Amerika'daki etkisi, Avrupa'daki ülkelerde olduğundan daha yüksek olmuştur ve sekülerleşmiş bir dönemde bile Kuzey Amerika'da etkisi sürmektedir (akt: Douglas, 1979, s. 68). Protestanlığın ilk dönemlerinde asezizm Tanrı iradesine hizmet olarak görülürken on dokuzuncu yüzyılda kişisel kazançla birleşmeye başlar (Douglas, 1979, s. 69).

¹³ Bu eğilim özellikle Dale Carnegie odağında düşünülecektir.

Micki McGee'nin de belirttiği gibi özellikle yirminci yüzyılın ortalarından itibaren sekülerleşme tezlerinin baskınlığının etkisi altında kalmıştır. Bu şekilde, din ve kişisel gelişim arasındaki ilişki, kişisel gelişim fenomeninin ortaya çıktığı dönemden günümüze kadar gerçekleştirilen pek çok monografya ve alanın en önemli hale gelmiş makalelerinde bile paranteze alınmıştır ve bu ilişkinin özellikle odak alındığı çalışmalar açısından literatürde önemli eksiklik vardır (McGee, 2012, s. 687).

Öte yandan, 1960'lardaki toplumsal hareketlerle bağı ve niteliği tartışılan, kökenindeki New Thought'un ve farklı dinlerin de bilgelik arayışlarına dâhil olduğu New Age, din ve psikoloji ayrışmasını farklı bir şekilde yeniden gündeme getirir. New Age'in pratik edilme şekilleri aynı zamanda bu başlıkta bireysellik –ki spiritüellik kavramı bu ekseninde anlaşılabilir- ve cemaatleşme üzerinden kısaca değerlendirilecek ve New Age'in ideolojik, dinî ve terapötik anlamlarının genel hattı çizilerek önemli akımlar ele alınacaktır. Buradan hareketle, din ve psikoloji ikiliğinde ortaya çıkan daha sonraki akımların birleştiği, benzeştiği ya da farklılaştığı, temas ettiği noktaların belirlenmesi amaçlanmıştır.

Bu yönelimlerin tarih içinde birbirleriyle olan bağlarına, hangi akımların ne zaman gözden düşerek yeniden canlandığına ve baskın temalarına değinmeyi amaçlayan aşağıdaki başlıklandırmanın, daha çok baskın tipolojiler üzerinden ilerlediğini ve kesin çizgilerin olmadığını belirtmek gerekir. Bir başka deyişle, her dönem, bir önceki dönemden kalıntı olarak devam eden formları tamamen silmemektedir ve hegemonik formlardan önce onların habercisi olarak ortaya çıkmakta olan formların varlığı söz konusudur. Williams'ın kavramsallaştırmasındaki *kalıntı hâlindeki, ortaya çıkmakta olan ve baskın*

formlara dair perspektifini benimseyerek (1979, s. 121-127) bu formlar göz önünde bulundurulmaya çalışılacaktır.

1.1. Bireyin Yükselişi: Kendini Yaratan İnsan (*self made man*¹⁴) ve Karakterden Kişiliğe

Aydınlanma Çağı olarak anılan gelişmelerde dinlerin yaşadığı dönüşüm, kişisel gelişim olgusunu doğrudan ilgilendirir. Tanrısal çağrı adına bir mesleği yapmak¹⁵, Protestan ahlakının temel belirleyeni olarak sıkı çalışma ve sermaye tasarrufu yoluyla dünyevi zevklerden geri çekilmenin olduğu bir çilecilik, kendilerini seçilmiş gören Protestanlar sayesinde görünür hale gelir (Callinicos, 2011). Bu etik, on dokuzuncu yüzyılda da devam eder ve Amerikan kültürünün önemli bir bileşeni, ulusal kimliğin bir tanımlayanı hâline gelir (Kaminer, 1993, s. 119). On dokuzuncu yüzyılın sonlarında ise Tanrı'ya hizmet ve erdem vurgusu, yavaş yavaş kişisel kazanç vurgusuyla da aktarılmaya başlanır (Douglas, 1979, s. 69; Lasch, 2006, s. 96)¹⁶.

Kişisel gelişimin ilk ürünlerini verdiği düşünülen Samuel Smiles da karakter ve çok çalışma arasında bir ilişki kurar ve “cennet kendine yardım edenlere yardım eder” düşüncesine yaslanır. Burada, gruplar için dışarıdan yapılan toplumsal yardımların eninde sonunda ulusal gücü zayıflatıcı bir etki yaratacağını, ulusal düzeyde de gücü yaratanın ancak içeriden kendine yapılan yardımlar olduğunu belirtir (1859/1908, s. 1). Smiles aynı zamanda bir insanın sahip olduğu

¹⁴ “Man” olarak erkeği işaret edecek şekilde kullanılmasının nedeni, dönemin hegemonik toplumsal cinsiyet anlayışıyla alakalıdır. Kadınların iş yaşamında yükselme imkânının göz önünde bulundurulmayan bir ortam olduğunu ve bu kavramsallaştırmalar sırasında kadın hareketinin, eşit eğitim ve çalışma hakları için mücadele verdiğini hatırlamak gerekir. Sonraki kaynaklarda “self made man/woman” gibi eşitleyici kullanımlara denk gelinse bile, kavramın yerleşme şeklinin erkek vurgulu olması, sosyal yaşamda yükselmenin örnek insanları olarak erkeklerin işaret edildiği gerçeğini açık etmesi bakımından önemlidir.

¹⁵ Nitekim Weber’in *Protestan Ahlak ve Kapitalizmin Ruhu* metninde belirttiği gibi, Almanca’da meslek kelimesinin anlamı “ilahi çağrı”ya da gönderme yapar (*Beruf*).

¹⁶ Lasch’in bunu bir bozulma olarak gördüğü söylenebilir.

en büyük şey olarak karakteri görürken, karakterin gücünün temellerini de açıklar: Amacın gücü, konsantrasyon ve cesur çalışma (s. 262). Dehayı sabırla eşitlerken, büyük keşiflerin hiç de tesadüfi gelişmediğini, sebat (*perseverance*) sayesinde gerçekleştiğini aktararak Watt, Newton, Franklin gibi isimlerin ortak karakterine değinir. Bu formülasyonda, karakter, alışkanlıklarla oluşur ve ona göre, görüldüğü gibi olmak ve gerçek bir kibarlık, karakter için önemlidir. Burada önemli bir nokta, ulus ve din vurgusunun eser boyunca hâkim olmasıdır. Tam da bu nedenle, kişisel gelişim pratiğinin kökeninde dinin de olduğu düşünülebilir ve özellikle on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başını, kişisel gelişimin psiko-dinsel dönemi olarak anmak mümkün olur (Woodstock, 2007, s. 174). Ortaya çıktığı dönemde bireyselleşme ve sekülerleşmenin henüz tamamlanmadığı düşünülürse, benlik üzerine düşünmenin kaynaklarının dinî bir ahlaktan türemesi şaşırtıcı değildir. Smiles'in ortaya attığı ethos, istem (*volition*) ve ahlaki omurganın bir aradaki etkisi sayesinde kazanılacak bir erdemın pratiğine dayanır ve bu şekilde yükselmeyi erişilebilir kılar. Bu tür bir kendine yardım ethosunda yaşam, birikmiş başarılar olarak formüle edilir ve yatay bir zamansallığı takip eder. O sıralarda ortaya çıkan psikanalizin zaman anlayışının ise çizgisel olmadığını belirtmek gerekir. Freud için kişinin yaşamında, çocukluğundaki önemli olaylar ve sonrasında psişenin gelişmesi döngüsel bir şekilde algılanır. Kaldı ki, Freud'a göre başarıdan ziyade sağlık önemlidir. Ancak bu, kişinin kendi iradesine bağlı olarak edinebileceği bir sağlık değildir; aksine şifa, hastanın bilinci ve iradesinin arkasında (bilinçaltında) gerçekleşir (Illouz, 2008, s. 154). Bu şekilde ortaya çıkış itibarıyla psikoloji ve kişisel gelişim farklı kutuplarda görülebilir. Daha sonraki dönemlerde psikolojinin popülerleşme sürecinde kişisel gelişime nasıl temas ettiğini "bireyin psikolojikleşmesi" alt başlığında aktaracağım.

Smiles'in da eserini verdiği bu dönemin niteliği, “çalışarak kendini yaratmak” ve “fakirlikten zenginliğe çalışmak sayesinde ulaşmak” yönündeki anlatıların hüküm sürmesinde görülebilir¹⁷. Bu dönemde kişisel gelişimi kendini yaratmaya bağlayan böyle bir anlayış içinde sıklıkla örnek alınan başka bir anlatı da, Benjamin Franklin'in otobiyografisi olur. 1770'lerde anı defteri şeklinde kaleme aldığı yazılar, Franklin'in ölümünden sonra basılır ve İngilizce ilk baskısı 1916'da yapıldığında önsözü yazan Pine, Franklin'i “kendini yaratan adamların en büyüklerinden biri” olarak anar; mütevazı bir hayattan gelerek sebat göstermesi sayesinde itibar kazanmıştır. Çalışma etiğine uygun olarak, Franklin bu yazılarında günü nasıl planladığını ayrıntılı biçimde anlatır. Bir bakıma “erdem sanatını pratik etmek” için “mükemmel bir karakter” yaratmayı hedeflemiştir (Decker, 1997, xxviii; xxiii). Başarının alanı, aşkın bir kutsal ve gelenek olarak dinden kaynak alsa da, başarının gerçekleşeceği yer bu dünyadır. Bu da Tanrı'ya hizmet vurgusu taşıyan bir çalışma ahlakının aynı zamanda kişisel kazanç vurgusunu da kapsamaya başladığını işaret eder; Franklin örneğindeki kişisel kazanç, zaman olarak salt bu dünyaya ait olan bir girişim başarısı ve özellikle itibardır.

Bu kısa değerlendirmede de görülebildiği gibi, çalışma ahlakı, sebat ve kendini kontrol, temel kavramlar olarak özellikle on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında baskın niteliktedir ve kişisel gelişimin anlamını doldurur. “Kişinin kendisine yardım” anlamını taşıyan *self help* (kişisel gelişim) kavramı, bu dönemde üretim ve/ya da dinî çağrıya (ve hatta ulusal karaktere) referansla kurulurken, yirminci yüzyıl başlarında bu referanslarda belli ölçüde değişim yaşanır. En önemli gelişme, savaş dönemine rağmen Kuzey Amerika'da hizmet işlerinin yükselmesi

¹⁷ Bu son anlatıya örnek, Horatio Alger'ın romanlarının popülerliğidir. Alger 1850-1860'lı yıllarda yoksulluktan gelerek çok çalışma yoluyla zenginleşen karakterleri anlattığı romanlar sayesinde ünlenmiştir ve kültürel ortamın önemli bir belirleyeni hâline gelmiştir. Çok-satan kitabı *Ragged Dick*, bu türün en iyi temsilcisi olarak görülür (1997, s. xx-xxi).

ve önemli hale gelmeye başlamasıdır. Bu nedenle iş yaşamındaki benliği ve sosyalliği yönetmek, yanıtları aranan bir sorunsal olarak ortaya çıkar.

Ancak 1929'da yaşanan büyük buhranın, sınıfsal olarak yukarı doğru hareketliliğinin neredeyse imkânsız olduğu fikrini gündeme getirmesi, 1930'lardan sonra ikinci bir eğilimi de gündeme getirir. Dışa (ve benliğe) dönük olumlu davranışları öğütleyerek birinci eğilimi temsil eden kitaplar kadar (bkz Carnegie) ikinci bir eğilim, pozitif düşünce odaklı anlatılardır (bkz. Bristol, Peale) (Woodstock, 2007, s. 178). Bu iki eğilim, daha sonrasında değerlendirilecek New Age fenomenlerine, psikolojinin ve kişisel gelişimin güncel popüler formlarına da ışık tutacaktır; çünkü bugün de geçmişteki popüler anlatı ve trendlerin canlanması ya da hâkimiyetini koruması söz konusudur. İlk eğilimi Dale Carnegie'nin kitapları odağında -*Dost Kazanma ve İnsanları Etkilemenin Yolları* (1936) ve sonrasında yine çok satanlara giren *How to Stop Worrying and Start Living*¹⁸(1944) - ikinci eğilimi ise Norman Vincent Peale'nin *Power of Positive Thinking (Olumlu Düşüncenin Gücü)* (1956) kitabına daha yakından bakarak anlamak mümkündür. Bu iki yazarın çok-satanlar listelerinde bulunmaları; çağın ruhuna, alışkanlıklarına ve değerlerine ilişkin bir fikir verecektir.

1.1.1. Kişisel Gelişimde Eğilimler: Dost Edinmek ve Samimi Bir Kişilik

Birinci Dünya Savaşı'na rağmen Kuzey Amerika için 1920'li yılların ekonomik refah dönemi olarak yaşanması ve özellikle satış, promosyon gibi alanların gelişmesi, ortaya çıkan bu iş alanlarının çoğunlukla çalışanların kişiliğini de önemli kılmaya başlamasına neden olur. Aynı zamanda rekabetçi kapitalizmden tekelci kapitalizme geçiş, artık girişimcilik olasılıklarını yerinden etmeye başlar ve bir

¹⁸ Carnegie, D. (2013). *Endişeyi Bırak Yaşamaya Bak*. Çev. Meltem Erkmen 8. Baskı. İstanbul: Epsilon.

önceki neslin girişimcilerinin, çiftçilerinin çocukları orta sınıf profesyoneller olarak yaşam sürdürür (Douglas, 1979, s. 30-33; 70). Profesyonelleşmeyle orta sınıf işlerin ortaya çıkması ve bu işlerin kişisel boyutlarının ön planda olması, kişisel gelişimin “kariyerde başarı” odağını iyice belirginleştirerek başarıyı davranışa bağlar. Kişinin kendi özellikleri ve becerilerinin ön plana çıkması, dinin gereksindiği bir “dışarıdan otorite”den çok (Heelas, 1993), kişiliğe bağlı olduğu düşünülebilecek belli davranışların (ikna edebilme, etkili konuşma gibi) önem kazanması anlamına gelecektir. Bu şekilde, kişisel gelişimde önemli bir eğilim olarak başarıyı yakalamaya odaklı davranışçı reçeteler ağırlık kazanmaya başlar. Kendine yardım etmenin kriteri de bu doğrultuda, diğerlerine belli biçimlerde davranma ekseninde şekillenir.

Bu gelişmelerle 1930'lara gelindiğinde, daha önce popüler olan “yoksuldan zengine” türü hikâyelerden çok, yeni orta sınıf işlerin gereklilerine uygun olarak kişisel iyileştirme (*betterment*) anlatılarına yönelim oluşur. Kişilik ve başarıyı birbirine bağlayan bu el kitapları arasındaki en önemlilerinden biri Dale Carnegie'nin *Dost Kazanmanın ve İnsanları Etkilemenin Yolları*'dir (1936) (Decker, 1997, s. 102). Kişiliğin kurulmasının, giderek başarıyla daha ilişkili şekilde anılmaya başlamasının nedeni, yeni orta sınıfın gereksindiği becerilerin işçi sınıfınınkinden biraz daha farklı ve görece görünmez halde olmasıdır. Bir başka deyişle, profesyonelleşme, özel bilgi ve becerileri, sosyal ve ekonomik ödüllere çevirme hamlesini önemli kılar (Douglas, 1979, s. 32) - ki bu kitaplar bu hamlenin kılavuzları olarak görülebilir. Ancak iş ilişkilerinin sorunsuz olması ile başarılı olma arasındaki bağlantı, sadece hizmet işleri değil, teknik işler için de geçerlidir. Carnegie'nin belirttiği gibi, mühendislik gibi teknik işlerde bile yükselmenin nedeni o kişinin yüzde 15 daha iyi bir mühendis olması, yüzde 85 ise insan ilişkilerinin, insanlara liderlik etme yetisinin daha iyi olmasıdır (1936/1981 s. 7).

Başarıyı, değerine dönük bir ilişki formuna yerleştiren Carnegie, kitabında başarıyı sekiz madde üzerinden tanımlar: Yeni düşünceler geliştirmek, hızlı ve kolay biçimde arkadaş edinmek, insanları düşündüğün şeye ikna etmek, nüfuzunu ve prestijini artırmak; şikâyetlerle başa çıkarak tartışmadan kaçınmak ve insan ilişkilerini hoş tutmak, daha iyi ve eğlenceli bir konuşmacı olmak, eşitlerin arasında bir coşku yaratmak (Carnegie, 1936/1981). Bu listeden yola çıkıldığında; Riesman'ın Carnegie hakkında işaret ettiği “değerine yönelmenin içsel ahlaki değerlere yönelmekten daha rahat olduğu ve bu şekilde bir tür davranışçı konformite yarattığı” fikri anlam bulur. İnsanların değerleri tarafından sevilme ve onaylanma ihtiyacı duyması belki eski bir ihtiyaçtır; ancak modern insan, böyle bir ortamda değerinden gelen sinyallere özel dikkat göstererek, değerlerinden gelecek onayı yaşamlarının başat kaynağı yapar (Riesman, 1950, s. 22-23). Carnegie de insanlara iyi davranmak, ve bunu samimi bir şekilde yapmak gibi bir duygusal ödev vermesiyle bu anlayışı resmeder. Özellikle *Dost Kazanma Sanatı*'nda bu tür öğütler verirken belli bir duyguyu hissetmeyi, bunu *samimi* olarak karşı tarafa yansıtmayı vurgular. Samimi bir biçimde başka birinin hayatıyla ilgilenerken ona kendisini anlatmayı sağlamak, gülümsemek, insanların sizinle aynı fikirde olmasını sağlayacaktır. Samimi bir biçimde bunları hissetmeden övgüde bulunmak ise, bir tür dalkavukluk ya da aldatmaca olacaktır; Carnegie önerdiğinin bu olmadığını özellikle vurgular. Kast ettiği, samimiyet sayesinde herkesin kazandığı içten bir ilişkidir (Carnegie, 2017, s. 80-106). Daha sonra görülebileceği gibi, duyguların da işletmeye ve çalışma yaşamına bu şekilde dâhil edilerek ticarileşmesinin başka sonuçları olacaktır (Hochschild, 2012).

Sonrasında çok satanlar listesine giren ikinci Carnegie kitabı da *How to Stop Worrying and Start Living* (1944), günümüzün psikolojik sermaye olarak ortaya atılan kavramıyla uyumludur. Carnegie optimizmle, umutla, metanetle

(*resilience*) yönlendirilen insan ilişkilerinden bahseder (Hayek vd, 2012, 273-4). Kitabında yine negatif yerine pozitif bir tavır almayı öğütleyen Carnegie, aynı zamanda bu öğütlerin sağlık problemlerini giderebileceğini, verimliliği ve mutluluğu artıracığını belirtir. Metanet kavramı kendine güvenmeye işaret edilebilse bile, yeni koşullara uyumluluk anlamında bir esneklik vurgusunu da içinde barındırır. Özellikle kitabında bahsettiği bir nokta, sonraki neoliberal dönemde bireyin kendini yönetirliği (*governmentality*) ekseninde süreklilik göstermesi açısından önemlidir: Şartların tek başına bizi mutlu ya da mutsuz yapamayacağını, bu koşullara verdiğimiz tepkilerin duygularımızı belirlediğini söyler. Bu noktada etrafımıza olumlu davranmak (ve buna samimi biçimde kendimizi inandırmak) Carnegie'nin temel başarı sırlarını oluşturur. Kendini adım adım geliştirmek konusunda başarılı insanlar (Franklin de dâhil olmak üzere) örnek gösterilirken, umudun vurgulanması, dinin önemli bir enerji olarak işlevselleştirilmesiyle de sağlanır. Dua, kendisinin yaratabileceği en büyük enerjidir ve terapi işe yaramadığında bile duanın melankoliden kurtararak ayağa kalkmayı sağlayabildiğini anlatır (Hayek vd, 274-75; 277; 278). Carnegie henüz belli bir erdem vurgusundan kopmamıştır; ancak bunun davranış düzeyinde dışarıya belli edilmesini garantiye almaya çalışır, dışarıyla olan davranışsal ilişki büyük ölçüde yaşamsal öneme sahiptir.

1.1.2. Kişisel Gelişimde Eğilimler: “Düşünce Gücü”nün Ortaya Çıkışı

İkinci bir eğilim ise, New Thought geleneğinden kaynak alır ve 1936'da Charles Fillmore'un kitabında ve ilerleyen zamanlarda 1950'lerde N. V. Peale üzerinden örneklenir. Popüler bir figür olarak Fillmore, kitaplarında ve konuşmalarında insanların yeterince inanırsa zengin olabileceğini, yapmaları gerekenin düşüncelerini bu amaca yöneltmeleri olduğunu belirtir (akt: Cabanas ve Gonzales,

2012, s.177). Ancak Fillmore'un vurguladığı bu olumluluk, düşünce gücü olarak görüldüğünde anlamlanabilir. Bu açıdan bu eğilim, Carnegie'nin temsil ettiği gelenekten ayrışır; kast edilen Carnegie'nin belirttiği türde, gülümsemek ya da tartışmaktan kaçınmak gibi olumlu bir davranışçılık değildir (2017). Bu ikinci eğilimin yine New Thought'tan kaynak alan önemli bir yazarı, radyo vaazları nedeniyle zaten tanınır bir isim olan Norman Vincent Peale'dir. Peale'in *Promise of Positive Thinking* ve *A Guide to Confident Living* kitapları, dönemin çok satanları hâline gelir (Moore, 1994, s. 240). Claude Bristol'ın 1951 tarihli *Magic of Believing* adlı eseri de bu örneklere benzer biçimde *düşünce gücünü* işaret eder; istenilen her ne olursa olsun, ona düşünceyle ulaşılabilir. Örneğin Bristol zenginliğe ulaşmak için, yazılabilecek her yere, kağıda sıraya, dolar işaretleri yazdığını söyler. Bu şekilde düşünce bir montaj bandı hattı gibi işler, benliğe dair evrensel bir mesaj vermiş olur. Olumlu görülen hedefler ise basit biçimde tek tiptir, bireylerin istediği varsayılan arzu ve hedefler dar ve tahmin edilebilir sağlık ve mutluluk kategorilerine denk düşer (Woodstock, 2007, s. 177).¹⁹

Bu şekilde, İkinci Dünya Savaşı'nın travması, çare ve anlam arayışlarında dinî kaynaklara yönelmeyi de tetiklerken²⁰, aynı zamanda gündelik yaşam için dini işlevselleştiren ve ona bilim tonu kazandıran Peale gibi vaizlerin de popülerliğini beraberinde getirir. Bu bilim, kendine özgü bir anlayışlar bütününe işaret eden Hristiyan Bilimi (*Christian Science*) olarak anılır. “İmanla bir yerlere gelmek istiyorsan büyük dualar etmelisin, Tanrı seni dualarının büyüklüğüne göre değerlendirir” (Peale, akt Moore, 1994, s 238) diyen Peale, “başaracağına inanmak

¹⁹ Peale burada temsil gücü olan bir örnek olarak ele alınmaktadır. *Olumlu düşünce* gücünü ortaya atan tek isim değildir. New Thought'la olan bağlantısı kadar; benzer anlatıların kendisinden önce çıktığını da belirtmek gerekir. McGee (2005) Napoleon Hill'in 1937 tarihli *Think and Grow Rich* kitabını da bu anlatıyla süreklilik içinde görür.

²⁰ Cabanas ve Gonzales, çalışmalarında Peale'in kitabının o dönemde İncil'den sonra en çok satan kitap olduğunu belirtir (2012, s. 177).

ve İsa'ya güvenmek” olarak formüle ettiği sırrı, bilimsel olduğunu iddia ettiği bir teknikle birleştirir. Peale'e göre mutlu olmanın sırrı, mutlu düşünceleri listelemek ve her gün kendine hatırlatmaktır (Kaminer, 1993, s. 46-47). Hâlihazırda inanan insanlara, kendi cemaatine hitap edencesine hitap eden Peale; kitlesinin tek sorununu, kendileri ve aileleri için refah içinde bir yaşamı nasıl inşa edeceklerini bilmemeleri olarak görür. İman, dua ve kutsal metin, sadece güvensizlik ve yetersizlik hislerini yenmek için vardır. Bu güvensizliklerin çoğunun iş yaşamına dair olması, aktardığı anekdotların endişeyi yenen iş insanlarının hikâyelerinden ibaret olmasını beraberinde getirir. Bu nedenle hitap ettiği, orta sınıf bireylerdir (Moore, 1994, s. 238- 241). Peale'in metni; başarı, refah, iman ve bilimi çok özgün bir biçimde bir araya getirmesi nedeniyle önemlidir. Ona göre bizi başarıya ve onun beraberinde getirecek ruhani refaha götürecek olan bilim, inançtır. Bunu Roy Anker şu şekilde detaylandırır: Peale'e göre ilahi güce erişim, ancak Tanrı'ya dair olumlu düşünceye iman etmekten kaynaklanır. Peale'in bilimsel-spiritüel pratiği, Tanrı'nın gücünü daha fazla kendi zihnine akıtmasını sağlamak amacıyla şekillenir. Bu spiritüel teknik de “resmet, dua et, gerçekleştir”²¹ olarak formüle edilir (Anker, 1999, s. 117-118). Bu nedenle insanları kendi yaşamını belirleyen faillerden çok, Tanrı'nın içe dönük bireyselleştirmeleri olarak gördüğünü söylemek mümkün hale gelir (Kaminer, 1993, s. 55). Böylece 1.3.'te ayrıntılandırılacak olan; “Tanrı tarafından sevildiğini bilmek ve ona güvenmek”, “ilahi olandan bir parça olmak” gibi New Age temalarını da açık eder (Roof, 1999, s. 88-89). Aynı zamanda imanın bir amaca ulaşma yönünde işlevselleştirilmesi açısından imanı (*faith*) kendi amacından saptırdığı ve araçsallaştırdığı yönünde eleştirilere de konu olur (Anker, 1999, s. 118-119).

²¹ “picturize, prayerize, actualize”.

Tarihsel açıdan bakarsak, Carnegie'nin 1930'lardaki baskın formülasyonlardan biri olduğunu, Peale'in de sonrasında 1960'larda baskın hale gelecek New Age hareketinin temel kavramlarından "olumlu düşünce" odağını haber veren bir "ortaya çıkmakta olan" anlam çerçevesi olduğunu belirtmek gerekir. Ancak, sonraki dönemlere kıyasla Peale henüz dinin araçsallığı içinden de olsa din referansı ile hareket etmektedir ve farklı dinlerden kaynak alan anlatıları aynı anda işe koştan biri değildir; Hristiyan Bilimi'nin içinden konuşan bir vaizdir. Bir bakıma 1950'ler, Bristol ve Peale gibi örneklerle, 1880-1920 arası dönemde de kökeni bulunan New Thought düşüncelerinin canlanarak yeniden ortaya çıkmaya başladığı zamanı işaret eder. 1950'lerde başka bir önemli eğilim olarak psikolojinin belli bir versiyonunun popülerleşmesi de (*insan potansiyeli* ve Maslow) pozitif düşünce anlatısının antidotu olarak ortaya çıkar (Kaminer, 1993, s. 57).

1.2. Bireyin Psikolojikleşmesi (ve Kutsallaşması)

1.2.1. Kendini Gerçekleştirme ve İnsan Potansiyeli

Psikoloji ve kişisel gelişimin, ortaya çıktığı dönemlerde karşıt kutuplarda olduğu belirtilmişti. Hatta Freudcu psikolojinin karamsar dünya görüşü nedeniyle²², Amerikan kültürüne çok da uyumlu olmadığı söylenebilir. Bu durumda benlik algılarında ve anlatılarında psikolojikleşmenin yaşanması ya da bu kavramların hüküm sürmeye başlaması şaşırtıcı görünebilir. Bunu sağlayan iki temel gelişmeden ilki, psikoterapi dilinin uzmanlar alanını terk ederek popüler kültür alanına girme sürecidir –ki bu günümüzde de devam etmekte olan bir süreç olarak okunabilir. İkinci gelişme ise psikolojinin kendi içinde daha hümanistik ve

²² Kast edilen, Freud'un, çocuğun ebeveyn tarafından belirlendiğine dair açıklamalarıdır. Çocukluğunda yaşananlar nedeniyle hayatının sonraki aşamalarında bireyin elinde kendini geliştirecek ve yaratacak bir şey kalmamaktadır.

“kendini gerçekleştirme”ye vurgu yapan bir eğilimin ortaya çıkmasıdır (Illouz, 2008, s. 155; 160).

Psikoloji alanında “insan potansiyeli”ne vurgu (Douglas, 1979, s. 28) etrafında aktarılabilecek gelişmeleri yönlendiren önemli isimler, Carl Rogers, Erik Erikson ve Abraham Maslow’dur. Yaşamın ebeveynler tarafından çocuklukta belirlendiğine dair Freud’un açıklamalarından ayrışarak Erikson, “yaşam boyu değişim” kavrayışını ortaya atar. Rogers’a göre ise diğer canlılarda olduğu gibi, insan yaşamında genişleme, büyüme, özerk hale gelme, yeşerme, gelişme ve olgunlaşma güdüsü bulunur. Bu da benliğin tüm kapasitelerini ifade etmek ve aktive etmek eğilimidir. Bu şekilde, Rogers’ın tatmin edilmemiş hayatlar için basit bir açıklaması vardır; kendilerini gerçekleştirmemekte, potansiyellerini bilmemektedirler. Bu nedenle terapinin amacı giderek kendi *otantik* benliğini anlamak yoluyla kendini gerçekleştirmeyi mümkün kılmaya doğru evrilir (akt: Illouz, 2008, s. 159, Rose, 1996, s. 110).

Maslow’a göre de kişi mümkün olduğunca kendi potansiyellerinin özgür bir fail olarak farkına varma sorumluluğundadır; kişi sadece bunları gerçekleştirerek gerçekten otantik bir yaşam sürebilir. Ancak Maslow tüm insan davranışlarının değil, kendine yönelen insan davranışlarının sağlıklı olduğunu belirtir (Kaminer, 1993, s. 57). Bu psikolojik ideallere ulaşamayanlar, bu doğrultuda “hasta” olarak tanımlanmaya başlar. Bu gelişmeler, irade ve istem eylemleriyle edinilebilen gelişmeye ve büyümeye işaret ettikleri için, psikolojinin bu eğiliminin popülerleşmesi²³, psikolojiyi *self help* ethosuyla giderek daha uyumlu hale getirir

²³ Nitekim Rogers kitabını neredeyse bir kişisel gelişim kitabı tarzında yazar. “Alandan olmayanların da okuyabileceği bir kitap” olduğunu belirtir ve bu popülerleşmesinde önemli bir etkidir (Illouz, 2008).

(Illouz, 2008, s. 160; 158-159)²⁴. Bu şekilde başarı; komüniteyle ilişki ya da ahlaki doğruluktan daha çok duygusal refah, mutluluğun öznel deneyimi ve memnuniyetiyle eşitlenmeye başlar (McGee, 2005, s. 19). Bu, bir açıdan tüketimci kültürle de uyumludur; (Ehrenreich ve English, 2005, s. 250) çünkü tüketerek kendini gerçekleştirmek zımnen onaylanmış olur. Psikolojinin popülerleşen bu geleneği, akademik bir disiplin içinde yeşeremeyecek kadar kârlı bir iş olması nedeniyle, pek çok insan evlilik danışmanı ya da grup lideri olarak ortaya çıkar. İnsan potansiyeli hareketiyle uzaktan bağı olan ve onun eğitiminden gevşek biçimde geçmiş bir sürü yeni psikoloji uzmanı, bu kültürün kılavuzluk talebini karşılamaya girişmiştir (Ehrenreich ve English, 2005, s. 248; 250-251). Popülerleşmenin bu şekilde gerçekleşmesiyle; Freud'dan, medikal bilimden ve hatta bilimden bağlarını koparır. Bilimle kopan bağları; verilere, laboratuvar çalışmalarına referansta bulunmamaları ve klinik deneyleri kanıt olarak göstermekteki eksiklerinde ortaya çıkar. Bu şekilde “entelektüel kılığın bürünmeden” açıkça tüketim kültürünün kitle ideolojisi hâline gelme yoluna girer. Bir bakıma popüler psikoloji, reklamcının ve piyasa araştırmacısının ilim irfanının, gündelik yaşamın kolay okunur kılavuzlarında yoğunlaşmasıdır (Ehrenreich ve English, 2005, s. 248).

Bu açıdan, insan psişesine yönelik tıbbi açıklamaların popülerleşmesi ve endüstrileşmesi ekseninde anlaşılabilir terapi kültürüne de değinmek gerekir. Psikolojikleşmenin New Age'le olan ilişkisi ise, yine insan potansiyeli vurgusu ve

²⁴ Psikoloji ve kişisel gelişim ikilisinden herhangi biri etkide bulunan bir söylem, bir popüler anlatı dağarcığı olarak görülebilir. Öte yandan, psikoloji biliminin de çağın gerektirdiği insan tiplerini meşrulaştırdığı ölçüde meşruiyet kazandığına dair bir karşılıklı ilişki de göz önünde bulundurulmalıdır. Bir bakıma çağın üretim ve tüketim ilişkilerine daha uygun olan teoriler, tam da bu nedenle “yeni bir paradigma” olarak kabul görmüştür ve bu, psikolojinin kendini güncellemesi ve geliştirmesi olarak aktarılmıştır (Carette ve King, 2005). Kişisel gelişim ise psikolojinin güncel açıklamalarının evrensel ve kolay dilde paketlenmesi olarak görülebilir (Madsen, 2015, s. 155).

onun aldığı ticari görünüm açısından bir sonraki New Age başlığında değerlendirilecektir.

1.2.2. Psikiyatrik Açıklamalar ve Terapi Kültürünün Yükselişi

Tıbbın alanından psişeyi konu edinerek sağlık-hastalık ve dolayısıyla normal-anormal ikiliği üzerinden düşünen açıklamalar da, çare ve anlam arayışlarının hangi yöne doğru ilerlediğini açıklamakta elverişlidir. Bu dönemde psikiyatrinin kavramını kültürü tanımlamak için işe koşan Christopher Lasch ve tüketim kültürüyle beraber düşündüğü narsisizm kültürü açıklaması bu açıdan önemlidir. Benzer biçimde Lasch'in çağdaşı Philipp Rieff de, kültürün tipolojisinde psikolojiyi başat görerek isimlendirmede bulunur. Bu iki yazarın metinlerinde de hâkim tipolojiler üzerinden bir dönemlendirmeye denk gelmek mümkündür: Klasik antikitede başat olarak politik insan, Orta Çağ'ın tipi olarak dindar insan, kısa bir geçiş döneminde Aydınlanma'da ekonomik insan olarak görülür. Yirminci yüzyılın ortalarından itibaren esas kopuşu yaratanın *psikolojik insan* olduğunu belirten Philip Rieff'e benzer biçimde çağın hâkim kültürünü *narsisizm kültürü* olarak tanımlayan Christopher Lasch'e göre de birey, nihai bir amaç olarak kutsallaşmıştır (Loss, 2002). *Psikolojik insanın* ve terapi yöntemlerinin yükselmesinde psikolojinin bilimselleşme ölçütleri kadar devlet kurumlarının doğrudan yönlendirmesinin de etkisinin bulunduğunu belirtmek gerekir. Savaş sonrası askerlerin psikiyatrik tedaviye alınması ve terapilerin giderek yaygınlık kazanması, 1950'lerin başından 1960'ların sonlarına kadar devlet kurumları tarafından psikiyatrik tedavilere ayrılan bütçelerin katlanarak artırılması (8 milyondan 300 milyona) gibi kurumsal politikalarla doğrudan bağı bulunur (Rakow, 2013).

Bu noktada, 1930'larda da kişilik odaklı popüler kitapların ve vaazların bir ölçüde psikolojikleşmeden kaynaklı olduğunu yeniden belirtmek gerekebilir.

Ancak 1930’larda psikolojikleşme eğilimi dışarıya dönük bir davranışçılığı (*other-orientedness*) da içinde barındırırken, 1950’ler psikolojikleşme açısından daha derin bir dönüşümü işaretler. Benlik önceki dönemlerde dışarıdan türeyen otoritelerin (örneğin din, etik, sosyal ahlak) standardıyla uyumlu olarak formüle edilse bile, artık kendi içine ve arzularına bakmaya yönelir (Nolan, 1998, s. 6). Tüketim kültürü artık haz merkezi etrafında şekillenir; kendinizi değiştirirken eğlenmeniz beklenir ve bu eğlence, kişisel potansiyeli tatmin etmekle eş anlamlı kurulur (Ehrenreich ve English, 2005, s. 249).

İnsanlığın durumunu betimleyen bir metafor olarak narsisizm kültürünü kullanan Lasch (2006, s. 31), var olan kültürü “dinsel değil terapötik” olarak tanımlayarak bunu yine haz ve tüketimle ilişkisi içinde şöyle açıklar: “Günümüzün insanları kişisel kurtuluşa açlar ama sadece daha önceki altın çağın restorasyonu ve başkalarının kurtuluşu uğruna değil. Bundan daha çok, kişisel bir refah, sağlık ya da psişik güvenliğin bir anlık duygusunun ya da ilüzyonunun peşindedir” (Lasch 1979, s.7). Başkalarının ihtiyaç ve çıkarlarının önemli olmaması nedeniyle “artık Protestan değerler heyecan yaratmamaktadır. Enflasyon yatırımları yerinden ederken, reklamcılık borçlu olma korkusunu yok ederek bugün alıp yarın ödemeyi kışkırtır. Gelecek daha belirsiz hale gelmişken, sadece aptallar bugün eğlenmeyi yarına ertelerler” (2006, s. 53). Bu açıklamayı temel alarak denebilir ki, neoliberalleşen kültürde artık uzun vadenin olmayışı ve “an”ın tek başına değer kazanması önemli bir nedendir. Bir başka deyişle, şimdiki zaman, gelecek endişesinin de piyasa dolayımıyla doyurulacağı ya da söndürüleceği an olarak belirir. Bu şekilde, benliğe dönüş, Lasch’in belirttiği gibi bireysellik mantığını bir aşırılığa sürüklemiş ve mutluluk arayışı, benliğin kendisiyle narsisist biçimde meşgul olması, arzularını doyurarak sürekli haz peşinde koşması gibi bir çıkmaza

sokmuştur. Mutluluğun ve tatminin ne olduğu “etik”ten çıkararak, bireyin kendi sübjektif tanımına ve günlük tüketimlere sıkı sıkıya bağlanmıştır.

Benzer şekilde terapötüğün zaferine işaret eden Rieff, bu zaferi Freudcu (psikolojik) benlik açıklamalarının zaferine bağlar. Benlik sosyal etkileşimi içinde değil, içsel bir süreç olarak tanımlandığında insanlar kendilerini terapötik bir tarzda algılamaya başlar. Terapötik kavramını bir insan tipolojisi eşliğinde düşünen Rieff, terapötik insanı şu şekilde tanımlar: “İmanı olmayan ve varlığına nihai anlam veren herhangi bir endişesi bulunmadan yaşamak zorunda olan insandır”. Rieff söylemeye çekinse de -çünkü inançlı bir kişi olarak ifadeyi böyle kurmak istemez- kendi kitabının “Tanrı’nın öldüğü bir dünyada neye dayanacaklar?” sorusu etrafında şekillendiğini söylemek mümkündür (Hamilton, 1966, s. 51). Çalışmanın amaç ve değer olarak aşınması, tam da bu şekilde, özellikle bu iki yazar tarafından “dine karşı psikolojinin zaferi” olarak da anlaşılmıştır; Lasch’in “dinsel değil terapötik” olarak tanımladığı kültür ve Rieff’in açıklamalarında bireyin kendisine yönelmesinin dinin bir ikamesi olduğuna dair bir yakınma, terapötik ve din ikilisini bir yerinden etme-yerini alma ilişkisi içinde düşündüklerini gösterir.

Bireyin psikolojik tanımlarının merkezî hale gelerek mutluluğun da psikolojik tanımlar ve anlatılar içinde aranması, Lipotevsky’nin “modernliğin ikinci aşaması” olarak işaret ettiği açıklamalarla örtüşmektedir. 1950’lerden itibaren “ödev sonrası döneme” girilmesi, zorunlulukların yerini mutluluk söylemine doğru bırakır (akt: Tuğrul, 2014, s. 216) ve mutluluk, tüketim kapitalizminin de yükselişe geçmesiyle bir endüstri olarak yapılanmaya başlar. Kapitalizmde duygusal ve psikolojik alanının da üretim ve tüketim alanı hâline gelmeye başlamasıyla, mutluluk endüstrisinin alanları, teker teker belirmeye başlar ve bu alanlarla ilgili uzman görüşleri modern bireyi tanımlamaya katkı sağlar. Bu nedenle “psiko bilimler” (Rose 1996, s. 261) kadar “psy endüstrisi”

kavramsallaştırması da bu psişeye dair uzmanlığın piyasada kendine yer bulma biçimlerini gösterir (Rose, 1996; Redden, 2012; Cabanas, 2016).

Psişe üzerindeki uzmanlaşmanın boyutlarından biri, Foucault'nun da cinselliğin ve deliliğin tarihini ele aldığı çalışmalarında belirttiği gibi, psikolojinin insan psişesini konu edinmesiyle, hangi dönemde olursa olsun bir normal-anormal ve hasta-sağlıklı hiyerarşisi yaratmasını olanaklı kılmasıdır. Bu da, benliğin ele alınışının sağlık gibi bir eksene oturtulduğunda, onun düzeltilmesinin ve sağlıklı hale getirilmesinin talep edilmesini de tetikleyecektir (Foucault, 1986; akt: Illouz, 2003, s. 90). Bu alanın endüstrileşmesi, uzmanlık ve bilimsel meşruluk gücü sayesinde modern, idare-edilir bireyi tanımlamaya önemli katkıda bulunur (Dardot ve Laval, 2013, s. 315-316). Bir başka deyişle, yaşamın nasıl idare edileceğine dair soruların bir uzmanlık alanına yerleştirilerek hakikat ve sağlık normlarına bağlanması, öznelere tâbi kılma sürecinin daha derinden işlemesi demektir; çünkü bireyin hakikat ve sağlığa dair kendisinin bir arayışta bulunmasıyla bu, bireyin kendisi için yaptığı özerk arayışlardan kaynaklanmakta gibi görünmektedir (Rose, 1996, s. 260). Yaşamın giderek daha fazla alanının da uzman görüşlerini talep eden alanlar olarak belirmesi, özgür iradeyle yapılmakta gibi görünen eylemlerin aslında tâbiyet ilişkisine bağlı olduğu alanların çeşitlenmesi anlamına gelir. Davies'in de belirttiği gibi, bedeni ve sağlığı ölçülebilir ve gözetlenebilir hale getiren kişisel kullanım teknolojileri, bunun önemli bir ayağını oluşturur (2018).

Psiko-bilimlerin yükselerek otorite kazandığı ve bireyin kendi mutluluğunun ve anlamının peşinde koşarak terapinin kavramlarını ve yöntemlerini kendine uyarlamaya başladığı bu döneme, anlam arayışı etrafında formüle edilebilecek bir başka olgu olarak New Age fenomeni de eşlik eder. Dinin psikolojikleşmesi (Carette ve King, 2005) ya da gündeliğin kutsallaşması (Redden, 2011) açısından da ele alınmış olan New Age'i, bu nedenle, ortaya çıkan terapi

kültüründen, kişisel gelişimin 1950'lerdeki görünümünden ya da referansta bulunduğu dinî anlatı ve pratiklerden tamamen bağımsız düşünmemek gerekir.

1.3.Bireysel Anlam Arayışları, Spiritüellik ve New Age

1950'li ve 1960'lı yıllarda ortaya çıkan New Age ise, anlam arayışına başka açılardan yaklaşılmasının sonucudur ve buraya kadar aktarılmış olan diğer gelişmelere eklenerek pratik edilir. Genel olarak ifade edilirse New Age 1960'lı yılların toplumsal hareketlerinde kurumsal otoritelere başkaldırıya eşlik eden, bireysel olarak başka otorite ve bilgelik arayışlarına dönüşe referansla tanımlanabilir. Tam da burada, kiliselerin, dinî cemaatler ve toplumsal kurumların verdiği yanıtların güvenilirliğini yitirmesi nedeniyle (Zinser, 2008, s. 40) okültizm ve ezoterizmi²⁵ içinde barındıran, kurumsal açıdan dinden ayrı görünen fenomenlerin gündeme geldiğini söylemek mümkündür. Dinden kurumsal açıdan bu kopukluk, Batılı toplumlarda dinin özelleştirilmesinin vücut bulmuş hâli olarak spiritüellik kavramını ön plana çıkarır. Bu kavram, aynı dönemlerde psikolojinin popülerleşme sürecinde bireyci dinsel tanımlarının yerleşmesinde etkili olması üzerinden düşünülmelidir²⁶ (Carette ve King, 2005, s. 54; 75-77). Din artık topluluğa/cemaate bağlı olmaktan çok, bireyin kendi tatmini ekseninde işlevselleşmeye başlar. Buna eşlik edecek biçimde, bireysel anlam arayışlarına yanıt olabilecek farklı bilgeliklerin piyasası genişlemeye başlamıştır (Roof, 1999, s. 89).

²⁵ Ezoterik ya da okültik olanın sınırlarını kesin bir şekilde çizmekte referans alınabilecek bir kurum ya da otorite olmadığı, ezoterizm ve okültizmin savunucuları tarafından da kabul edilir. Bunlar bilgi ve inanç arasında kalan fakat ne bilim ne de kurumsallaşmış dinler tarafından onaylanan olgulardır (Zinser, 2008, s.32)

²⁶Spiritüel kavramı belli bir kutsalla ilişki içindedir; ancak dini doktrin ve kurumların ortak dilinden ayrıışan ve bireysel ifade ve arayışlarla pratik edilmesi onu dini olandan ayırır (Garelli, 2007).

1950'lerde de Peale, Bristol gibi örneklerle popülerleşmeye başladığına değinilen olumlu düşünme ve düşünce gücü, 1960'larda da tekrar ortaya çıkar. New Age'de popülerleşmiş olan çekim yasası kalıbının New Thought'a uzanan bir tarihi vardır. New Age'i daha iyi anlamak için bu bağlantıyı ayrıntılandırmak gerekir: Olumlu düşünce gücü, ilk olarak 1906'da William Walker Atkinson'ın metninde geçer. Evren, olumlu düşünce gücüyle yönlendirilebilen akıllı bir enerjidir (Redden, 2012, s. 59-60). New Thought'un ilk dönemlerinin önemli bir diğer ismi olarak şifacı Phineas Quimby ve Henry Wood gibi isimler de, düşünceyi bir madde, somut ve gerçek olarak tanımlar. Örneğin Quimby toplumca hastalıkların gerçek olduğunu düşünmekten vazgeçerse, hastalığın ortadan kalkacağını söyler (akt: Woodstock, 2007, s. 175; 176). New Thought'un *zihinsel şifa* anlamına gelen *mind cure* hareketi olarak da anılmasının nedeni budur.

1960'lara kadar uzanan etkisi de, Tanrı'nın kendisini bildiği ve sevdiği; kendilerinin içindeki bir şeyin bu ilahi gerçeklik ile bağlantı hâlinde olduğu ya da olmak istediği varsayımlarının hâkim olmaya başlamasıdır ve bu, insan potansiyelini de büyük ölçüde onaylar (Roof, 1999, s. 89)²⁷. Bu nedenle New Age'i, New Thought'a kadar izi sürülebilecek olan anlam repertuarlarıyla ilişkisi kadar, ortaya çıktığı 1950'li ve 60'lı yıllardaki psikolojinin popülerleşen biçimlerinden de (insan potansiyeli ve kendini gerçekleştirmek) ayrı düşünmemek gerekir. Maslowcu bir kendini gerçekleştirmenin bu dönemdeki hâkimiyeti, New Age temelli anlam arayışlarının da bireysel biçimde yaşanmasının önemli bir çerçevesini oluşturmuştur. Maslow'un terminolojisi, New Age'le daha uyumludur çünkü "dini deneyim" için yeni bir terminoloji geliştirir ve bu deneyimi "dini

²⁷ Kaminer New Age geleneği içinde bu ilişkiyi formüle etmede bir ayrılık saptar: Bazıları evrende bir noktaya (Tanrı) ayrıcalık verirken, diğerleri evrende her şeyin birbiriyle ilişkili ve eşit olduğu görüşünden hareket eder. (1993). Evrenin ayrıcalıklı gücünü Tanrı olarak belirleyen anlatıların, Hristiyan Bilimi kaynaklı New Thought'la benzeştiği düşünülebilir.

gelenek”ten ayırır²⁸. Kendini gerçekleştirme, zirve-deneyim, ben-ötesi (*transpersonal*) psikoloji gibi kavram ve anlayışlar, spiritüellikleri yaratmada anahtar rol oynar. Maslow’un dili, bu şekilde spiritüelliğin dinî bir fenomenden ziyade seküler olarak görülebileceği bir alan yaratır (Carette ve King, 2005, s. 75).

New Age’i bir dönemle ve bireysellik vurgulu spiritüellikle ilişkilendirmiş olsak da, hangi pratikleri kapsayabildiğini biraz daha ayrıntılandırmak gerekir. Kavramın, insanların artık daha bilinçli ve huzurlu yaşayacağı bir yeni çağa (Kova çağına) geçeceğine ilişkin astrolojik teoriden kaynaklandığı belirtilir. Herkesin Kova burcu gibi bilinç düzeyinin yüksek hale geleceği öngörülür. Bilinçlilik düzeyinde bir kayma (bir uyanış ve farkındalık) yaşanacağı beklentisi, aynı zamanda milenyumcu görüşleri de içine alır; bin yılın dönümünde bu farkındalık gerçekleşecektir. İnsanların alternatif sağlık terapileri gibi yöntemlerle psişik becerilerini keşfe koyulmaları; fiziksel, psikolojik, ruhani şifa aramaları söz konusuysen, eski dinlerin aksine, bireyler kendilerine çekici gelen farklı seçenekleri keşfe açık hale gelmeye başlar. Bu seçenekler arasında modern Şamanizm, kristaller, Jin Shin Jytsu, geçmiş yaşam terapileri, doğuya ait meditasyon teknikleri, astral seyahat, rüyalar, kanal olma (*channeling*), yoga, spiritüel şifa ve diğerleri bireyin bilincini artırmada ya da onları iyileştirmede kullanılmıştır (Brink 1992, s. 7)²⁹. Hareketi psikoloji alanından etkileyen Gordon Allport da, “herkesin kendi yaşam felsefesini bulma hakkı”nı savunmuştur (Carette ve King, 2005). Alternatif spiritüellikler³⁰ olarak anılması da bu arayışların

²⁸ Dinî deneyimin psikolojikleştirilmesinin zeminini yirminci yüzyılın başında *Varieties of Religious Experience* (1902) eserinde William James’in mistisizmi bilişsel açıdan ele alarak sağladığı söylenebilir.

²⁹ Bu farklı bilgeliklere bazı yazarlar Doğu bilgeliği olarak Sufizm’i de dâhil eder. Türkiye özelinde kendi tarihi olan Sufizm’i kısa bir tarihçesi ve popüler versiyonuyla, Türkiye’de popüler bilgelikleri ele aldığım bölümde değerlendiriyorum.

genel görünümünün çeşitli kaynaklara parçalı biçimde başvurulabilmesinin sonucu olarak görülebilir (Possamai, 2002). Dinin tarafında yer alan yazarlar ise, bu dağınık ve diğer dinlere temas eden olguyu konu ederken Hristiyanlık dininin Avrupa kültüründe yerinden edilmesinden duydukları endişeyle konuşurlar (bkz. Finnegan, 1992, s. 352).

Pek çok yazar gibi Brink de Lyon da, New Age’i tanımlamanın oldukça zor olduğunu belirtir. Pek çok (ezoterik ve okült) pratiği ve Hristiyan dünyada ortaya çıkmasına rağmen dağınık biçimde diğer dinlerin pratiklerini ya da temalarını içinde bulundurması, homojen bir akım olmadığını açığa çıkarır. Bu nedenle New Age’in postmodern bir fenomen mi, sosyal hareket mi, bir ideoloji mi yoksa din/inanç sistemi mi olduğuna ilişkin bir netleştirme yapmak zordur. David Lyon da bunun üzerine düşünmek için New Age’in karakterini postmodernizmle beraber ele alarak benzerliklerini belli eksenler üzerinden tartışır. Örneğin modernite krizine bir yanıt olarak ortaya çıkması (Lyon 1993, s. 117) New Age’i postmodern bir olgu olarak ele almayı düşündürebilmesinin nedenidir. Bu “parçalı benlik” ve brikolaj anlam anahtarları, modern kesinliklerin çöktüğüne dair bir anlatının yerleşmesi olarak okunabilir. Öte yandan, Paul Heelas (1993) New Age’de moderniteye içkin Romantik geleneğin izini (sahici kimliklerin aranması özelinde) görür ve bu nedenle New Age’le ilişkilenen benliklerin merkezsizleşmiş olduğu fikrine katılmaz. Heelas’a göre, dinin bireysel bir anlam ifade etmesi, inancın bireysel düzeyde yaşanması yeni bir olgu değildir; ya da eskiyle radikal bir kopuşu anlatmaz (1993, s. 110).

Yanı sıra, farklı anlam ve otorite arayışları olarak okunabilecek New Age’i bir toplumsal hareket olarak tanımlamaya çabalarsak, sosyolojik açıdan yeterli

³⁰ Alternatif olmak, karşı-hegemonik bir hareket olmadığının göstergesi olarak da anlaşılabilir. Belli otoriteleri yerinden etmeyi hedeflemez; ancak, kendine ait ayrı ve yeni bir alan açar. Öte yandan, “alternatif” kavramı, belli bir spiritüellik biçiminin ana akım olduğunu ve sınırlarının kesin biçimde çizilebilecek kadar standart olduğunu ima etmesi açısından sıkıntılıdır.

kavram setine sahip olmadığı söylenebilir. 1960'lardaki toplumsal hareketlerdekine benzer biçimde, hâkim kimliğe ve yaşam tarzına sembolik bir karşı çıkışın ifade edilmesi ve pratiğe dökülmesi (Melucci, 1985) New Age'i kaçınılmaz olarak muhalif hareketlerle birlikte ele almayı gerektirir. Buna rağmen, New Age akımının içinde yuppie kapitalist tüketimcilikten asetizme kadar olan birçok formun olması, bu akımın homojen bir ideolojik forma sahip olmadığını gösterir. Örgütlü bir aktivizmin dışında durması da bir toplumsal hareket olarak tanımlanmasını neredeyse imkansızlaştırır. Bu nedenlerle, bir ideoloji ya da hareket yerine çağın ruhuyla uyumlu bir anlam arayışını ifade eden bir network olarak görmek daha uygun olacaktır. Lyon, New Age'in Batılıların dini kopukluğu ile Doğu ve mistik gelenekler arasındaki bir yakınsamayı açığa vuran hareket-benzeri bir fenomen olduğunda karar kılar (Lyon, 1993, s. 118-119). Bu nedenle New Age'i daha çok "kültür eleştirisi" olarak değerlendirenlere (Hanegraff, akt: Ashehave, 2004), bu eleştirinin boyutunun bir karşı-hegemonik harekete varmadığını belirterek katılmak mümkün olur.

Buraya kadar olan açıklamalardan da çıkarsanabileceği gibi, New Age'den gelen modern kültüre yönelik eleştirinin iki temel eksenini din ve sağlık olarak belirlemek mümkündür. Modernitenin insan yaşamında yetersiz kalmasının bir boyutunu da Batı tıbbının oluşturması nedeniyle, New Age'in holistik sağlık anlayışı (ruh-beden-zihnin birbiriyle bağlantılı bir bütün olduğu fikri) Batı tıbbından mesafelenmeyi ya da tamamlayıcı olarak holistik tıp anlayışlarının kullanılmasını da beraberinde getirir. New Thought'un şifa geleneğinin izini de burada bulmak mümkündür. Yaralı bir bölgeyi fiziksel olarak tedavi etmek değil, beden bütünü ve onunla bir bütün oluşturan ruhun ve zihnin de iyileştirilmesiyle bir *şifa* amaçlanır.

Beden-ruh-zihin arasındaki bu bütüncül kavramsallaştırma ve düşüncenin etki gücüne yapılan vurgu kadar New Age'in evren-insan arasındaki ilişkiye dair tahayyülleri, New Age'in dinî ya da inanç sistemi olarak neyi içerdiğini de açık eder. Panteistik monizmin hükmetmesi, yaratıcı ve yaratılanın bir olduğuna dair bir anlatının ön planda olması, önemli bir özellik olarak belirir. Bu doğrultuda New Age'in kurduğu anlatıda, dünyada tanıklık ettiğimiz ve yaşadığımız farklılıklar illüzyon hâlini alır ve Bir'e ulaşmak (tekamül) de önemli bir döngüsellik olarak vurgulanır³¹ (Paker, 2011, s. 80). Tanrı'nın bilinç ve güç olduğu, insanlığın tüm ve Bir olması gibi temel önermelerden türerken, *özgürleşme*, *uyanış* temel temalar olarak belirir. Ancak özgürleşmenin içeriği, bireyin kendisinden ya da toplumsal kalıplardan özgürleşmesi gibi bir anlamla dolar. Bu, hem ortaya çıktığı dönemin bireyselci anlayışının hakimiyetiyle hem de ilham aldıkları New Thought'un metafiziğiyle anlaşılabilir. Her din aracılığıyla aynı gerçeğe ulaşmayı mümkün görmeleri nedeniyle New Age içinde farklı dinlere eşit mesafede olmak daha sık karşılaşılan bir durumdur (Heelas, 1993, s. 105). Bu şekilde farklı dinlere aynı anda başvurmak ya da farklı dinsel pratiklerin deneyimlenmesi açısından çekingen olmamaları, onları New Thought'un Hristiyan Bilimi vurgusundan ayırıştırır.

New Age'in ideolojiyle bağı üzerine düşünerek bunun düpedüz bir kapitalist ideoloji olduğunu savunanlara da değinmek gerekir. Bireysel arayışların bireyselci tüketim pratikleriyle mutlak surette örtüştüğü ve Batı tüketimciliği içinde New Age pratiklerinin soğurulduğunu iddia eden yazarlar, özellikle New Age'deki doğu bilgeliklerinin (örn yoga) bağlamından koparılarak güzellik ve fiziksel yönünün vurgulanarak deneyimlendiğini belirtirler (Carette ve King, 2005, s.

³¹ Bu döngüsellik aynı zamanda tasavvufta da olan tekamüle ve Bir'e ulaşmaya uyumludur. Nitekim Paker de çalışmasında Türkiye'deki New Age gruplarının anlatılarında yer alan Mevlana ve diğer tasavvuf figürlerinin alıntılarını bu benzeşmenin kanıtı olarak sunar (Paker, 2011).

118).³² Onlara göre bu durum psikolojikleşmenin hegemonik hale gelmesiyle doğrudan bağlantılıdır ve New Age pratikleri de, siyasal olanı psikoloji arkasında gizleyen bir biçimde, psikolojinin doğallaştığı bir ortamda pratik edilmektedir (Carette ve King, 2005, s. 57-60). Bir başka deyişle kendi psikolojik benliğinin faydası uğruna bu bilgeliklere başvurulmaktadır.

New Age’i aynı zamanda Doğu bilgeliklerinin yeni bilgelikler olarak Batılı dünyaya taşınması nedeniyle bir kültürel emperyalizm olarak değerlendiren anlayış ise, bilgeliğin belli bir türünü kendi Batılı bireyselci ideolojilerine uyarlarlarken onu kendine mal etmesini eleştirir (Redden, 2012, s. 65). Bu görüşe göre New Age’in belli pratiklerinin kültürel tüm farklılıkları silerek yerli pratikleri yoğun bir şekilde sığ terapötik araçlara indirgeme eğilimi bulunur (Possamoï, 2002). Özellikle konu edilen Hindu ve Şaman geleneklerinin hâlihazırda sömürge devlet olma tarihleri ya da Aborjin gibi otantik kültürlerin New Age adı altında sömürüldüğü iddiasını beraberinde getirir. Bir başka deyişle neoliberal kültürün talep ettikleri uğruna bu bilgeliklerin neoliberal sömürgeciler eliyle ele geçirilmesi söz konusudur.

Bireyselleşme iddialarının New Age fenomenini tartışmada oldukça büyük bir yer kaplamasına rağmen, New Age’in tarikat biçimlerine bürünmesi ve bireyselliğin yerine bireysel iradenin bir guruya, lidere devri ekseninde yaşanmasının ve hatta kriminalleşmesinin de oldukça fazla örneği bulunmaktadır. Manson tarikatı, Osho –ki kişisel gelişim raflarında hala çok satanlarda bulmak mümkündür- Jim Parsons tarikatı, *Scientology* bu örneklerle dâhil edilebilir (Lindholm, 2002; Urban 1996; Kozanoğlu 1997). New Age tanımlanırken, çoğunlukla sıkı bürokratik ağırları olan Scientology gibi dini hareketler, tek bir

³² Carette ve King, özellikle Iyengar’ın öğrettiği yogayı işaret eder. Iyengar’ın pratiğinde, yoganın etik ve asketik boyutlarını görmezden gelmesiyle eleştirirler. Benzer şekilde, içselleştirilmiş bir farkındalığa ve benliğin evrenin bir parçası olarak algılanmasına yönelik çok az vurgu bulunur. Yoganın sekülerleşmesinin neredeyse tamamlanmasıyla, Iyengar, Batı’da yoganın rahatlatma, egzersiz ve iyi sağlığın vurgulandığı bir *fiziksel rejim* olarak algılanmasında araçsal olmuştur. Bütüncül yaklaşıma vurgu olmasına rağmen, yoganın popüler olarak bu biçimiyle alınılması, Kartzeyen bir tuzağa düşürür: Zihin ya da bedenden birini daha çok vurgulamış olur (2005, s. 118).

organizasyon olması ve benzer kişilerin bir arada bulunması nedeniyle dışarda bırakılır (Redden 2011, s. 651). Ancak yine de bu grupları New Age'in farklı deneyimlenme biçimlerine dâhil etmek gerekebilir. Bunun nedeni, bu gruplarda New Age kavramları ve trendleriyle uyumlu bir özgürleşmenin aranması ve kendi evren tahayyülü dolayısıyla bir sosyal gerçeklik inşa etmesidir. Örneğin 1980'lerde Osho olarak da bilinen Baghwan Shree Ragnesh'in liderliğinde oluşan tarikatta, meditasyonun zorunluluğu ve kendi iç benliğine dair farkındalığın amaç olması, onu New Age olarak anlamayı mümkün kılar (Urban, 1996). Bir din referansı ile konuşular bile bu, Manson'ın Beatles şarkısında kurtuluşu (*salvation*) bulması gibi, dinin oldukça kişisel ve heterodoks bir yorumundan da kaynaklanır (Lindholm, 2002). Bu kişiselleşen yorumlar, New Age'in esnekliğiyle uyumlu görülebilir. Bilgelik aranmasının aynı zamanda bir bilge ve lider kültü ortaya çıkarabilmesinin göstergesi ve mutlak özgürlüğe ulaşma uğruna bireysel iradenin bir lidere itaate dönüşmesinin örnekleri olarak bu tarikatlar, New Age içinde özgül bir konum teşkil ederler. Bir başka deyişle, cemaatleşme olgusu da -New Age'in ortaya çıktığı bu dönemle sınırlı olmamak üzere- deneyimlenmektedir.

1.4. Mutluluk Endüstrisinden Terapötiğe

1970'lerden itibaren yeni kapitalizm olarak adlandırılan ekonomik ve kültürel dönüşümlerin bütünü de, benliğin hegemonik anlamını ve benliğe dair öğütleri, anlam arayışlarını ve anlatıları etkiler. Hız ve esneklik ekseninde bir üretim biçiminin yükselmesi, işçilerin de hıza ve esnekliğe cevap vermesini talep eder. Bu esneklik; iş yaşamında zaman ve mekânın esnek biçimde deneyimlenmesi kadar, farklı becerilerin edinilmesini de gerektiren bir anlama sahiptir. Bu nedenle esnekliğin ve değişimin kendisi de bir değer olarak yükselir. Farklı iş yerlerinde çalışarak bunu özgeçmişe koymak, yeni kapitalizm tarafından talep edilen ve değer

gören bir deneyimdir (Sennett, 2011). Douglas da 1960'lar ve 1970'lerin kişisel gelişim kitaplarını karşılaştırdığı çalışmasında değişim ve esnekliğin 1960'larda kabul gören bir değer olduğunu, 1970'lerin kitaplarında ise bireyin aktif olarak değişimin peşinde koşması ve bunu istemesi gerektiğine dair vurguyu bulgular (Douglas, 1979, s. 50).

Sennett'in da bahsettiği gibi yeni kapitalizmin içerdiği ve talep ettiği esneklik, çalışma yaşamında uzun vadeli olarak bir kuruma, bir işe, bir usta-çırak ilişkisine bağlı olmayı yerinden eder. Bu süreksizlik ve uzun vadenin yokluğuyla, karakter olarak süreklilik gösteren benliğe dair bir anlatı kurmanın imkânları yerinden edilmiş olur (Sennett, 2013). 1970'lerde muhafazakâr neoliberalizmin de siyaseten hükmetmesi, bireylerin atomize olarak yaşayan varlıklar olduğu görüşünün hâkim olmasını tetiklemiştir. Toplumun olmadığını sadece bireylerin olduğunu düşünen bu görüş, kararları verenler ve sorumlu olanlar olarak bireyleri konumlar (Dubiel, 2008). Bu şekilde, bireyin odağında şekillenen kapitalizm, aynı zamanda her şeyin bireysel bir tercih olduğu fikrini pekiştirir ve tercih, kişisel gelişim anlatılarında da sıklıkla yer almaya başlar (Douglas, 1979, s. 57). Özellikle 1970'lerden itibaren mutlu ya da mutsuz olmanın bir tercih olduğu fikri belirginlik kazanmaya başlar; çünkü kendini değiştirmek ve tamir etmek de bireyin kendisinin sorumlu olduğu bir alandır. Mutluluğa bağlı olarak görülen her alanda birey kendisini yönetmeli ve uyarlamalıdır, mutluluk gibi mutsuzluk ya da kurban olmak da bir tercihtir³³. 1978 tarihli Wayne Dyer'in *Pulling Your Own Strings* kitabında da bu tercihi kurban olma anlatısıyla ilişkilendirirken, kimsenin kendisini kurban olarak görmemesi gerektiğini ve bunun bir tercih olduğunu ima eder: "Kurban olamazsınız, bunun olmasına izin vermediğiniz sürece" (akt: McGee, 2005, s. 53).

³³ Bunun bir örneği de, *doğal beden* fikrinin de geride kalması, bedenin artık bir seçimin, bir stilin ürünü olarak anlaşılmaya başlanmasıdır. Herkes kendi bedenini açıklamakla yükümlüdür ve bu durum, yeni zorunluluklar karşısında herkesi eşitler (Dardot ve Laval, 2013, s. 315).

Çalışma rejimleri bütünlüklü bir karakter anlatısına sahip olmayı yerinden ettiğinde ve bireyler toplumdan ayrı atomize varlıklar olarak görüldüğünde bireyin benliğe dair başka bütünlüklü anlatı(lar) peşinde olması tetiklenir. Bu anlatı arayışını bir anlam arayışı olarak görmek mümkündür. Mutluluk endüstrisini ele alan William Davies de bu endüstrinin temeli olarak kapitalizmin doğasını görür (2018). Bu arayışın cevapları da yine kişisel gelişim ve New Age'in farklı form ve anlatılarında aranmıştır³⁴. 1970'lerde ilahi müzik (*praise-music*), kişisel gelişim grupları, holistik sağlık, spiritüellik seminerleri, workshoplar; bu arayışın uğrakları hâline gelir (Roof, 1998, s.90). 1970'lerden günümüze anlam arayışlarına dair popüler anlatılarda belli yakınlaşmalar ve ödünç almaları saptamak mümkündür³⁵. Sonrasındaki anlatıların yönünü de içerik ve form açısından belirleyen belli anlatı tarzları ve temalar da önem kazanır.

1.4.1. Başarı, Karakter ve New Age'in Kesişimi: Stephen Covey

Yeni kapitalizmin ikliminde iş ortamı ve çalışma yaşamı kişisel gelişimin önemli bir bileşeni olmaya devam eder. Stephen Covey'nin çok satanlara giren *Etkili İnsanların Yedi Alışkanlığı* (1989) bunun önemli bir örneğidir. Ancak Covey, hâkim paradigmadaki hızlı çözüm vurgusundan bir ölçüde ayrışır. Değişim ve büyümenin ilkelerini aktardığı kitapta (s.11) bu kavrama iliştiirdiği verimlilik, maksimizasyon gibi kavramların kullanım şekline bireyi bir girişim gibi görerek yönettiğini çıkarsamak mümkün görünse de aynı zamanda karakter etiğine bir dönüş girişimi olarak da okunabilir; çünkü kişilik etiğinden kitap boyunca yakını

³⁴ Güncel çalışmalarda da, alternatif spiritüelliklerle ilgilenen katılımcıların prekarya sınıf konumlarıyla bir korelasyonun saptanması (Wood, akt: Redden, 2011, s. 659-60) bir bakıma orta sınıfın anlam arayışının, yeni kapitalizmdeki güvencesizliğin süreksiz karakter anlatılarını pekiştirdiğini gösterir niteliktedir.

³⁵ 1970'lerin tüm örneklerinin bu kesişmeyi resmettiğini iddia etmiyorum ancak bu alanların yakınlığı ve iç içe geçebildiği ve eğer varsa dönemde genel bir eğilimi resmetme gücüne sahip örneklerle ilgileniyorum.

ve kişilik etiği ekseninde beliren hâkim paradigmanın önerdiği hızlı çözümlerin çalışma olmaksızın zenginlik edinmeyi ima etmesini eleştirir (1990, s. 1-20). Mantık, planlama ve zamanı kullanmanın üstünlüğünü savunmasına rağmen, paradoksal bir şekilde “zamanı geçmeyen doğal kanunlar” söylemine yaslanır (McGee, 2005, s. 59). Hızlı ve kısa süreli çareler yerine uzun vadeli ve doğal ilkelerin üstünlüğünü savunurken, kısa vadede sosyal organizasyonların çözümlerinin geçerli olabileceğini, uzun vadede ise doğal yasaların hükmedeceğini iddia eder. Doğal ilkelerin hükmüne işaret etmek için çiftlik örneğini vermesi de buraya dayanır (Jackson, 2001, s. 104).

Davranışlardan çok karakteri vurgulamasına uygun olarak değerleri değişmezliğiyle över; değerler yer çekimi gibi orada bir yerde olan, değişmeyen ve gerçek doğal kanunlardadır. Bu yedi alışkanlık da ona göre evrensel ve zamansız olması nedeniyle etkilidir. Bahsettiği ilkeler ona göre ezoterik ya da dinsel fikirler değildir, tek bir dinden kaynak almazlar; dayanıklı her sosyal felsefe ve dinde bulunabilecek ilkelerdir. Kendinden başka bir kanıtı ihtiyaç duymaz ve her birey açısından geçerlidir; örneğin adalet hissi, insan onuru, dürüstlük (Covey, 1990, s. 15).

Öte yandan kitap her ne kadar iş yaşamını odak alsada, kapağında yaklaşımının holistik olduğunu iddia etmesiyle, New Age söylemiyle parlar (Kaminer 1993, s. 106). Ayrıca New Age’in zihin-beden-ruh üçlüsüne dair holistik bakış açısı da ilkelerin anlatımına bir fiziksel boyut eklemesiyle görülebilir: Fiziksel dayanıklılık, güç ve esnekliğin önemli olduğunu, bedenimize verimli şekilde dikkat etmemiz gerektiğini de metnine dâhil eder (s. 148). Covey’nin ilkeler ortaya atarak iddia ettiği değişimin yönü çok net olmasa da bir duygu verdiği söylenebilir³⁶. Uyum, verimlilik, maksimize etmek (ve sonradan sinerji de

kullanır) gibi kelimelerle okurunu baştan çıkarırken odak noktasının yaşamdaki pragmatiklik ve verimlilik olması, bu kitabı bir “iş kitabının spiritüelleşmesi” olarak görmeyi mümkün kılar. Bu şekilde New Age’in kapsamı genişleyebilen içerici niteliği –ki ahlaki ton kazanabilmesi de bundandır- sayesinde New Age’i iş yaşamına adapte ettiği söylenebilir (Kaminer, 1993, s. 105; 107-108). Aynı zamanda kendisinden bir işletme gurusu olarak bahsedilmesi de bu yaklaşmayı resmeder: New Age’in başvurduğu dinsel geleneklerden biri olarak Hindu inancından gelen bir kavram olan *guru*, davranış listelerinden ibaret bir başarı kılavuzundan öte, spiritüel bir yol göstermeyi de ima eder. Kendi yayınevi, seminerleri, kasetleri ve liderlik merkeziyle, diğer işletme gurularından daha merkezî bir girişime sahip olmasıyla da diğerlerinden ayrışır. Bu şekilde yaşadığı şirketleşme süreciyle Covey, kapitalizmin bireyi yönetme ve bireyin kendisinin yönetilmesindeki işletme mantığını birbirine bağlayan bir örnek olarak görülebilir (Jackson, 2001, s. 19; 98).

Covey, hem karakter etiği ve din, hem New Age, hem de başarı vurgusunu bir araya getirmesi açısından ilginç bir örnektir. Pratiğin kendisini reçete olarak vermediğini, ilkeleri verdiğini söyler; çünkü ona göre pratik her zaman aynı sonuç doğurmaz (Covey, 1990, s. 16). Bir başka deyişle çözümü ilkelerde görür ve ilkeleri, pratiğe dair önerilerden daha güvenilir bulur. Bu aynı zamanda, bireye kendine özgü pratiklerle kendini yönetmesi açısından bir yol ve alan sunmak olarak görülebilir; bireyin sahici benliğini bu anlatıdan çıkarsayacak olan yine birey- okurdur.

³⁶ Kaminer’in kast ettiği bulanıklık; Covey’nin değişim için şu söylediklerinde görülebilir: “[D]eğişim olmak, değişimi görmek yukarı yönlü bir harekettir. Bu şekilde, olma hâlini değiştirir ve böylece büyümenin yukarı doğru döngüsünde hareket ederiz” (s. 23). (*Çeviri bana ait*) : “the being/seeing change is an upward process -- being changing, seeing, which in turn changes being, and so forth, as we move in an upward spiral of growth”.

1.4.2. NLP : Konuşarak Programlamak, “Söz”le Var Etmek

1950’lerde de popülerleşmiş bir kavram olarak *olumlu düşünce/düşüncenin gücü* ise, 1970’lerde bilişsel terapistlerin neurolinguistik programming (NLP) teorisiyle kendini gösterir ve bilimsel bir ton kazanır. Bandler ve Grinder’in 1975’deki ortak çalışması *The Structure of Magic*, dilsel mekanizmaları olumluya çevirerek hayattaki olumsuzlukları olumluya çevirmenin mümkün olduğunu teorize eder. Davranışçılık ve sibernetik gibi iki ayrı alandan ilham alan yazarlar; düşünceler, duygular ve eylemlerin en basit formuyla enformasyon birimleri olarak beyinde yüklü olduğunu; bu şekilde yüklendiyse çıkarmanın da mümkün olduğunu temel alırlar. Problematik duygusal tepkiler, karşıt duygunun uyandırılması ve dolayısıyla pozitif başa çıkma deneyimlerinin yaratılmasıyla elimine edilecektir (Madsen, 2015, s. 18). Bu, Pavlovcu davranışın modifiye edilmesi ve sibernetik dilin beraber kullanılması demektir (McGee, 2005, s. 60). Bu şekilde; olumlu davranmak, olumlu olanı hayata getirecektir ve beyin, davranış, beden yönetilebilir bir durumdadır (Madsen, 2015, s. 18). Aynı zamanda NLP aracılığıyla zihnin gücü, yeni bir bilimsel sibernetik meşruluk kazanmış olur. Döneminin çok satan yazarı Tony Robbins’in de NLP’de ısrar etmesi, popülerleşmesinde etkili olan başka bir etken olarak görülebilir (McGee, 2005, s. 60).

Dardot ve Laval’ın da belirttiği gibi NLP, bir şeyin *neden* öyle işlediğini açıklamaktan çok *nasıla* odaklanan pragmatik bir yönelimdir. Bireyin yaşamındaki verimliliğin artması gibi bir hedefi vardır (2013). Bu da NLP’yi; yeni kapitalizmin kültürünü bireye ve benlik anlayışına doğrudan bağlayan bir örnek olarak görmeyi mümkün kılar. Ancak ortaya attıkları teorinin kendini doğrulayabilirliği ya da yanlışlanabilirliği test edilemez durumda olduğu için, gölgebilimin alanında kalmış olurlar (Madsen, 2015). Buna rağmen, NLP, kendinden sonraki popüler anlatıların

içeriğini de etkileyen ve ona bilimsellik tonu kazandıran bir anlatı olarak önemini sürdürmüştür.

Pop psikolojinin ve NLP'nin, sübjektif anlatılara fazlaca yaslanırken genellemeyle olan bağının ve doğrulama/yanlışlama ekseninde kopması, onu gölgebilim alanına itekler. Analiz bölümünde bilim ve din ekseninin tartışılacağı alanda da görülebileceği gibi, bu çalışmanın odak aldığı kitaplar için de önemli bir kavram olarak belirir.

1.4.3. Ortak Bağımlılık (*codependency*) İlişkileri ve Kendine Teşhis

Koymak

Bu iki önemli eğilimin yanında, bu dönemde ortaya çıkan başka bir tema ve vurguya da değinmek gerekir. Duygusal ilişkiler alanının da kişisel gelişime ve anlam arayışına dâhil olmasıyla, bu ilişkileri bir *ortak bağımlılık* ve *iyileşme* (*codependency* ve *recovery*) ilişkisi üzerinden kuran kitaplar da 1980'lerde ortaya çıkmaya başlar. Ortak-bağımlılık kavramı ilk olarak, eşi alkol ya da uyuşturucu bağımlısı olan kadınlar ya da bağımlı bir ferdi bulunan aileler için kullanılır; ancak giderek başka bir eğilim de ortaya çıkar. Bazı çevrelerde *codependency*'nin kendisi bir hastalık olarak aktarılmaya; yanındakine yardım ederken “kaybedilen bir benlik”, temel hastalık olarak anılmaya başlar. Bu şekilde, ilişkide bir alkol, uyuşturucu bağımlısı bireyi değil tüm ilişkilere doğru bir genişlemeyle ilişkinin niteliğini “bağımlı bir ilişki” olarak ele alan yazarlar ortaya çıkar. Bu anlatılara önemli bir örnek, kadınların bağımlı ilişkiye daha eğilimli olduğunu iddia eden, dönemin çok-satanlarına girmiş Robin Norwood'un *Women Who Love Too Much (Fazla Seven Kadınlar)* (1984)'dir. Bazı kadınların ilgisiz, duygusal olarak erişilir olmayan karakterde erkekleri seçtiğini ve onları düzeltmeye ihtiyaç duyduklarını belirten Norwood, bağımlılık anlatısının kapsamını genişletirken aynı zamanda bu

kavramı cinsiyetçi bir zeminde kurgulamış olur (Irvine, 1995, s. 147-148)³⁷. Kitabın okuru, kendi bağımlılık ve atlatma anlatısını kurmaya, kendi benliğini başka kimseye odaklanmadan keşfetmeye teşvik edilir. Bu aslında özgürleştirici gibi görünse de kitap, mutlu sosyalleşmiş bir kadınlık önermesine dayanması nedeniyle döneminin domestik kurgularıyla benzeşir (Schrager, 1993, s. 179; 182). Aynı dönemin *codependency* kitaplarına değinirken *How to Be Your Own Best Friend (Kendinin En İyi Arkadaşı Nasıl Olursun)* kitabını da örnekleyen feminist yazarlar Barbara Ehrenreich ve Deirdre English (2005) ise domestik yaşamın kadından beklediği rollerin feminist hareket tarafından yerinden edilmeye başladığı 1970'lerde ve 1980'lerde, ev içi duygusal emeğe dair farkındalığın başka bir yan etkiye neden olduğunu söylerler: Kadınların ev yaşamındaki duygusal ödevleri yerinden edildikçe, sadece kendisi için bir şeyler yapmak meşru hale gelir ve başkasına karşı olan duygusal bağılıklar, bireysel benlikten daha değersiz olarak konumlandırılmaya başlar. Tüketim ideolojisi, bu kitapların da önemli katkısı sayesinde evrensel değerler olarak iş görmeye başlar (2005, s. 249 ve devamı). Bu nedenle bu kitaplardaki tavsiyelerin imasına göre sadece kendine odaklanmak iyi kabul edilir ve bu, bir ölçüde insanî olan diğer duygu ve bağılıkların da koparılmasıyla olacaktır. Örneğin çocuğuna kısa süre bakıcılık yapmasını rica eden arkadaşınızı “kendinize zaman ayırmak için” reddetmeyi öğrenmeniz gerekir. Arkadaşınıza bu konuda hayır diyemeyişiniz, sizi bağımlılıktan kurtarmaktan alıkoyacaktır. Ehrenreich ve English'in şaşırdığı bir nokta da, bu örnekte o çocukla gerçekten zaman geçirmek istediğiniz için bu ricayı kabul etmenizin yazarın aklına

³⁷ Ancak Irvine, metin cinsiyetçi olsa bile, okurların gündelik yaşamında direnişi de mümkün kıldığını belirtir. Ona göre *codependency* bir hastalık olarak konumlandığı zaman, sorumluluk bireylere yüklenmeyerek patolojize edilir. Bu şekilde, kadınlar bir hastalıktan çıkma, iyileşme sürecindeyken, gündelikte üstlendikleri diğer sorumlulukları üstlenmeme hakkı iddia edebilirler (1995, s. 154). Yine de, bağımlı ilişkileri “irrasyonel tercih” olarak görerek okuru kendi yaşamından sorumlu tutan Ringer gibi yazarlara da denk gelinir (akt: Douglas, 1979, s. 54). Bu açıdan *codependency* literatürü, diğerlerinin yüklediği zorunluluklardan kadınların kurtulmasına yönelik anlatı kurduğu görüşüyle bazı feminist yazarlar arasında umut verici bulunmuştur. Ancak burada bu meseleyi, daha çok terapötik tarza nasıl katkıda bulunduğu odaklanarak bu eksende kısıtlıyorum.

bile gelmemesi ya da bunu doğrudan değersiz görerek yok saymasıdır. Kendiniz için kendinize zaman ayırmanız, her halükarda tercih edilmesi gerekendir (2005, s. 251). Bağımlılık tanımının bu şekilde genişlemesi ve bağımlılıktan kurtulmaya ilişkin tavsiyelerin ve anlatıların yaptığı başka bir şey daha vardır: Bağımlılığın tanımını ve teşhisini tavsiye ve kişisel gelişim kitapları aracılığıyla koymak, daha önce de değinildiği gibi aynı zamanda bireyin kendi kendine yapıp ettiği, bireyin hem değişimin öznesi hem nesnesi olduğu bir *yönetişimselliği* de resmeder (Rimke, 2000). Bağımlılık retoriği sayesinde benlik önce kendine yönelmenin bir aracı, sonrasında da iyileşmenin kendi amacı hâline gelir (Irvine, 1995, s. 155).

Kendi teşhisini koymaya yönelik bu tür bir anlatı, bireyin kendi içindeki sahici benliği bildiği ya da eksiksiz biçimde ona ulaşabileceği yönündeki kültürel inançtan kaynak alır (Rimke, 2000, s. 67). Bireyin kendi kendisinin uzmanı hâline gelerek kendine teşhis koymasının popülerleşmesi, hastalık-iyi olma eksenleri üzerinden bir anlatı geliştirme eğiliminin popülerleşmesine katkıda bulunur. Bir başka deyişle *codependency* kitaplarının önemli katkıda bulunduğu bir boyut, hastalık dilinin kitaplardaki kullanımlarla, okurların kendilerine bir tanı koymaya teşvik edilmesidir. Kişisel gelişimin kendi alanı bu şekilde bir hastalık yorumu hâlini de alır (Kruse, 2012; akt: Madsen, 2015, s. 8). Başka bir deyişle kişiler gelişmek ya da kendine yardım etmek için “kendini öncelikli kılmama” hastalığından ya da bağımlılığından kurtulmak zorundadır.

Bu açıdan ortak bağımlılık anlatıları göz önünde bulundurulduğunda; günümüz terapötik ethosunu belirleyen, *samimiyetten sahiciliğe* geçiş olarak formüle edilen dönüşüm anlaşılabilir³⁸. Arnie Hochschild’ın 1980’lerdeki kurum içi eğitimlerin örneklerini aktardığı *The Managed Heart*’ta ortaya attığı bağlantı bu açıdan önemlidir: İş yaşamında giderek daha çok duygusal alana dair tepkilerin

³⁸ Bu kavramları Hochschild üzerinden kullansam da, daha erken dönemde kullanarak ona ilham olan önemli bir isim Lionel Trilling’dir.

(gülümsemek gibi) çalışanlardan talep edilmesiyle, çalışanlar davranış ve “aslında içeride olan” benlik arasında bir sendeleme ve tükenme yaşamaktadır. Kurumun yüzü olarak kurumun hissettiğini samimi biçimde hissetmek ve bunu müşteriye göstermek zorunluluğu, kendisinin içeride gerçekten ne hissettiğine dair bir soruyu kendisine sormasını beraberinde getirir. Bu şekilde *samimiyet* işletmelerde bir ödev hâline geldikçe, bireylerin sahici olanı içeride araması da kaçınılmaz hale gelecektir. “Kendi içindeki benlikle iletişim hâlinde olmak” gibi anlatıların yaygınlaşması ve spontanlığın yüceldilmesi de bu şekilde olur (Hochschild, 2012, s. 192)³⁹. Bir başka deyişle, bireylerin içerideki *sahici (otantik)* benliği araması iş yaşamındaki bu gelişmelerle de tetiklenmiştir. Bu da terapi anlatılarını ve terapiye dair kavramların sosyolojik analizler olarak ortaya çıkmasını sağlayan önemli bir etken olarak okunabilir. Terapötik tarzın bir ethos, çağın yükselen değerleri olarak nüfuz kazandığını belirten Eva Illouz’un açıklamaları da bu arka planda anlam bulur.

1.4.d. Terapötik Ethos ve Güncel Temalar, Kavramları

Bu alt başlık, terapi kültürünün yükselişi başlığında ele alınan gelişmelerin (psikobilimlerin yükselişi ve bu doğrultudaki *governmentality* iddialarının) bir devamı olarak görülmelidir. Terapötüğün birbiriyle ilişkili olarak sırasıyla benlik anlatılarına, kurumlara nasıl nüfuz edebildiğini ve sonrasında kişisel gelişim ve New Age’de nasıl etkin olabileceğini aktarmaya çalışacağım. Bu, kuşatıcı bir tarz olarak nasıl belirlediğinin izini sürerek terapötik dilin popülerleşirken ne gibi

³⁹ Ortak-bağımlılık kitapları için de geçerli bu ilişkiyi Irvine de benzer şekilde belirler: “Gerçek” bir benlik, kişinin içerisinde yatmaktadır; ortaya çıkmayı beklemekte ancak yasaklar ve kurallar tarafından kısıtlanmaktadır. Kişi kendisi hakkında düşünmek yoluyla “kendi gerçek iç benliğiyle bağlantıya geçebilir” (Irvine, 1995, s. 150).

formlara bürünebildiğini ve hangi temel fenomenlerle kendini açığa çıkardığını ortaya koyma amacından kaynaklanmaktadır.

Terapötüğün yükselişini güncel örnekler üzerinden tartışarak bunu çağın belirgin ethosu olarak kavramsallaştıran önemli bir isim olan Illouz, ünlü televizyon sunucusu ve yapımcısı Oprah Winfrey'yi ele alarak, bu terapötik tarzın yayılmasında önemli bir mecra olarak televizyon talk-showlarını ve gündüz kuşağı programlarını işaret eder. Oprah, çok-satan kitapları tanıtarak tavsiye etmesi, kişisel gelişimin yazarlarını konuk etmesiyle olduğu kadar programında konukların kendi yaşamlarına ait sorunların aktararak çözüme kavuşturulmasının hedeflendiği bir ortam sağlar. Burada konuklar, kendi yaşamlarında hem bir kurban hem de bunu aşabilecek bir güçlü-birey olduklarına dair iki farklı modu, anlatılarında aynı anda kurmaya –konuk olan belli uzmanlar aracılığıyla da- teşvik edilir (Illouz, 2008). Acı çeken insan, acısı üzerinde çalışmalı ve bunu anlamlı bir yaşam projesine çevirmelidir (Illouz, 2003, s. 163). Oprah'nın temel hedeflerinin iyileştirme ve güçlendirme (*empowerment*) olarak ortaya çıkmasıyla uyumlu olacak biçimde, kitap kulübü için seçtiği metinlerin olay örgüsü de çoğunlukla tacizden/bir zorluktan iyileşmeye doğru yön alanlardır (Crowley, 2010, s. 37).

Programdaki konukların bir kurban olma ve iyileşme anlatısı üzerinden kendilerine bakmaya yönelmeleri, daha önce de belirtilmiş olan samimiyet ve sahicilik kavramlarıyla birlikte düşünülmelidir. Sahici olmak, içsel benliğe yönelerek duygular hakkında konuşmanın özgürleşmeyi ve değişimi getireceğine yönelik paylaşılan bir varsayımdan kaynaklanır (Illouz, 2003, s. 165). Bu şekilde duygularını açıklamak ve ortaya dökmenin kendisi değer kazanmaya başlar (Illouz, 2003, s. 161). Ancak kişiler arası samimiyet de, bu anlatıların işlenmesi için önemli bir zemin olmaya devam edebilir. Oprah'ın kendi başarısızlığını bir ihtişam hikâyesinin ana kaynağı yapması da (Illouz, 2003) bunun bir örneği olarak

düşünülebilir. Başarısızlığı ya da kurban olmaya dair hikâyeyi samimi bir içerikle ve üslupla anlatmanın, sahici olanın keşfi için araçsal olduğu iddia edilebilir. Bir başka deyişle, sahicilik anlatılarının samimiyeti tamamen dışlamak zorunda olmadığı düşünülmelidir.

Illouz bu terapötik anlatıların nasıl standart bir biçim aldığını saptar: Hikâyelerin karşılıklı bir değiş tokuşla anlatılması (hikâyeyi anlat, kendiminkini anlatayım), uzlaşma (kendine dönerek “kızıma öfkelenmekte haklı mıydım?” gibi bir soru sormaya teşvik edilmesi) ve öğüt anlatılarının kategorileştiği bir kültürel ürün olarak oto-biyografiler ortaya çıkar (2003, s. 165). Duyguların anlatılması yoluyla bağımlılıkların teşhisi ve iyi yönde değişimi varsaydığı için, *codependency* (bağımlı ilişki) anlatıları da terapötik tarzın önemli örneklerini oluşturur, kaldı ki Oprah’da da bu tür anlatılara sıklıkla yer verilir.

Bu anlatıları tetikleyen önemli bir ismin Oprah Winfrey olması, sadece televizyon programının kendisinde değil, kitap kulübü kadar web sitesindeki paylaşımlardan da kaynaklanmaktadır. İlginç olan, bu deneyimleri paylaşan herkesin birbirine tavsiye vermesi ve bu gruplarda birbirini dinlemesidir. Bu şekilde herkes birbirinin uzmanı ya da terapisti hâline gelir (Illouz, 2003, s. 168). Herkesin uzman olabilmesi; sıradan insanların duygu uzmanları olarak belirmelerine zemin hazırlaması açısından bu çalışma için önemlidir. Duyguların ve sırların dile getirilmesi anlamında bir itirafın söz konusu olması ise, kişisel gelişim kitaplarında da itirafçı vaizlik olarak anılabilecek bir tavrın tetiklenmesiyle (Hazleden, 2010) birlikte düşünülebilir. Kişisel gelişim yazarlarının kitaplarında da itirafın olması bu dönem ortaya çıkan bir şey değildir, izlerini Presbiteryen günlüklere kadar ve dolayısıyla kişisel gelişimin başlangıcı olduğu iddia edilebilecek döneme konumlamak mümkündür (Mutch, 2016) ancak duyguların ve

sırların ortaya dökülerek işlevsellik kazanması ve okurlardan da bu tür bir itirafçılığın beklenmesi (Hazleden, 2010) terapötiğin yayılışını niteler.

Kaminer de benzer şekilde ancak Illouz'dan önce, terapötik anlatının nasıl yaygınlaştığını anlamaya çalışır ve ilk adım olarak, kurban olma ve *sefalet (misery)* hâlinin aktarılmasının, anlatıların başlangıç aşaması olduğunu fark eder. Bu bir kötü-durumdan kurtulma anlatısının başlangıcı işlevini görmek kadar, fazlaca sahip çıkılan ve sabitlenen bir kimlik hâlini de almaktadır. Bu tür anlatıların hâkimiyeti şöyle örülür: Herkesin bir şeylerin kurbanı olduğu bir ortamda, sizin de kendinize ait bir kurban anlatısı oluşturmanız, ortama uyum sağlamanın en kestirme yoludur. Bu kurbanlık anlatılarındaki kapsamın nasıl genişlediğini ise takip ettiği kişisel gelişim seminerlerinden elde eder: Alkol bağımlılarının kendilerini kurban olarak tanı(t)maları kadar, obezite sorunu yaşayanlar da “iştahlarının kurbanı” olarak kendilerini tanımlar. Ya da önceki neslinde ailesinde soykırım kurbanları bulunan kişilerin anlatıları, soykırımı kendisi deneyimlemiş gibi kurulmakta ve kurban-olma anlatısına sahip çıkılmaktadır. Bir bakıma bir şeylerin kurbanı olmak; bir kimlik sağlamakta (Kaminer, 1993) ve bu bazen bir güçlenme anlatısı yaratmanın zemini hâline gelmekte bazen de kurban olmanın sabitlenen bir kimlik hâline gelmesi demektir. Ancak kişisel gelişim uzmanları, kurban olmaktan kurtulmak konusunda ısrar etmekte ve benlikleri kurban olmaktan çıkarma iddiasıyla kendilerini var etmektedirler. Bu, kurban olmanın ve güçlü olmanın aynı anda mümkün olduğunun kabul edilmesi ve güçlenmenin hedef olduğu bir anlatının kişinin kendisinden talep edilmesi anlamına gelir.⁴⁰

⁴⁰ Kurban ya da mağdur olmaya dâhil edilenler ise politik bir sakınca barındırabilir. Örneğin ırkçılığa maruz kalmış bir kişiye, “kurban olmayı bırak” demek sakıncalıdır (Kaminer 1993, s. 152).

⁴¹ Ancak İslam'ın modernleşme projesinde tam olarak da terk edilmediğini vurgulamak gerekir; çünkü devlete ait resmi İslam yorumunun da etkisiyle, ideal vatandaş Müslüman-Türk olarak tahayyül edilir.

Yine terapötüğün hükmü, (duyguların sahici benliği kurmada/erişmede belirleyici hâline gelmesi) benlik hakkındaki anlatılar kadar; bu anlatıların yer aldığı kurumlar üzerinden de düşünülmüştür. Kurumlara yayılmasına dair eleştiri, Illouz ve Kaminer'in belirttikleriyle ilişki hâlinde düşünülmelidir. Çünkü kurumların işleyişleri, benliklere ilişkin anlatıları tamamen dışlamaz. Nolan, mahkemelerde artık duygusal yaralanma iddialarının çok daha fazla tazmin edildiğini bulgular. Kamusal bir meseleyi ilgilendiren davalarda bile, tanıklıklarda ve ifadelerde duygusal yaralanma anlatıları daha yoğun kullanılmaya başlamıştır (1998). Bir başka deyişle, benliğe dair hâkim bir anlatı olarak terapötik, duygusal yaralanmanın sahiciliğine ve onun tamirinin gerektiği inancını barındırması nedeniyle pek çok alanı kuşatır. Duyguların kendisinin bir biyografinin içeriği işlevini görmeye başlaması ile (Illouz, 2018, s.199), insanların yaralanabilirliği ve buna bağlı olan yaralanma ifadelerinin, hukuki bir meselenin özü gibi anlaşılmaya başlanması birlikte düşünülmelidir (Nolan, 1998). Olgusal gerçekliğin değil ancak duygusal sahiciliğin otorite kaynağı hâline geldiği böyle bir ortamda (Illouz, 2018, 198) duyguların ortaya dökülmesi farklı olaylarda da telkin edilen bir tarz ve yöntem olarak “iyileştirici” olduğu ve sahici olana erişme gücünün vurgulanmasıyla belirir. Örneğin 11 Eylül sonrasında gazetelerin, içeriğine ilişkin bir yönlendirmede bulunmaksızın “konuşun” telkininde bulunmaları da (Kaminer, 1993) duyguların, ifade edilmesi sayesinde iyileşmeyi sağlayacağı bir otorite hâlini kazandığını göstermesi açısından çarpıcıdır.

Öte yandan terapötüğün hükmü, kişisel gelişim ve New Age gibi iki ayrı kavram seti ve repertuar açısından düşünülürse, terapötüğün her ikisine de nüfuz edebilme olasılığını tanımak gerekir. Ancak terapötüğün hükmü üzerinden iddialarda bulunan yazarlar, çoğunlukla terapötik bir anlatıya spiritüellik ya da din temalarının karışması üzerine bir öngörü geliştirmezler. Kişisel gelişimin

duyguların hükmettiği bir tarz olarak terapötikle elverişli bir uyum sağlaması kadar, New Age'in de duyguların hâkim olduğu bir tarza evrilmesi ya da bu iki kavram seti ve tarzının karşılıklı ilişki içinde olması mümkündür. Bu ilişkinin yine önemli bir örneği, kendine güven anlatısını New Age'de de başvuru alan “ilahi çağrısını ve kendi anlamını bulmak” gibi yorumlarla birleştiren Oprah'dır (Crowley, 2010). Terapötüğün hükmü, anlam arayışlarının görünür olduğu kişisel gelişim ve New Age arasındaki yakınsamayı da açıklar. İki önceki alt başlıkta değinilen Stephen Covey ve işletme guruları olarak anılan kişilerin ortaya çıkması, kişisel gelişim ve New Age'in yakınlaşmasına örnektir (Jackson, 2001). Yine Scott Peck'in 1978 tarihli *Road Less Travelled* metni de, akli sağlığı terapötik teizm (McGee, 2005, s. 55) içinden formüle eder. Ayrıca “kötüler kendilerine yardım etmez” derken ilahi bir kötülüğü kişisel gelişime bağlayan Schlessinger, (1997; akt: Rimke 2000, s. 69; 64) teoloji ve kişisel gelişimin yakınlaşmasını resmederken, bir diğer çok-satan yazar Louise Hay de *You Can Heal Your Life*'ta (1984) şifayı psikolojik biçimde temellendirmeye çalışırken, rahim kanserini çocuklukta yaşanan tacizle ilişkilendirir (akt: Madsen 2015, s. 111).

Bu yakınsamaların her birini saptamak zor olsa da, esas işaret ettiği; anlam dağarcıklarındaki sınırların keskin olmadığı; ancak bireyin içsel benlik tanımlarının ifadesi olarak başvurulmalarıdır. Bu içsel benlik, yer yer psikolojik yer yer New Age kavramlarıyla tanımlanan bir benliktir. Bu nedenle bu yakınsamaların da dâhil olduğu güncel formlar, kişisel gelişim ve New Age gibi iki ayrı alanda ve temaslarda sıklıkla kullanılan kavramlar olarak *büyüme*, *yeşerme* (Askehave, 2004), kendine güvenmek (*confidence ve self reliance*'i işaret edecek biçimde) gibi kökeni *insan potansiyeli* görüşüne yaslanan dayanıklı kavramlar kadar; hayatın bir yolculuk, oyun, spor olduğuna dair metaforları da hâlâ içermektedir (McGee 2005, s. 116; Lee 2007). Öte yandan *sahicilik* vurgusu (Hazleden 2010; Cabanas 2016;

Woodstock 2007) farklı coğrafyalardaki anlatılarda yer alan ortak bir kavram olmaya devam etmektedir. Douglas kişisel gelişimin tarihçesinde ilk dönemleri ve güncel dönemleri kıyasladığında, bambaşka metaforlar ya da kavramların söz konusu olmadığını; ancak aynı kavramlarda vurgunun farklılaştığını görür. Bu bölümde de karakterden kişiliğe ve oradan terapötiğe geçişin izlerinin sürülmesine uygun biçimde; Douglas'a göre de yirminci yüzyılın başlarında toplumsal bir endişe, ilahi bir görev vurgusunun izlerini bu kavramlarda bulmak mümkünken, özellikle 1970'lerden sonra *büyüme*, *değişim*, *kendine güvenmek* gibi kavramlar hala kullanılmakta, ancak tamamen psikolojik ve içsel tatmin dolayısıyla tanımlanmaktadır.

Bu yakınsamalardan da çıkarılabileceği gibi terapötiğin yükselişi, bireyin kendisini aynı anda *hasta ve şifa bulmaya gücü olan* şeklinde konumlandırmayı işaret eden daha güncel bir eğilim olarak kendini gösterse de, bu hâkim olan tek öznellik kipi ve anlatı tarzı değildir. Anlam arayışları söz konusu olduğunda terapötik ethos, olumlu düşünce gücü etrafında kümelenen NLP ya da New Age kaynaklı anlatıları tamamen yerinden etmez. Herkesin mutluluğu ve istediği şeyleri hak ettiğinin genel kabul gördüğü bir kültürel iklim, isteklerin elde edilmesine dair kestirme bir yol olduğunda kullanılmasını getirecektir, “olumlu düşünce”nin sürekliliğindeki neden bu olabilir. Rhonda Byrne'a ait *The Secret* (2002) bunu resmeder (Redden, 2012). Aynı zamanda terapötik, din temelli anlam arayışlarını ve onların popülerleşmesini de imkansız hale getirmez. Örneğin popüler teoloji olarak gördüğü bir alanı da çalışmasına dâhil eden Kaminer, ABD'deki rekabetçi ve başarı odaklı bireyselci ethosun baskınlığına rağmen itaat retoriğinin de bu kitaplarda olduğunu gördüğünde şaşırıldığını belirtir (1993). Bu aslında terapötik ve dinin bir ikame ilişkisi içinde düşünülmemesi gerektiğine yönelik önemli bir uyarıyı (Loss, 2002) hatırlatır. Daha çok, ödünç almaların ve birbirlerini

etkileyebilmenin mümkün olduğu bir ilişkiselliği göz önünde bulundurmak gerekir. Yeni form ve içerikleri tespit edebilmek ve tartışmak bu şekilde mümkün olacaktır.

Bu doğrultuda, terapötik ethosun da etkili olduğu bir dönemde kişisel gelişim ve New Age anlatılarının psikoloji ve din ekseninde nasıl şekillendiğine Türkiye özelinde bakmak gerekir. Bu çalışmadaki kapsam sınırlılığı nedeniyle cevabını bulabileceğimi umduğum; hangi kavramların bu kitaplarda ne şekilde vurgulandığı, belli eğilimlerin (din ve popüler psikoloji arasındaki kesişimlerin) ortaya çıkıp çıkmadığı ve ortaya çıkıyorsa nasıl şekillendiğidir. Buradan hareketle, çizmiş olduğum tarihsel arka plana olan benzeşme ve farklılaşmalar önemli hale gelecektir.

1.5. Değerlendirme

Bu bölümde kişisel gelişimin ve New Age'in tarihi, din ve psikoloji ekseninde çizilmeye çalışılmıştır. Dönemler ele alınırken değinilen tüm popüler formları ele almak kapsam gereği mümkün olmadığı için, işaret edilen popüler anlatıların sadece hâkim eğilimleri resmetmek ve önemli popüler akımları ele almak için işlevsel kılındığı göz önünde bulundurulmalıdır. Görüldüğü gibi, çare ve anlam arayışları; modern kapitalizmin ortaya çıktığı dönemde başarı ve mutluluk kavramları etrafında kümelenmiş ve çalışma ile başarı (ve mutluluk) arası bağlantı ekseninde ilerlemiştir. Ancak sonraki kriz dönemleri (Büyük Buhran, İkinci Dünya Savaşı, yeni kapitalizmde krizin süreklileşmesi) çare ve anlam arayışına dair yanıtlarda bu döneme dek görülen çalışma ve mutluluk-refah-huzur ilişkisini sekteye uğratmış ve büyük travmalar olarak deneyimlenen bu toplumsal olaylar, psikiyatrinin bir bilim, sonrasında ise pratik ve gündelik dil olarak yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur. 1930'larda önemli bir eğilim olarak "başarı için davranışçılık" ekolü Dale Carnegie üzerinden; yine daha sonrasında 1950'lerde

baskınlaşacak başka bir eğilim olarak “olumlu düşünce gücü” vurgusu ise Norman Vincent Peale üzerinden aktarılmıştır. Bu şekilde 1950’lere gelindiğinde, sonradan da örneklerini göreceğimiz kişisel gelişimin iki temel eğilimi (davranışçılık ve olumlu düşünme gücü) açığa çıkmıştır. Bu gelişmelere eşlik eden 1960’ların toplumsal hareketleri ise, kurumsal otoritelerden koparak bireyin kendisinde, içsel bir kavramsallaştırmada otoriteyi aramasını, başka bir deyişle “yeni” bilgelik biçimlerine başvurmasıyla melez bir görünüm sergileyen New Age fenomenini gündeme getirmiştir. Olumlu düşünme gücü, New Age’in önemli bir anlatısı hâline gelmiş ve kişisel gelişim metinlerini de etkilemiştir. New Age fenomeni daha ayrıntılı ele alındığında; postmodern olduğuna dair iddialar kadar, benliğin anlam arayışlarının parçalılığını ortaya serdiğini düşünenler New Age’i postmodern bir fenomen olarak görmüşler; New Age aynı zamanda bireyselleşen tüketim pratikleri aracılığıyla da deneyimlenmesi ve bilgelik biçimlerinin kullanılma biçimleriyle de (emperyalizm iddiası, bireyselci ideoloji iddiası) eleştiriye uğramıştır.

Bu noktada, kişisel gelişim ve New Age’in sonradan birbirine yakınlaştığı anlatılar ortaya çıksa da, köken ve tarihçe açısından ne gibi benzerlik ve farklılıklar olduğunu saptamak gerekir. Bu bölümde görüldüğü gibi kişisel gelişim yirminci yüzyılın başında din ve erdem vurgusundan belli ölçüde ayrışarak başarı ve kazanç odaklı anlatılar olarak şekillenirken, New Age ise yine dinî kökeni bulunan New Thought’tan da kaynak alması nedeniyle, ilahi güç kuşanan belli mitosları barındırarak dinî bir ton kazanabilir. Her halükârda, New Age tek bir din ve gelenekten daha kopuk ve farklı dinlerin pastiş olarak deneyimlenebildiği bir olgudur. Bu şekilde kişisel gelişim, kendine güvenmeyi ahlaki (ve sonra davranışsal) bir temel ilke olarak ortaya koyarken, New Age daha geniş ve belirsiz bir sevgi mitosunu (Paker, 2011) ve evrensel insanlık kategorisi içinden konuşur. Evrenden bir parça olmak ya da evrenle bir olmak gibi önermeler sıklıkla yinelenir,

olumlu düşünmenin yaratıcı gücü, Yaratıcı olandan bir parça olmakla gerekçelendirilir. Yine de, kişisel gelişim ve New Age'in ikisi de benliğin / bireyin olan biteni değiştirme gücü olduğundan hareket ederler ve çözümün faili olarak bireyi konumlandırırlar.

Yeni kapitalizmin kök salmaya başlaması ise – tarihsel olarak yaklaşık 1970'leri işaret ettiği söylenebilir- esnek ve hızlı çalışma koşullarının karakterde yarattığı aşınmayı beraberinde getirmiştir. Bu şekilde kişisel gelişim olgusu pek çok formda devam etmiş, daha öncesinde iş yaşamı ve başarı ekseninde oluşmuş kişisel gelişim alanı ile New Age anlatılarının birbiriyle yakınlaşmasının örnekleri de ortaya çıkmıştır. Başarı ve iş yaşamının spiritüel bir odakta ele alınması kadar, yaşamın neredeyse her alanı da terapötik bir tarzda (bir hastalık-teşhis-iyileşme sürecini gerektirecek biçimde) görülmeye başlamıştır. Bu, kişisel gelişimin temel eksenini davranış ve samimiyetin önemli olduğu bir dönemden, içeride sahici bir benlik bulunduğu ve bunun terapötik kavramlarla keşfedilmesi gereken bir değer olduğuna dair bir kayma yaşandığı iddiasıyla da anlaşılanabilir.

Bu gelişmelerin tümüne bu şekilde nüfuz eden bir anlatı ve yükselen değerler olarak *terapötik* kavramı, kamusal da etkisi altına alan bir baskın anlatı ve tarz olarak belirmeye başlamış (mahkemeler, eğitim kurumları vb), New Age ve kökenindeki New Thought akımlarının yayılma biçimlerine benzer şekilde bu tarzın da yayılması büyük ölçüde sözlü pratikler aracılığıyla gerçekleşmiştir. Bu nedenle televizyon programlarındaki benliğe dair konuşmalar ve kişisel gelişim kitaplarında hâkim olan konuşma benzeri tarz, bu yaygınlaşmaya eşlik eden form olarak ayırt edilebilir.

Bu bölüm boyunca takip edilen gelişmeler, aynı zamanda bir bilgelik ve otorite arayışı tarihi olarak da okunabilir. Otorite figürleri olarak din vaizlerinden psikiyatrîstlere olan kayma (bu kaymayı sekülerleşme olarak okuyanlar bulunur –

Douglas, 1979, s. 33) gibi çizgisel bir değişim olarak görülebilsen bile; New Age’de bireyin farklı bilgelikleri kendine otorite olarak görerek bunların anlam brikolajı olarak kurulması gibi pratikler de söz konusudur. Ayrıca bireysel deneyimlere rağmen, tüm otoritenin tarikat liderlerine, cemaate ve gurulara devredilmesi gibi farklı deneyimler de yaşanmış ve yaşanmaktadır. Öte yandan bireyin kendi benliğinin ve yaşamının uzmanı olması gerektiği fikrinin baskınlaşması da bu dönemlere eşlik etmiş, özellikle 1980’lerden sonra *kendini kurbanlaştırma* ve *güçlenme, iyileşme (recovery)* anlatılarının görünürlüğünde kendini belli etmiştir. Bu, otoritenin psikolojik benliğin kendisinde, benliğin içsel bir tanımında aranmaya devam ettiğini anlatır. Bu nedenle kişisel gelişim literatürünün tarihçesinde farklı ve yeni kavram, tema ve metaforlardan çok; aynı kavramların farklı vurgularla kullanılması söz konusudur; vurgu bireysel benliğe dönmüştür.

Yine de bu fenomenleri tarihin belli dönemlerine özgü bir değişme, ilerleme ya da ideoloji olarak görmek yerine, hepsinin birbirine karışabilirliği ve birbirine referans verilebileceği anlam repertuarları olarak görmek gerekliliğini tekrar vurgulamak gerekir. Kaldı ki, New Age’in psikolojinin “kendini gerçekleştirme” vurgusundan etkilenmesi ve yine New Age’in ilham aldığı New Thought’un din vurgulu geleneklere referans vermesi, bu tarihçeyi çizgisel bir hattan çok, bir geri dönüşler ve canlanmalar tarihi olarak görmeyi gerektirir. Olumlu düşüncenin Hristiyan Bilimi’ndeki kullanımına benzer biçimde, ancak daha bilimsel ve sibernetik bir tonla 1970’lerde NLP akımı içinde yeniden üretilmesi de bunun bir göstereni olarak okunabilir. Ya da terapötüğün tamamen sahicilik vurgusuyla ilerleyerek samimiyet vurgusunu yerinden etmesi iddiası yerine, sahiciliğin dominant olduğu ancak samimiyetin kalıntı hâlinde de olsa günümüz çare ve anlam arayışına dair kültürdeki mevcudiyetini varsaymak, kısıtlı ve belirlenimci açıklamalardan korunmamızı sağlar.

Dinin psikoloji ve psiko-bilimler tarafından yerinden edildiğini iddia eden analizlere de yer verilmişti; ancak bu ilişkinin bir ikame ilişkisi olarak düşünülmemesi gerektiği bu çalışma açısından yeniden vurgulanmalıdır. Bunun nedeni, konu edilen kitapların özellikle bu bağlantıyı ve bir arada bulunabilirliği göz önünde bulundurmaya gerektirmesidir. Dinin çare ve anlam arayışlarında hangi formlarda işe koşularak ne tür kültürel üretimleri tetiklediği de bu açıdan önem kazanır. Bireysel düzeyde dünyayı anlamlandırma ve sosyalliği ona göre düzenleme işlevi görebilen dinin anlamlandırma ve düzen verme arasındaki gerilimi, çare ve anlam arayışı açısından referans verildiğinde ne şekilde kullanıldığını ve kişisel gelişim ve New Age'in hangi temalarına, örüntülerine temas ettiğini önemli kılar. Bu nedenle dinin Türkiye özelindeki siyasallaşması (direniş ve meşrulaştırma pratikleri de işaret eder) ve bu bağlamda ortaya çıkan din temelli form ve içerikler de bu ödünç almaları ya da farklılaşmaları anlamak için önem kazanır; kuramsal çerçevenin ikinci bölümü bu meseleyi ele almaktadır.

2.BÖLÜM. RADİKALLİKTEN HEGEMONYAYA İSLAMCILIK

Bu çalışma hegemonyanın iki başat bileşeninden biri olarak İslamcılığı ele aldığı için, İslamcılığın hem bir siyasal tahayyül olarak anlam haritasındaki süreklilik ve kopuşları hem de neoliberalizmle eklemlenme sürecinde İslamcılığın yaşadığı dönüşümü göz önünde bulundurmayı hedefliyor. Bu şekilde ilk alt başlıkta siyasal bir hareket ve hegemonik bir dönüştürücü güç hâline gelen İslamcılığın anlam haritasında yer alan tarihsel süreklilikleri bir iktidar alanı içinde resmetmeyi deniyorum. İktidar alanı içinde resmetmek, siyasal partiler olarak aktörler anılsa bile, esas olarak hareketin yönelimlerine ve retorikteki kavramların sürekliliğine odaklanmayı gerekli kılıyor. Bu düşünsel çabanın hem hareketin kendini tanımlama hem de “öteki” olarak konumladığı iç siyaset aktörlerini ve tahayyüllerini açık etmesi beklenmektedir. Bu tarihten hareketle; İslamcılığın geçirdiği neoliberal dönüşümün iki yüzüne; yaşam tarzının ve entelektüel düşünce ve kültürel üretimin dönüşümüne ilerlemek mümkün olacaktır.

Bahsedilen bu iki dönüşüm, elbette birbirini besleyen ve tetikleyen süreçlerdir: Yaşam tarzında yaşanan dönüşüm bir entelektüel üretimi tetikleyebilir ya da -aşağıdaki alt başlıklarda ayrıntılanacağı üzere- “İslamcı entelektüelin krizi” (Taşkın, 2013b), belli bir yaşam tarzının süreklileşerek İslamcı yaşam tarzının baskın görünümü olarak ortaya çıkmasında etkili olabilir. Bu şekilde neoliberalizmle yaşanan metalaşma ve burjuvalaşma iddialarını göz önünde bulundururken aynı zamanda düşünsel (entelektüel) düzeydeki dönüşümün (özneleşmenin-özdüşünümelliğin) izlerini yakalamayı hedefliyorum. Yaşam tarzını ele aldığım alt başlıkta yaşam tarzını belirleyebilecek pek çok örnek olmakla

beraber; zaman-mekân kullanımlarına ait olduğu düşünölebilecek kent ve tatil deneyimlerini, İslami modayı ve medyayı tartışıyorum. Entelektöel dönüümü ele aldığım son alt başlık ise, hem ilk alt başlıktaki kavramlarla süreklilikleri üzerinden hem de İslamcı kesimin kültörel üretimini, özellikle sözlü kültöre yakın formlar olması nedeniyle edebiyat ve sinema üzerinden değerlendiren çalışmalara yaslanıyor.

Bu bölümü kavramsal olarak değerlendirmek için işlevselleştirilen temel ikilikler, dinin Türkiye’de tartışıldığı temel gerilim eksenleridir. Bunlar; kamusal alan-özel alan, modern-gelenek, dünyevi-uhrevi, kitabi ve gündelik olarak belirir (Akşit vd, 2015, s. 75). Kamusal-özel ve modern-gelenek ekseninin bir izdüşümü olarak, Benhabib’in bahsettiği (2010, s. 454) bireysel din özgürlüğünün karşısına devletin kamusal güvenlik ve refah söyleminin karşı karşıya gelmesi de eklenebilir. Başka bir deyişle, diğer gerilimlerin de sürekli ilişki içinde olduğu ve bir bakıma temelini aldığı kamusal ve özel gerilimi, bu bölümün ilerleyen alt başlıklarında tesettür gibi bazı kilit meselelerde de görölebileceği gibi, en sık göz önünde bulundurulan tartışma eksenidir. Dünyevi ve uhrevi ikiliği; öte dünyalı bir dinin dünyevi olanı ne kadar sınırlarına alabileceğine ilişkin bir tartışmayı mümkün kılar. Cihan Aktaş’ın belirttiğine göre, uhrevi her zaman dünyevi olanı kuşatmaya çalışır; belli özel günlerdeki dua gibi pratikler bu çekişmeyi resmeder (Akt: Akşit vd, 2015, s. 78). Kitabi ve gündelik ise, doğrudan bir karşıtlık değil ancak sürekli olarak birbirlerini besleyen bir akış içinde düşünölebilir. Kitabi olanı gündelikte uygulamaya yönelik bir çaba, hem kitabi olanı yorumlayan belli araçları, hem de kitabi olana dair yorumların gündelik olana referans vermesini gerektirir. Kitabi olanın üstün ve hakikat addedilmesi, gündelik pratiklerin değiştirilmesini gerektirebileceği gibi, gündelikte süregelen pratiklerin kitabi yorumlara direnci de söz konusu olabilir.

İslamcılığın radikallikten hegemonyaya geçiş tarihini okurken göz önünde bulundurulmuş bu gerilimlerin tarihsel olarak belli dönemlere özgü ve o dönemlerle sınırlı olmadığı belirtilmelidir. Bölümün ilerleyen kısımlarında da değinileceği gibi; din ve din-referanslı pek çok olgu, günümüzde de bu eksenler üzerinden tartışılmaktadır. Ayrıca, bu farklı eksenlerin sıralandığı maddelerde çapraz geçişlilik mevcuttur. Örneğin, yaşam tarzı başlığında daha ayrıntılı değinileceği gibi; modern ve gelenek gerilimindeki tartışma, aynı zamanda dünyevi olanın modern olarak algılandığı bir olgu söz konusu olduğunda (örneğin İslami moda) kesişir. Bu nedenle bu eksenleri hem kendi gerilimlerinde, hem de birbirlerini besleyen bir ilişkisellik ve kesişim içinde anlamak için belli yaşam tarzı örnekleri ve olgular özellikle elverişli olacaktır.

İslam'ın Türkiye modernleşmesi sürecindeki yeri modern-gelenek eksenleriyle doğrudan ilişkilidir. Dinin modernleşme sürecinde baskılanan ve anti-modern bir olgu olarak ele alınmış olması, bu eksenin esas belirleyicidir. Modern olmayan ve kenarda-çeperde kalmış bir din (Türkiye özelinde halk İslam'ı) modernliğin başat anahtarı olan akılcılığın tam karşıtı olarak bir hurafe olmakla damgalanmış ve itibarsızlaştırılmıştır (Mardin, 2005, s. 145). Bunun bir nedeni de, Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde yeni rejime başkaldırıların İslam ekseninde gerçekleşmesi nedeniyle tehlikeli görülmesidir. Bu nedenle resmi ideoloji kendi din yorumunu egemen kılma amacıyla Diyanet İşleri Başkanlığı'nı kurarak başka dinsel yorumların ve hareketlerin önünü almayı amaçlamıştır. Bu şekilde, İslam ilk dönem modernleşmesinde "bir inanç sistemi"ne indirgenerek bireysel ve içsel olandan ibaret olarak görülmüştür. Başka bir deyişle, kamusal alandan özele itilmesinin nedeni, İslam'ın kamusal bir kimlik ve hareket hâlini alma

potansiyelinin tehlikeli görülmesidir (Çakır, 2014)⁴¹. Gerilimin bu çalışma için önemli olan eksenlerini bu şekilde kısaca belirttikten sonra, İslamcılığın ilk dönemlerinden itibaren kurduğu anlam haritasına ve hareketin muhafazakârlıkla iç içe geçen tarihine daha yakından bakılmalıdır.

2.1. İslamcılığın Muhafazakârlıkla İç içe Geçen Tarihi: Yerli, Milli, Ahlaki, Manevi

Cumhuriyetin ilk döneminde İslam'a yönelik itibarsızlaştırıcı olduğu belirtilmiş bu tutum, belli dönemlerde esnemiş ve geri çekilmiştir. Bu nedenle iktidarın İslam'a bakışı, tarihsel olarak keskin düz bir çizgiden çok dalgalanmalar olarak okunabilir. Bu dönemde, siyasal talepleri dile getiren bir İslamcılık söz konusu değildir, daha çok laisizmin atakları karşısında kültürel bir korunma olarak muhafazakârlığa sarılan İslamcılık söz konusudur. Bu şekilde “muhafazakârlık olarak İslamcılık”tan bahsetmek mümkün olur (Bora, 2007, s.82-83). 1940'larda da çok partili siyasete geçişle, tek parti döneminin İslam'a dair bakış açısı eleştirilmiş ve gelişmekte olan muhafazakâr muhalefet nedeniyle CHP de dinî eğitim konusunu gündemine taşımak durumunda kalmıştır. “Dinin çok ihmal edildiğinin itiraf edilmesi”, yüksek İslam enstitülerinin ve 1947'de açılan imam hatip eğitim kurumlarının ilk adımı olmuştur (Çakır, 2004, s. 293).

Laikleşme ve dolayısıyla halk İslamı'nın anti-modern görülmesi, Demokrat Parti (DP) hükümetinde büyük ölçüde dönüşüme uğramıştır. Çok partili sisteme geçişten sonra, bu dönemde (1950-1960) DP'nin ekonomik olduğu kadar dinî özgürlüğün de vurgulandığı bir ideolojiyi savunması ve önceki dönemin iyi bilinen

⁴¹ Ancak İslam'ın modernleşme projesinde tam olarak da terk edilmediğini vurgulamak gerekir; çünkü devlete ait resmi İslam yorumunun da etkisiyle, ideal vatandaş Müslüman-Türk olarak tahayyül edilir.

siyasal ideolojik kavramlarının yeni muhalif hareketler nedeniyle parçalanması söz konusudur (Özdalga, 2013, s. 154-155). 1950’lerde muhafazakârlık olarak İslamcılık, modernleşmeye karşı bir kültürel restorasyon talebiyle ortaya çıkar. Bu dönemde, modernizme ve laisizme olan tepkilerini anti-komünizme de yansıtarak, devlet politikasıyla da uyumlu bir zemine oturur (Bora, 2007, s. 82-83). Ahlakın belli bir teminatı olarak görülen din, belli uygulamalar aracılığıyla da daha görünür hale gelir. Arapça ezan yasağının kalkması, dinî yayınlara izin verilmesi gibi gelişmeler bu dönemin uygulamaları arasında yer alır. Yine 1960’ların yarattığı görece özgür ifade ortamı, İslamcı düşüncenin ifade bulmasında önemli bir dönemi oluşturur. “Tarikatların etkinliğinin bu dönemde giderek artması ve 1970’lerde İslamcı partilerin siyasal hayatta yer almaya başlaması, İslamcı düşüncenin içeriğinde ve eylemliliğinde belirgin farklılıklar yaratmıştır” (Ova, 2011, s.73).

Önemli bir İslamcı aktör olarak siyasal partiler, bu açıdan dönemi anlamak için önemlidir. 1970’li yıllarda Necmettin Erbakan önderliğinde Milli Nizam Partisi’yle (MNP) siyaseten kendini ifade etme olanağı bulan İslamcılık, 1971’de bu partinin kapatılmasından sonra Milli Selamet Partisi (MSP) olarak yeniden organize olur. MSP kendi siyasi söylemini, aynı dönemin egemen siyasi söylemleri olarak “kalkınma” ve “sanayileşme” etrafında geliştirir. Temel söylem “ağır sanayinin gelişmesi” hedefi etrafında şekillenirken, bu hedefe eşlik eden bir “manevi kalkınma” ve “ahlak ve gelenek” de söz konusudur (Gülalp, 2003, s. 13). “Kalkınma” kavramının modernleşmeyi ve her ülkenin aynı modernleşme sürecinden geçeceğini ima etmesine rağmen, özgünlükleri vurgulayan ve kültürel muhafazakârlığa yaslanan sağ siyasette benimsenmesi şaşırtıcı görülebilir; ancak bunun neden şaşırtıcı olmayacağını yanıtı kalkınmaya ekledikleri farklılık vurgusunda saklıdır. Bir başka deyişle, kalkınma söylemini gündemine getirmiş olan Türkiye’deki tüm sağ siyaset aktörleri, bu kültürün kendi farklılığı olarak

manevi ve milli vurgusunu ekleyerek bu kavramı benimsemişlerdir (Turan, 2014, s. 464). İslami ve muhafazakâr kimliği tanıyan ve ona kulak veren Milli Selamet Partisi ve onun benimsediği Milli Görüş, belki tam da bu sayede 1977 seçimlerinde önemli bir başarı elde eder.⁴² Yanı sıra, 1970’lerde İslamcılarını önceki dönemden ayıran önemli bir nitelik, kendilerini eski anlamıyla milliyetçi ideolojiden bir ölçüde uzaklaştırmaları (Mert, 2005, s. 415) ve ümmetçilik ekseninde düşünceleridir. Bunu mümkün kılan gelişmenin, bir ölçüde Mısır’daki İslami düşünürlerin çevirileri olduğu belirtilebilir. Kamusal ve dünya çapında ortak bir tahayyülden haberdar olmak, bu kesimlerin kendilerini bir ümmet olarak düşünmesini de beraberinde getirmiştir (Çaha, 2004; akt. Ova, 2011, s. 76).⁴³ Yine de bu *milli* vurgusunda diğer İslam ülkeleriyle bir ittifaktan ziyade bu ülkelere yön verecek bir liderliğin tahayyül edildiği belirtilmelidir. Bu nedenle, moderne karşı yerel gibi algılansa da, İslamcılığın evrenselci iddialarının bulunduğunu (Saktanber, 2010, s. 193) ve bu evrenselci tahayyüde diğer İslam ülkelerine yön verecek aktör olarak Milli Görüş’ün kendini sunduğu belirtilebilir.

Uluslararası konjonktür ve değişmekte olan bilimsel paradigmlar da İslamcılığın başarısına katkıda bulunur. MSP’nin uzantısı olarak 1980 askeri darbesinden sonra 1983’de kurulan Refah Partisi (RP), modernite fikrinin yapıbozuma uğratarak Batılı bir tahakküm olarak ifşa edildiği, Batıcılığın gözden düşerek sağ-sol yerine kimlik siyasetinin ve çatışmasının esas gerilim hâlini aldığı, bu nedenle Batı yaşam tarzından farklılığıyla tanım alan “otantik” olma iddiasındaki kimliklerin güçlendiği bir konjonktürde var olur (Gülalp, 2003, s. 62).

⁴² Tek başına bu gelişmeler, elbette uluslararası eğilim ve gelişmelerden bütünüyle bağımsız değildir. İslam’ın bir tahayyül ve hareket olarak yükselişinin aynı zamanda dünya çapındaki İslamcılığın yönüyle bağlantısı olduğunu vurgulamak gerekir. Örneğin 1979 İran İslam Devrimi, 1970 ve 1980’lerde Mısır’da İslami hareketlerin güçlenmesi, Pakistan’daki İslamlaşma politikaları, Türkiye’de de yükselen İslamcılık’la birlikte düşünülebilir.

⁴³ Günümüzde de siyasal İslam’ın belli isimleri tarafından sık sık referans verilen Mevdudi gibi İslam bilginlerinin kadımlara yönelik muhafazakâr söylemde nasıl referans alındığını inceleyen çalışma için (bkz. Handan Koç, 2014, *Muhafazakarlığa Karşı Feminizm*. İstanbul: Destek.)

1980'ler, siyasal İslam ve Batı olarak adlandırılan güçlerin yüzleşmesinin, komünizme karşı Soğuk Savaş retoriğinin yerini almasına zemin olur (Benhabib, 2010, s. 452).

Başarıya katkı yapan bir diğer nitelik ise, 1980'lerdeki otoriter ortamda soldan kalan boşluğun söylemini devralarak yoksul kitleyi kazanabilmesidir (Navaro-Yaşin, 2005). Ancak bunu yaparken sınıf ve işçi kimliğine yönelik kavramlar kullanılmasa da; mağdur, dışlanan ve ötekileştiren olmanın belli biçimleri, söylemsel olarak işlev ve başarı kazanır. Bu doğrultuda, 1980'lerden itibaren yaşanan neoliberalleşme süreci ve bir proje olarak işlerliğe konulan Türk-İslam sentezi; bu dönemi niteleyen önemli bileşenler olarak kabul edilebilse bile, toplumsal özneyi gözden kaçırmayan bir analizin neden gerektiği de ortaya çıkar: Bu yılların, aynı zamanda kapitalizmin gündelik yaşamda dönüştürdüğü pratikler nedeniyle insanların güven ihtiyacı duymaya başlayarak dine sarıldığı da vurgulanmalıdır. Özellikle kırdan kente göçenler arasında çok sayıda insanın İslami bir cemaatte huzur ve güven arayışında bulunması ve yine kapitalist devletin boş bıraktığı pek çok alanda cemaatlerin geleneksel dayanışma ağlarıyla etkin olarak yoksulların da sempatisini kazanması, yine bu dönemde yaşanmıştır. Cemaat içi dayanışma sayesinde kiralık ev, iş için sermaye bulmak gibi pratiklerin kolaylaşması (Çakır, 2014, s. 295; 297), bu dayanışma aidiyetlerini pekiştirmiştir. Başka bir deyişle, söylemsel olarak dışlanmışlık ve ezilmişliğe eşlik eden dayanışma ağları, İslamcı siyasal partilerin oy tabanını genişletmesinde de etkili olmuştur.

1980'li yıllarda İslamcılık'ın güç kazanması ve kamusal alan içinde var olması, kamusal tartışmayı belli kavramlar ekseninde tetikler. Bu dönem yaşanan sivil toplum ve demokrasi tartışmaları, RP'nin önceki dönemden başka bir farklılığına da işaret eder. MSP'nin küçük esnaf ve yoksul kitleleri harekete

geçirebildiği zemine karşılık, RP'nin ideologlarla olan bağı; sivil toplum ve demokrasi söylemlerini işlerliğe sokmasında kolaylaştırıcı olmuştur (Gülalp, 2003). Sivil toplum ve demokrasi tartışmalarının önemli bir belirleyeni, İslamcılık açısından, tesettür meselesidir. Kadın; modernleşme projesinde Batılılaşmanın simgesi olarak, İslamcılık'ta ise gelenek İslamı'nın güvencesi olarak görülmesi nedeniyle söylemin merkezinde konumlandırıldığı için, gelenek ve modernlik gerilimi tesettür örneğinde belirgin bir şekilde açığa çıkar. İslami kimliğin göstergesi olarak örtünme, kadın bedenini bir yasaklar ve özgürlükler alanı olarak işaretlediği için, üniversitelere örtülü öğrencilerin girme yönündeki hak talebi, büyük ölçüde kadınların ön planda olması sonucunu doğurmuştur. (Özellikle üniversitede türban yasağının geri gelmesinden sonra 1980'lerin sonundaki geniş katılımlı mitinglerde) kadınların bu hak talebinde ön planda olmasının, onları İslamcı hareketin önemli bir faili yaptığına ilişkin yorum bu şekilde ortaya çıkar (bkz. Göle, 2010). Buradan hareketle, 1980'lerde bu hareketlerin güç kazanmasıyla bir sivilleşmenin yaşandığını iddia eden ve sivil toplumun güçlenmesini demokratikleşmeye bağlayan belli yazarlar karşısında, sivil toplumda güç kazanan kesimlerin, başka bir tahakküm biçiminin tohumlarını ekebileceğini hatırlamak gerekir. Ayrıca Türkiye'de piyasayı sivil toplum içinde düşünmekten de kaynaklanan bazı pratik sonuçlardan bahsetmek mümkündür. Bunun bir sonucu, piyasaya dâhil olan sivil kesimin de bir demokrasi bileşeni olarak okunmasıdır (Taşkın, 2013a, s. 279- 280). Başka bir deyişle; piyasa bir özgürlükler alanı olarak işaret edildiğinde, sermayedarların ortaklaştığı dernekler de sivilleşme ve demokratikleşmenin unsurları olarak tanımlanır, ki TÜSİAD ve (bu bölümde daha sonra kısaca bahsedileceği üzere MÜSİAD) gibi örneklerin bu söylemi benimsemelerinde de kendini gösterir. Oysa Taşkın'ın da aktardığı gibi; piyasa, özgürlüklerin tam tersi durumu oluşturan, disipline edici bir kurum olarak da

formüle edilmesi mümkün bir kavramdır (Chandhoke, akt: Taşkın, 2013a, s. 280).

Sivil toplum söylemi kadar, başka söylemsel hatlar da 1990'larda İslamcılık'ın neden daha başarılı olduğunu açıklamaya katkı sağlar. Bu doğrultuda, RP'nin MSP'den farklılaştığı unsurlar göz önünde bulundurulmalıdır. İki partide de *maneviyat ve ahlak* sürekliliği olsa da, RP'de farklı olan, ağır sanayiden bahsedilmemesi, ulusal bağımsızlık hedef olsa da artık araç olarak ağır sanayinin görülmemesidir (Gülalp, 2003, s. 62-63). Refah Partisi, yine ahlak ve maneviyatın da önemsendiği bir değerler sistemini takip ederek, ortaya “adil ekonomik düzen” fikrini atar. Bu fikir, hem kapitalizm hem de sosyalizmin “bizlere göre olmadığını” iddia ederken bu sistemlerin ahlak olarak iyi yanlarının benimsendiği üçüncü bir yol önerisidir (Çınar, 1994). Bu doğrultuda ithal ikameciliğe denk düşecek şekilde devlet müdahalesini savunan MSP'ye karşılık RP'nin yaptığı; özel girişimi önemli görmesi ve uluslararası piyasaya açılmasını savunmasıdır. Ancak bu uluslararası piyasa Avrupa Ekonomik Topluluğu değil, İslami ülkelerle işbirliği olarak tasarlanır. Bu ortaklık seçiminin nedeni, Batı taklitçiliğini esas gericilik olarak ilan etmesinden kaynaklanır. Aynı zamanda gericilik söylemini tersine çevirirken, ilerici ve özel sektör yanlılığını da kendisiyle eşitler. Öte yandan, önerdiği adil ekonomik düzenin kökleri zaten İslam'da olan bir düşünce olması açısından “otantik” olma iddiasına bağlanır. Hem piyasa ortağı olarak Batı'ya sırtını dönmesi, hem de IMF gibi Batılı kurumları sömürgecilikle suçlaması; kendisini hem girişimci hem antiemperyalist olarak konumlandırmasını kolaylaştırır. Bu açıdan, devletin dindar iş adamlarına da yardım etmesi gerektiğini savunan ve devletçi bir büyümeyi odak alan MSP'nin devletçi ve toplumsal muhafazakârlığından farklıdır. Başka bir deyişle “Refah Partisi, toplumun yaşam tarzını değiştirme ve kendi kurguladığı biçimiyle bir ‘İslami’ toplum kurma projesini ortaya atması açısından radikaldir. Bu proje için, sınıf temelli meseleleri

bir araç olarak kullanmıştır” (Gülalp, s. 62-66; 42). Bu sayede Refah Partisi tabanının bir yandan radikal önerilerde bulunmasına rağmen bir yandan ekonomik bir reform programını öne atan, diğer yandan kültürel değerler, eğitim ve sosyal politikalarla ilgili olarak püritenlik, muhafazakârlık ve otoriterliği birleştiren bir ideolojiyi benimsediği söylenebilir (Özdalga, 2013, s. 155). Önerdiğinin başlı başına bağımsız bir model değil bir “reform” olması, ufak düzenlemeleri öngörmesinden kaynaklıdır. Kaldı ki, özel girişimi desteklese bile bunun belli durumlarda devlet müdahalesini ve desteğini öngören bir sınırlılık içinde düşünülmüş olması göz önünde bulundurulmalıdır. Bir başka deyişle, bu durum, aslında sağ siyasetin devletçi tavrındaki sürekliliği işaret eder. İslamcılık, ahlak üzerinden muhafazakârlığa yakınlaşması gibi, kendi girişimlerinin koruyucusu ve sürdürücüsü olması nedeniyle, devletçilikten de tam anlamıyla kopamaz.

1990’lı yılların İslamcılığının bir diğer önemli aktörü de yeni ortaya çıkan İslami burjuvazidir. Dinî tarikatlar ve onlarla bağlantıda olan küçük yerel burjuvazi⁴⁴; 1990’larda tekstil, otomotiv ve medya gibi endüstrilerde etkin olmaya başlayarak güç kazanır. Örneğin yurtdışındaki İslamcı kitlenin yatırımlarıyla kurulan Yimpaş, Kombassan gibi kooperatifler ve Beğendik, JETPA gibi aktörler bu şekilde piyasada varlık kazanır. İslami kurallara uygun olarak “faizi değil kârı paylaşma” düsturuyula hareket eden banka ve finans kuruluşları da bu doğrultuda ortaya çıkar (Kılıçbay ve Binark, 2002, s. 509; Demir vd, 2011, s.170). Bu kurumlar sermaye birikimine iki şekilde katkı sağlar: İlk olarak dindar kişilerin yatırımlarını cezbederek sistemine fon sağlar, ikincisi faizli bankalarla çalışmayan iş çevrelerine sermaye borcu verir ve onların büyümesine katkı sağlamış olur

⁴⁴ Anadolu sermayesinin ekonomide etkinleşmesi bu dönemde yaşanır. Ancak çoğunlukla “İslami burjuvazi” ve “Anadolu kaplanları” kavramları aynı olguya ve aynı öznelere işaret eder gibi kullanılsa da, arasındaki farkı gözetmek gerekir: muhafazakâr dindar iş adamları, tarikatların sahip olduğu şirketler, pek çok hisse ortağı olan şirketler (Can; aktaran Demir vd, 2014, s. 169). MÜSIAD 1980’lerde girişimciliğe başlayarak büyüyen kesimdir.

(Demir vd, 2011, s. 171). 1990 Mayıs'ında kurulan Müstakil Sanayici İşadamları Derneği (MÜSİAD) de sivil bir örgütlenme olarak kendini ortaya koyar. MÜSİAD, diğer Anadolu sermayesinden, 1980'lerde girişim hayatına başlamış olması ve önceki ayrıcalıklı burjuvaziden kendisini ayrı tutmasıyla farklılaşır. Kendilerini Türkiye'nin eski dönem burjuvazisi olarak nitelendirebileceğimiz TÜSİAD'a karşıt olarak görmeleri de (Yılmaz, 2014, s. 100-101)⁴⁵, Türkiye'de esas gerilimin görünümünün değişmesi olarak okunabilir. 1980 darbesi sonrası fiilen yok olan sol ve işçi hareketi ve sendikacılığın da neoliberal politikalarla aşındırılmasıyla, esas gerilimin artık sol ve sağ arasında ya da işçi ve sermayedar arasında değil, laik ve dindarlar arasında yaşandığına ilişkin bir görünüme işaret eder.⁴⁶ Güncel siyasi retorikte esas rahatsız olunanın yoksulluk değil, "fraklı balolar" olduğuna dair vurgular bu görünümün göstergesidir (Kıvanç, akt: Ateş, 2019). 1990'larda da yerli ve millinin dışına itilme olarak görülebilecek "sarhoşlar" gibi isimlendirmeler de mücadelenin kültürel görünümüne kavuştuğu iddiasını doğrular⁴⁷. Nihat Ateş'in de belirttiği gibi Türk sağ siyaseti milletle kavuşma çabasında *milleti*, Batıcı ve modernleşmeciler Cumhuriyet baloları yaparken "pencereden izleyenler" olarak konumlandırır (Ateş, 2019).

Bu nedenle, 1980'lerden 1990'ların sonuna kadar geçen dönemi, İslami kimliklerin yükselmesinde başka bir dönem olarak ele almak mümkündür. Bir başka deyişle kültürel olan ve yaşam tarzları İslami hareketleri tartışmak için temel

⁴⁵ MÜSİAD ilk 10 yıllık döneminde İslamcı güçleri açıkça destekler; ancak 1997'den itibaren stratejik olarak kendini bu söylem ve hareketten ayırtmaya ve demokrasi talebinde bulunan bir aktör olarak kendini kurmaya çabalar. Bunun nedeni, 28 Şubat sürecinden itibaren İslami faaliyetlere ve işletmelere yönelik baskıdır (Yılmaz, 2014, s. 94; 101).

⁴⁶ Sağ ya da sol ideolojilerin ölümü gibi bir iddiaya yaslanmıyorum. Sermayenin İslamcılar elinde de yoğunlaşmaya başlaması, elbette neoliberalizm saikleri üzerinden sağ ideolojiyle iç içedir. Sadece kamusal tartışmada ve İslamcının retoriğinde ön planda olanın dinsel özgürlükler ve laiklik geriliminde yaşam biçimleri ekseninde daha görünür olduğunu belirtiyorum.

⁴⁷ Ateş'in alıntılıdığı, Recep Tayyip Erdoğan'ın İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı'na geldiği dönemde vadi düzenlemesine ilişkin yaptığı açıklamada "bunlar buralarda sarhoş oluyorlardı" ifadesi de bunu doğrular. Örnekleri çoğaltmak mümkündür; bu retorik için ayrıntılı bir çalışma olarak Bahadır Türk'ün *Muktedir*'i (2014) önemlidir.

odak hâlini alır. Genel anlamda Batı dünyasında da modernitenin rasyonelliğine yönelik eleştirilerin yoğunlaştığı bu dönem, modern yaşamın uzanmadığı “otantik” kimliklerin ve geleneksel bilginin yüceltmeye başladığı bir dönemdir. Kendine özgü ve otantik kimliklerin yükselişe geçmesiyle, bu kimliklerin taşıyıcısı olarak kendini konumlandıran siyasal İslam, ülke siyasetinde diğer siyasal hareketlerden daha ikna edici olur. 1980’lerde sivil toplum ve demokrasi söylemleri ekseninde kendi hareketlerini gerekçelendiren ve kamusal alanda var olmaya çalışan İslamcılık, 1990’larda çevreden merkeze yaklaşır ve iktidara dâhil olur. Ancak Refah Partisi’nin 28 Şubat 1997’de önce iktidardan el çektilerle daha sonra da Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmasıyla, devamı olarak açılan Fazilet Partisi, söylemsel olarak İslami talepleri daha temkinli kullanır ve kendini “adil düzen”den ayırdığını ilan ederek, retoriğine demokrasi ve siyasal özgürlükleri dâhil eder. Kavramsal dayanakların bu şekilde değişmesine rağmen, bu kavramlara yaslanırken esas odağı tesettüre ve başörtüsüne doğru kaydırması ve başka tür siyasal özgürlükler söz konusu olduğunda sessiz kalmasıyla, bu kavramları içselleştirdiğine dair çok da inandırıcı olmamıştır (Gülalp, 2003, s. 14).

Sonrasında tek başına iktidara gelen Adalet ve Kalkınma Partisi ise kendini muhafazakâr-demokratik bir parti olarak tanımlayarak, demokrasiyle ve AB gibi Batılı kurumlarla oldukça uyumlu görünür, ancak 2010’daki referandum sonrası dönemde yeni bir toplum inşasına girişir. Burada yine ahlak ve maneviyat eksenini devam etmekle beraber bu eksenler üzerinde daha otoriter bir tutum takınılır ve yaşam tarzlarını dönüştürücü, baskılayıcı politikalar uygulanmaya başlar. Tayfun Atay, bu değişimin ilk belirgin izini, Gezi Parkı protestolarıyla başlayan isyan sürecinden önceye, bir hükümet mensubunun “kendi neslini yaratma” vurgusunu yaptığı Nisan 2013 tarihli konuşmasında görür (2017a, s. 25). “İslami yaşam tarzı” olarak adlandırılmasa da, muhafazakâr kimliklerin gündelik yaşamını daha rahat

sürdüğü bir kamusal alan tahayyülü, seküler ve laik kesim üzerinde baskılayıcı olarak kendini gösterir. Bunlar, belli yasaklar ve düzenlemelerle ve söylemsel düzeydeki düşmanlarla kendisini gösterir: Kürtaj hakkını savunan kadınlara yönelik aşağılayıcı dil ve içki satış saatlerinin kısıtlanması, bu söylemsel düzeylerin en belirginleri olarak görülebilir (Türk, 2014).

Bu doğrultuda 2000'lerin ortasından itibaren “yerli ve milli” anlamına iliştirilen din vurgusunun nasıl 2010'lardaki siyasal retoriği “İslami hava” (Türk, 2014) olarak tanımlamayı mümkün kıldığından bahsetmek gerekir. Bir başka deyişle bu, “vatandaşlık etiğine yerleştirilen Müslümanlık sermayesi”dir (Koyuncu, 2014). Örneğin Mehmet Akif Ersoy, İstiklal Marşı'nın kabulü nedeniyle yapılan anmalar ve etkinlikler aracılığıyla, Kurtuluş Savaşı'nın iktidar tarafından bir din savaşı olarak yeniden konumlandırılmasında bir figür olarak işlevselleşmiştir. Şehitlik, 2008 yılında Erdoğan'ın bir konuşmasında “peygamber kucağı” olarak tanımlanırken yine onun dizelerine atıf verilir. Benzer biçimde, kutlu doğum haftasındaki etkinlikler, 2011'den itibaren din ve İslam vurgusunun arttığı bir yön alır: Bu yılda etkinlikler, zamanın ön plana çıkan toplumsal sorunu olarak “kadına şiddet” bağlamında “merhamet” ekseninde organize edilmiş, İslam merhametin ve şiddetsizliğin garantisi olarak gösterilmiştir. Anılan bu ve benzer etkinliklerde ırkçılığın İslam'da reddedildiği, Erdoğan tarafından ayete referansla vurgulanmıştır. Bu etkinliklerdeki retorikte “biz” olarak kurulanın Müslümanlık olması, ulusal kimlikte din sermayesinin ağırlığının artmış olması anlamına gelir (Koyuncu, 2014, s. 126; 129; 186-205).⁴⁸Bunun aynı zamanda etik ve ahlak açısından otoriter bir sınır çizme olduğu iddia edilebilir, çünkü İslam'ı ahlakın garantisi olarak görürken, ahlakın da başka bir referansına olanak ve olasılık alanı

⁴⁸ “Osmanlıcılığa bir gelenek olarak yeniden sarılmak” (Taşkın, 2013b) bu bölümün son alt başlığında bir entelektüel kriz olarak bahsedilecek ancak Osmanlıcılığın İslami vurgusunun yüksek olduğu ve bunun İslami havayı pekiştiren bir mevzi olduğu iddia edilebilir.

açmaz.

2010'lu yılları okumayı mümkün kılan başka bir özellik ise, yerli ve millinin yerleştirildiği “biz” kavrayışının dışına, giderek artan biçimde “okumuşun şerri”nin konumlandırılması ve “çoğunluğun tecrübeli bilgeliği”nin yeğ görülmesidir (Köse, 2017). Bu elbette İslamcılığın hegemonyaya ilk yükseliş dönemlerinde 1990'lardan itibaren kurduğu kültürel ikiliğin mirası ve dönüşümü olarak görülebilir. Erken dönemlerinde bürokratik (modernleşmeci, Batıcı) oligarşiyi işaret etme biçimlerinde (örneğin monşerler adlandırmasının kullanımında (Taşkın 2013b)) “okumuşun şerri” imasını görmek mümkündür. Ancak ayrıcalıklı kesimin İslamcılığın kendisi hâline geldiği hegemonik yıllarda bile “okumuş olan”ı öteki olarak konumlandırma yönündeki süreklilik kendini gösterir ve hatta ayrıcalıklı bir bürokratik oligarşi artık kendilerinden olduğu için bu retorik strateji, halk kesimlerini kapsayacak biçimde genişler.

Giderek çoğunluğun tecrübeli bilgeliğine dayanarak, “yerli ve milli”nin dışına itilen kesimlerin fazlalaşması sürecinde (Köse, 2017) İslamcı entelektüelin güncel konumunu bu bölümün son alt başlığında ayrıntılandırıyorum. Bunu yaparken İslamcılığın hegemonikleşerek otoriterleştiği durumda, entelektüel bir krizden muaf olmadığını ve anti-entelektüel bir uğrak deneyimlendiğini iddia edeceğim. Ancak öncelikle, radikallikten hegemonyaya geçiş sürecinde İslamcılarının ve tabanın yaşam tarzı dönüşümleri; dinin profanlaşması, bireyselleşmesi, metalaşması gibi iddialar üzerinden ele alınmalıdır.

2.2. Kolektiviteden Bireyselliğe ve Metalaşmaya İslami Yaşam

Tarzı

1980'lerde yoksul dindar çeperin kendine siyasette temsil bularak siyasal İslam'ı

güçlendirmesi ve ortaya çıkan İslami burjuvazi sayesinde; İslami biçimler, hem kamusal alana hem de piyasaya daha yoğun şekilde dâhil olmaya başlamıştır. Bu nedenle siyasal ve ekonomik güçlenme sayesinde yaşanan dönüşüm, 1990’larda yaşam tarzı ekseninde belirmeye başlar. İslami canlanma, İslami bir “var olma biçimi”ne dair taşıdığı tahayyülü, üretim ve tüketim alanlarında da gerçekleştirmeye çalıştığı için “yaşam tarzı” olarak geniş bir başlıkta bahsedilebilecek olguları bir bütün şeklinde, modern yaşam tarzlarının İslami versiyonlarını ya da alternatiflerini üretme çabaları olarak anlamak mümkündür. Kaldı ki, Saktanber’in (2010) de belirttiğine göre, dışarıdan “İslam’ın canlanması” olarak adlandırılan olgu, içeriden “İslam’ı bir yaşam pratiği hâline getirmek” amacı taşıyan politik bir çabadır (2010, s. 199).

Bu yaşam tarzlarını ele alan çalışmaların önemli bir vurgusu, alternatif olarak var oldukları kamusal alanı nasıl dönüştürdükleri ve “sistem içinde yer almaları” doğrultusunda geçirdikleri dönüşüm üzerine olmuştur⁴⁹. “Versiyonlar” ya da “alternatifler” kendilerine referans aldığı seküler⁵⁰ modern yaşamla sürekli bir bağlantı ve karşılıklı ilişki içerisindedirler. Başka bir deyişle, İslami versiyonlar ya da alternatifler de bu modern yaşam bileşenleri ile karşılaştığında hem kendisi değişir, hem de dâhil olduğu modern kamusal alanı dönüştürür. Bu dönüşümün tarihi, kültürel yaşamın pek çok unsuru üzerinden tartışılabilir, ancak burada belli örnekler üzerinden gidilecektir: İslami medya (Öncü 2000; 2005, Azak 2013), İslami moda (Navaro-Yaşin, 2005, White, 2005 ve 2000) ve İslami yaşam tarzı

⁴⁹ Bu “sistem içinde yer alma” belli söylemler aracılığıyla gerçekleşir; örneğin iş adamları açısından ekonomiye dâhil olmak İslam medeniyetinin canlanması yolunda bir araç olarak görülse de, zamanla bu amaç doğrultusunda piyasa rasyonalizminin de meşrulaştırılması sonucunu doğurur (Çınar 1997; akt: Bilici, 2009, s.222-223). Bu meşrulaştırma, İslami burjuvazinin de ekonomiye dâhil olarak ülkeye geniş çapta “hizmet etmesi” söylemiyle gerçekleşir. Atıl kalan sermayeyi işletmek, bu iş adamlarına göre ülkeye geniş çapta hizmet etmek demektir (Bilici, 2009, s. 224).

⁵⁰ “Seküler” kavramıyla, kendine doğrudan “din”i referans almayan bir görünüm bütününe kast ediyorum. Dinin baskı ve kontrol altında tutulmasına işaret edilerek kullanılan Fransız sistemindeki “laisizm”in çağrışımlarından ziyade, kültürel alanda doğrudan din ekseninde görülmeyecek bir pratikler bütünü olarak kullanıyorum. Ancak yine de laik ve seküler kavramları arasında zannedildiği gibi büyük bir uçurum olmayabilir. Bu bağlantı için (Bkz, Atay, 2017a, s. 82-87).

özelinde boş zaman ve kent mekânları kullanımı (Saktanber, 2010; Bilici, 2013). Bu örneklerin tercihinde esas etkili olan; din olgusunu (ve din özelinde İslam'ı), modern-antimodern ya da kamusal-özel geriliminde tartışmaya açması ve piyasa aktörleri olarak da var olma biçimlerinin seküler ve dinsel olanı (özellikle İslami olanı) nasıl dönüştürdüğünün izini “birey” odağında sürmek açısından elverişli olmasıdır. Ayrıca, İslami olanın geçirdiği dönüşüm kadar, dinsel-seküler arasındaki değişen sınırları resmetme kapasitesi de bu tercihte etkili olmuştur.

İslamcı kesim ekonomik olarak güç kazandıkça kendi tahayyülünü yaymada teknolojinin imkanlarından faydalanmaktan geri durmamıştır. Aynı gelişmeyi diğer yönden okursak, güç kazanması medya aracılığıyla sözünü ve yaşam tarzını pekiştirmesiyle de mümkün olmuştur. Ezanın hoparlörden okunmasını eleştiren tarikatlar bile, kendi sesini duyurmak için teknolojik imkânları kullanmış; kuşe kağıtlara dergiler basmış, radyo kanalları kurmuş ve kendi fikirlerini yaymayı denemiştir (Çakır, 2014, s. 302). Ancak neoliberal politikaların yerleşikleştiği ve televizyon yayıncılığında kamu tekelinin kalktığı 1990'lı yıllar, medya açısından daha önemlidir.

1990'da televizyon üzerindeki kamu tekelinin kalkmasıyla, alternatif Müslüman kanallar da yayına başlamıştır. İlk alternatif İslami kanal olarak TGRT, Nakşibendi tarikatıyla bağlantılı olan *Türkiye* gazetesinin sponsorluğunda 1993'te yayına geçmiştir. İkincisi ise Nur tarikatıyla bağlantılı olan Samanyolu TV'dir. Sonrasında bu kanallara Refah Partisi'nin kanalı Kanal 7 ve Mesaj TV gibi kanallar da katılmıştır. Bu kanallar reklam hasılatına değil tarikat içi dayanışma ağlarına dayanmaları nedeniyle özel olsa da ticari değildir. Bu nedenle kendilerini diğer kanalların ahlaki yozlaşmasına ve devlet yayıncılığının resmi sekülerizmine karşı sivil girişimler olarak tanımlamışlardır. Bu kanalların erken dönem programlarının önemli bir örneği, *prime-time*'da ilahiyat profesörlerinin Arapça Kur'an okuduğu

ve sonrasında ne anlama geldiğini anlattığı programlardır. Ancak hem Arapça'nın bir dil engeli oluşturması, hem de hız ekseninde şekillenen diğer kanalların programlarına kıyasla yavaş ve yaşlı⁵¹ kalması nedeniyle, oldukça kısıtlı bir izlerkitleyle kalmamak için, söz konusu dört kanalın hepsi programları çeşitlendirme yoluna gitmişlerdir. Önce İslami eğitim programları başlasa da gece saatlerinde Hollywood klasikleri yayınlamaya, kendi prodüksiyon şirketlerini kurarak kendi *show* programlarını yapmaya başlamışlardır (Öncü, 2000, s. 307-309). Gündüz programlarında doğrudan Kur'an referanslı İslami eğitim programlarından kaçınsa da, bilgilendirici ve eğitici bir program olarak yayınlanan belgesellerde seslendirmeler "Allah'ın yaratmadaki büyüklüğü ve kudreti"ni hatırlatmak üzerine kurgulanır. Yine gündüz kuşağında, büyük markaların reklamları yerine küçük ve orta boydaki yerel işletmelerin reklamları görünür, ancak bu reklamlar *infotainment*⁵² kanallarındaki reklamlarla birebir benzerlik gösterir. Tek farkı, kadın ve erkeklerin cinsel bedenler olarak yer almamalarıdır. İslam'ın israfı ve gereğinden fazla sahipliği reddetmesine rağmen reklamlardaki "huzur" ve "bereket" gibi belli söylemler aracılığıyla daha fazla tüketmek istemek meşrulaştırılır (a.g.e., s. 310-312).

Bu kanalların bilgi-eğlence yayıncılığının cazibesinden dindar seyircileri uzak tutmayı başaramadığı söylenebilir. İslami yayıncılığın 1990'ların ortasındaki ilk deneyleri, bu kanalların izleyicilerinin dinî şekilde kurgulanmış programlara ilgi göstermediği yönündedir. O zamandan beri hafif eğlenceyi İslami taassubun kültürel kodlarıyla uzlaştırmak, alternatif Müslüman kanalların zayıf noktası olmuştur. Neticede bu kanallar ya ana akımlaşmış ya da dar bir izleyici kitlesiyle

⁵¹ Programdaki Orhan Kurmuş'un diğer kanalların genç ekran figürlerine kıyasla yaşlı görünmesi kast ediliyor (Öncü, 2000).

⁵² Bilgi (information) ve eğlence (entertainment)nin birlikte aktarıldığı bir medya diline işaret etmek için kullanılan kavram. Anaakım ve seküler olanı, 1990'lar bağlamında, infotainment olarak işaret etmek mümkündür.

sınırlı kalmışlardır, TGRT ve STV⁵³ bu ikilemi resmeder (Öncü, 2012, s. 132). Başka bir deyişle, “İslami” versiyon olarak ortaya çıkan kanallar, çağın ruhunu belirleyen yayıncılık anlayışı ile rekabet etmek durumunda kalmış, piyasanın ve piyasa formlarının (örneğin reklamlar) mantığını da, farklı söylemler aracılığıyla olmasına rağmen içselleştirmek durumunda kalmıştır.

İslami bir alternatifin, piyasanın ve onu yöneten talebin genel dinamikleri açısından yaşadığı zor durum, İslami radyo kanallarında da kendini gösterir. Ancak bu zorluk, bu örnekte talebin anaakımlaşmayı getirmesi kadar, “İslami olanın” talep edilmesi ve İslamiliğin derecesinin talep eden tarafından belirlenerek yayıncılığı etkilemesi şeklinde de gerçekleşir. 1996 yılında İslami radyolara odaklanan bir çalışmada, türbanlı kadınların İslami radyolarda çalışmasının nasıl sorunlu bir dâhil olma pratiği olduğu aktarılır (Azak, 2013). İslam’ın kitabi olarak kadın-erkeği aynı ortamda görmemesi, bu radyoların kitabi ve gündelik olarak bir gerilim eksenine karşılıklarını beraberinde getirir. Bu çalışmanın aktardığına göre, kadınları iş yaşamına kesinlikle dâhil etmeme kararı olarak “sorunu kökünden çözmeye çalışan” İslami radyolar olsa bile, ilk talep edilenin “hanım programları” olması, kadın spikerlerin genel olarak bu radyolarda çalışmaya başlamasıyla sonuçlanır. Bu durumda, kadının sesinin tahrik edici bulunduğu İslami bir ortamda kadının radyoda ne şekilde var olacağına ilişkin bir sorun ortaya çıkar (s.97-98). Kadın spikerler alınan fetva sayesinde hanım programları sunsa da (a.g.e, s. 104), yine dinleyicilerin talebi İslami radyoların yayıncılık pratiklerini de büyük ölçüde belirler: Dinleyicilerden, kadın ve erkeğin “aynı odada birlikte bulunmaması” gerektiğine dair şikayetlerin gelmesi, kadın ve erkek spikerin birlikte program yapmasına dair planların iptal edilmesine neden olur. Yine kadın sesinin hangi

⁵³ Diğer anaakım kanallardan farklı olarak, İslami mesaj içerikli yerli drama gibi kendine özgü bir formatın yer alması (Akkor Gül, 2006), hatta bu türün neredeyse sadece Samanyolu TV’de yayınlanması nedeniyle bu kanalın anaakımlaşmaya bir ölçüde direndiği söylenebilir.

ölçüde haram olduğuna dair radyo alanında yaklaşık bir uzlaşma olsa bile (örneğin davetkar olmayacak ve kahkaha atmayacaktır, ciddi ses tonuyla konuşacaktır ve kadın sesiyle şarkı yayını yapmazlar) (a.g.e. , s. 103; 105) kadınların yönetim kararıyla spikerlik yapamadığı radyolarda, yine kadın sesi üzerine, bu sefer spiker kadınlardan gelen bir yakınma vardır: Kendilerine program yaptırılmayan bir ortamda kadın dinleyiciler telefona bağlanıp bazen de kahkaha atmaktadır (Azak, 2013, s. 105-106). Bu nedenle bazı spikerler, bir bakıma İslami olanın bağlayıcılığının dinleyicilerden çok kendilerine yüklenmesine içlerimdedirler. Söz konusu kadınların eleştirel konum aldıkları tek mesele bu değildir; ayrıca yaptıkları hanım programlarında kadının ev işleriyle özdeşleşmesini eleştirirler ve radyoda her türlü program sunmak ve hazırlamak istemektedirler. Bu tür talepleri dile getirirken “feminist olarak algılanmasın ama...” gibi ifadeler kullanmaları, kamusal-özel sınırları üzerine yeniden düşünürlerken feminizme yaklaşmak istememelerini gösterir (a.g.e., s. 101-102). Bunun bir nedeni, “gerçek İslam’ın yaşanmadığı, kadının evinin yeri olduğu önermelerinin gerçek İslam’da yer almadığı” şeklinde sahiplendikleri gerektir. İslamcı kadınlar açısından eleştirel bir özdeşünümselliğin imkânı meselesini, daha sonra bahsetmek üzere burada bırakıyorum.

Bu özdeşünümselliğe gelmeden önce, “türbanlı kadın”ın sorunlu var olma şeklinden hareketle, dönüşen kamusal alan ve kimliklerden bahsetmek için, siyasal İslam’ın macerasını anlamada yol gösterme gücüne sahip olan tesettürün (Atay, 2012, s. 84) ne şekillerde ele alınabildiğine kısaca değinmek gerekir. Örtünmenin bir siyasi kimlik ve kamusal hak olarak ortaya çıkması, pek çok çalışmada kadınların öznellik ve yurttaşlık hallerine ilişkin soruların odak alınmasını getirmiştir (Arat, 1993; Göle, 2010; İlyasoğlu, 1994; Acar, 1993). Göle, İslamcı hareketi esas dönüştürenler olarak kadınları özne olarak görür (2010); İlyasoğlu,

Örtülü Kimlik'te (1994) eğitimli kadınların entelektüel kimliğini tartışarak, erkeklere karşı bir eleştirelilik geliştirebildiklerini fark eder. Arat'ın İslamcı dergileri incelediği çalışma ise (1993), kamusal alanda var olmak isteyen kadınların bunu hangi gerekçelerle ortaya koyduğunu açığa çıkarır. Örneğin İslam'da eğitimin kadın-erkek gözetmeksizin herkes için farz görülmesi gibi dayanak noktalarına rastlar. Bu çalışmalar, aşağıda da değinilecek Müslüman özne ve entelektüellik tartışmalarına kaynaklık edebilecekken, diğer çalışmalar da tesettürün aynı zamanda bir tüketim ve kimlik bileşeni olduğunu vurgulamışlardır (Kılıçbay ve Binark, 2002; Navaro-Yashin, 2005; White, 2000). Bu ikinci grup çalışmalar, tüketim toplumu, metalaşma ve burjuvalaşma tartışmalarına kaynaklık eder.

Tüketim ve kimlik ekseninde 1980'lerin sonu ve 1990'ların başında İslami kadın dergilerini inceleyen bir çalışma (Kılıçbay ve Binark, 2002) İslami örtünme şeklinin erkeklerden korunma amacı olmasına daha uygun olarak, kadınların reklamlarda önce yüzünün görünmediğini, 1980'lerin sonlarına doğru ise tüketim eksenine doğru bir kayma yaşandığını ortaya koyar. Dergi reklamlarında örtülü kadınlar artık şık, modern yaşama entegre (örneğin elinde bir cep telefonu) şekilde resmedilir. Bu dergilerde yazan kadın yazarlar (Cihan Aktaş, Emine Şenlikoğlu), tüketimci tavra dair eleştiride bulunsalar da görseller, kadınları örtünmenin tüketicisi olmaya davet eder. Örtünme biçimleri, reklamlarda, İslam'ın tektip örtünme pratiğinden farklılaşarak çeşitlenir. İslami burjuvazinin sosyal ve gündelik yaşamın farklı alanlarına dâhil edilmesinin bir şekilde kaçınılmaz sonucu, tüketim kültürünün inşa edilmesi gibi görünmektedir. İslami anlamından koparak tüketim kültürüne entegre olan bazı kavramlar, İslami tesettür firması ismi olarak ortaya çıkar. Örneğin Tekbir firması, örtünmenin bir moda hâline geldiği sürecin ilk adımlarından birini resmeder (Kılıçbay ve Binark, 2002, s. 501-502; 505). Bir bakıma dünyevileşmenin piyasa kurallarıyla işlemesi, dünyevi ve maddi olanın

statü sembolleri olduğu dünyaya bu kurallar ekseninde dâhil olmak demektir.

1993 yılında hem uluslararası hem ulusal pazarın önemli bir aktörü olan Tekbir firmasının defilesini yakından gözlemleyen bir çalışma, İslami modanın ilk ortaya çıktığı dönemde gündelik hayatta yaşanan kutuplaşmayı bu defile odağında düşünmeyi mümkün kılar (Navaro-Yaşın, 2005). Aynı zamanda İslam'ın kamusal alanda yaşadığı gerilimler arasında, dünyevi-uhrevi, kutsal-gündelik eksenleri üzerinden düşünmek için de elverişlidir. Çalışmada, firmanın ortaklarından biri, esas kökenler olarak işaret ettiği Cumhuriyet öncesi Osmanlı döneminin “otantik” giysilerini ürettiğini iddia eder. Bu doğrultuda yazar yeni oluşan bir piyasanın en bilindik markasının büyük bir defilesinde, maneviyat için başvuru söylemlerden birinin Osmanlı olduğunu bulgular (a.g.e., s. 252). Karşısına Kemalist düşüncüyü koyarak İslam'a uygun giysiler üretme yoluna giden firma ortağının yanı sıra, bu defilede kıyafetleri taşıyan mankenlerin diğer kutupta olduğu düşünülebilir. Kendini Atatürkçü olarak tanımladıkları için tesettür defilesine çıkmaktan rahatsızlıklarını ifade eden mankenler, yeni görünür olan tesettür modasını bir bakıma bir tehdit olarak algılar. Aynı zamanda, defileyi izlemeye gelenler için erkek-kadın ayrımıyla tasarlanan bir yer planı olsa da bu ayrımla oturmak, pratik nedenlerle gerçekleşmez. Yazara göre erkek-kadın şeklindeki ayrı oturma düzenine uyulmamasının nedeni, gündelik hayatta alışılmış bir ayrım olmamasıdır. Yazarın bu tespitinden hareketle; İslami olarak beliren bir tahayyül (kadın ve erkeğin ayrı oturması) özelinde; kitabi ve gündelik olanın gerilim hâlinde olduğu ve gündelik olanın ağır bastığı söylenebilir. Alışılmadık olan ayrım, bu fenomene (İslami moda) en çok sahip çıktığı düşünülebilecek defileye katılmış örtülü kadınlar açısından bile hayata geçirilememiştir. Ayrıca defilede tesettürün mantığına ters düşebilecek şekilde mankenlerin kıvrımları belirgin şekilde görünür; defileyi izleyen tesettürlü kadınlar ise mankenlerin ince ve alımlı bedenlerine özenir. Defile

bittiğinde dar giysileri ve açık saçlarıyla defileyi izleyen kadınların arasından geçerek giden mankenler, izleyen kadınlarda bir kafa karışıklığı yaratır (a.g.e., s. 252-254).

Burada da dünyevi olanın hükmünün arttığı iddia edilebilir; çünkü beden ve güzellik algısı da piyasanın hükmünde şekillenmekte ve dünyevi ayrımları vurgular hale gelmektedir. Yazar da, bu düşünceye denk düşecek şekilde, dünyevi statü farkları olarak modayı okur: Modernliğin belli bir tanımının yüksek statüyle bağlantılı olduğunu ve anaakım İslamcılarının sınıf katmanlaşmasına karşı olmadıklarını, üst sınıfın simgesel göndermelerine karşı çıktıklarını bu defile ekseninde iddia eder. Bu nedenle yazara göre İslamcılar, modernlik kavramının içine tesettürlü bir kadının da “üst sınıf” mensubu olarak algılanabileceği İslami yaşam tarzının simgelerinin dâhil edilmesini isterler (Navaro-Yaşın, 2005, s. 256). Ancak bu yorum, İslamcı kesim arasında kadınların öznelliğini ıskalyor olabilir. Üst sınıfa aidiyet iddiasından önce, kadınlar açısından İslami moda, modern olma ve modern olarak kabul görme iddiasının bir bileşeni olarak okunabilir. Başka bir deyişle, her zaman örtünmenin anti-modern olarak algılandığının farkında olan kadınlar, artık dünyevi hayatın kamusal alanlarında modern olarak görülmek istedikleri için geleneksel olandan farklılaştırılmış örtünme şekillerine ilgi göstermiş olabilirler. Türbanın ve dinî sembollerin gençlik açısından nasıl algılandığını konu eden başka bir çalışmada 18 yaşında bir öğrencinin söylediği gibi “Onlar türban takarak da şık olabileceklerini gösteriyorlar (...) sonuçta çarşaf giymiyorlar ve hakikaten şıklar, değil mi?” (Türkmen, 2013, s. 131). Bu örnekte ve söz konusu zamandaki “şık olma”nın tanımı, üst sınıfa dâhil olma iddiasından

önce, basitçe alt sınıf, anti-modern ya da ötekileştirilen kesim olmaktan kurtulma amacıyla başvurdukları bir araç olabilir.⁵⁴

İslamcılık'ın, kolektif bir hareket olarak, tam da moda gibi popüler ve modern bir biçimi kendine adapte ettiği ölçüde, kendisinin de dönüştüğünü söylemek mümkündür (White, 2000; Kılıçbay ve Binark, 2002). İslami modayı ele alan başka bir çalışma, dindar ve siyasi bakımdan İslamcı olmanın sadece kabul edilebilir değil, aynı zamanda belli çevrelerde moda olduğunu öne sürer (White, 2000). Aynı çalışma bu doğrultuda 1970'lerdeki siyasi İslam ile 1990'lardakinin arasındaki bir farkı şöyle ortaya koyar: 1970'lerde Millî Selamet Partisi tüketim toplumu karşıtı bir tavır sergilerken 1990'larda İslamcı kadroların partilerinde birden fazla taban vardır ve popüler kültürde de entelektüel söylemde de meşruiyet kazanmış durumdadırlar. Bu doğrultuda İslami giyim yazara göre, zorunlu olarak siyasi bir simge işlevine sahip olmasa da, kişisel imanın işareti olmanın ötesindedir (a.g.e., s. 101). Modanın kendi ayırt etme kurallarının (farklı renk ve kumaşların takip edilmesiyle) kişisel bir ifade şekli hâlini almaya başlamasından bahseden Jenny White'a göre, tam da bu nedenle İslamcılığın kolektif bir hareket olarak güçlenmesi, ironik bir şekilde, bireysel ifade tarzlarının da güçlenmesini ve kolektivitinin bir ölçüde parçalanarak gözden düşmesini beraberinde getirir (a.g.e.). İslami tahayyülün evrenselcilik fikri, yerini bireysel tarzlara bırakır.

İslamcılık'ta örtünmenin statü hâline gelmesinin başka bir yönü ise hareketin kendi içindeki kadınların "şuurlu örtünme" olarak kendilerini bir önceki geleneksel aile kuşaklarından ve onların İslam'ından ayırttırmaya çalışmasıdır. Göle ve İlyasoğlu'nun çalışmaları 1980'lerin sonundan itibaren örtülü kadınların geleneksel örtünme biçimlerinden ayırttırdıklarını belirtse de; 1990'larda siyasal İslam'ın aktörleri, kendi seçkinini yaratmaya çalışırken bilinçli örtünen kadınların

⁵⁴ "Alt sınıf" ve "anti-modern" birbiriyle sembolik olarak alışveriş hâlinindedir; çünkü cumhuriyetin ilk yıllarında kırsal olanın geriliği ve İslamiliği, modern kentli yaşamın önünde engel olarak formüle edilmiş; İslamcı kesim ise kırsala özgü (ve İslami) biçimlerin faili olarak algılanmıştır.

özellikle ön planda olmasına önayak olur. Ancak bu, kendi popülist siyaset biçimiyle çelişir. Hem bir seçkin yaratmaya çalışıp hem de ortalama hassasiyetlere ve mümkün olduğunca fazla sayıda bireye seslenmesi arasında bir denk düşmezlik vardır. Recep Tayyip Erdoğan'ın İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı olduğu dönemde, Fazilet Partisinin parti kongresine katılarak katılımlı gözlem yapan White (2005) parti kongrelerinde bu seçkinlik imajının tesettür üzerinden de yekpare bir bütün olarak resmedilebilse bile; halka açık olan mitinglerin, geleneksel biçimde örtünen kadınları da görünür kıldığından bahseder. Tesettür, yazara göre bu seçkinlik iddiasına yönelik bir açmaza da işaret etmektedir. Ön planda tesettürleriyle görünen kadınlar, o tesettür nedeniyle kadının yerinin ev olduğunu da belirtmiş olurlar. Parti kongrelerinde de gözlemlendiği üzere, bu kadınlar önemli ve yüksek kademelerde değildirler (White, 2005).⁵⁵ Burada tesettür, Kemalist seçkinciliğe bir alternatif olarak kendilerini kurlmalarının bir uzantısı ve diğer dindarlardan kendilerini ayırt etme aracı olarak statü belirticidir. Burada önemli olan, bir yaşam tarzının siyasal olarak gerekçelendirmesi ve kendini hem kültürel hem siyasal alanda var etmeye çabalamasıdır.

Bu “şuurlu kimlik” ekseninde organize olan bir yaşam tarzı, kent mekânlarında da kendini gösterir. Ulusal düzeyde ancak küreselleşme bağlamında İslamcı canlanmayı ele alan Saktanber (2010, s. 195; 201) 1990'ların başında Ankara'da bir kapalı site örneğinde İslami ethosun oluşturulma şekillerini inceler. İncelediği site, 1960'larda temelleri atılan bir kooperatif olmakla beraber, farklı politik İslamcı kesimlerin ve Sünni Müslümanların yaşadığı bir sitedir. Yazara göre Türkiye'deki İslami gruplar, kendilerini devletin kültürel hegemonyasından

⁵⁵ Refah Partisi'nin Hanımlar Komisyonunda kadınların benzer bir deneyimi yaşadığını Sibel Erarşlan'ın kendi deneyimine dayanan “Refahlı Kadın Tecrübesi” yazısında takip etmek mümkündür. Bu kadınlar hareketin içinde yeterli ölçüde aktif rol oynayamamaktadır. Erarşlan'ın bu deneyimi “Allahtan, babadan ve kocadan onay almayı başarabilen nadir kadın hareketlerinden (biri)” olarak tanımlanması da bunu resmeder (Erarşlan, 2000).

kurtarıp manevi bir dönüşümü gerçekleştirmek için önce kendi orta sınıflarını yaratmak durumundadırlar. Bu sitelerde İslam'a uygun şekilde yaşadığını ifade eden görüşmeciler, dayanışma ağları sayesinde güven duygusu içindedirler. Bu güven duygusu aynı zamanda Allah rızası için çabalamanın öte dünyada ödüllendirileceği üzerine bir inançtan kaynaklanır. Başka bir deyişle, uhrevi ve dünyevi olanın bu karşılıklı ilişkisi, onları bu ideali güvenle yaşamaya götürür (a.g.e, s. 212). Ancak buradaki önemli bir bulgu, bu kesimin “cahil”, “yobaz” vb etiketleri bertaraf etmek için belli sınır ve uzlaşmalar üzerinden yaşadıklarıdır. Misafir ağırlama gibi pratiklerle şekillenen yaşam tarzları ortalama bir seküler aileden çok da farklı olmasa bile, belli sınırlar vardır: Televizyonu izlememek yerine seçici davranarak izlerler, sinemaya giderler ancak sadece dinî filmler izlerler, tatil için deniz kıyısına giderler ancak bu gidiş, saklı ve kapalı yerleri seçmeleriyle gerçekleşir (a.g.e., s. 210). Sınırlar ve kısıtlar üzerine yeniden düşünmeleri, İslamcı gençliği ele alan başka bir çalışmada da ifade edildiği gibi, popüler kültürü tüketmek konusunda da kendini gösterir: Kadın öğrenciler magazinden bihaber değildirler ve aralarında magazin konularını konuşmaktan ve gülmekten kaçınmazlar, ancak kendilerini bu ürünlerin sürekli tüketicisi olan kesimden ayrı görürler (Saktanber, 2005, s. 265).

İslamcı kesimin modern olanla (modern olanın piyasada da belirlenmesiyle popüler kültürle de) sınırlar üzerine yeniden düşünerek belli ölçüde uzlaştığını gösterebilecek başka bir olgu da, yaşam tarzları özelinde İslami tatil mekânlarıdır. Ortaya çıkan ve literatüre geçen ilk lüks tatil mekanı Caprice Hotel, 1996 yazında Aydın Didim’de açıldığında, benzerlerinden belli açılardan farklılaşır: İçki ve casino servisi olmadığı gibi, namaz vakitlerinde hoparlörlerden ezan verilir ve büyük bir mescidi, kadınlara özel plaj ve havuzu vardır. Reklamlarında ve basın toplantılarında ifade edildiği üzere “artık herkesin tatil yapabileceği” spotu

üzerinden ilerler. Burada da, “herkes”e dâhil edilen, İslami kesim ve yaşam tarzıdır. Bu şekilde Kemalist seçkinlerin karşısına “muhafazakâr kesimin de turizmde hakkı olan yeri alması” retoriği kullanılır. Öncesinde batan bir girişimi değerlendirerek Caprice Hotel’in açılması, atıl kalan yatırımın ülke ekonomisine katkıda bulunması olarak vurgulanır. Bu şekilde sahibi JetPa holdingin de sahibi Fadıl Akgündüz tarafından, “ekonomiye katkı” açısından gerekçelendirilir (Bilici, 2013, s.217). Öncesinde eleştirilen seçkinlerin yaşam tarzının bir kopyası olarak okunduğunda, bu ve benzer olgular nedeniyle, İslamcılık’ı statü atlama iddiası dışında bir hedefi olmayan bir hareket olarak görmek ve eleştirmek kolaylaşır⁵⁶. Öte yandan, İslamcılar arasında “İslam’ın özünde lüksün olmaması” iddiasıyla eleştiriye açıktır. Bu eleştiri aynı zamanda, birazdan değinileceği gibi, kent mekânlarının kullanımındaki lüks ve israf odağında da gerçekleşir.

Bazı haberlerde günümüzde İslami otel sayısının 350’ye ulaştığı belirtilse de, sağlıklı istatistiksel veri bulunmamaktadır. 2009 itibarıyla 44 İslami otel olduğunu saptayan bir çalışmada, bu otellerin sadece 5 tanesinin 2002 öncesine ait olduğu belirtilir. Bunun nedeni, öncesinde piyasadaki değişkenler yüzünden devlete çok da güvenemeyen turizm sektörünün, siyasal İslam’ın tek başına iktidar olmasının getirdiği bir “piyasa güveni”yle devletle mesafesini azaltması olarak okunur (Doğan, 2009, s. 481-482). Günümüzde sektörün kendi içindeki sorunlarına ilişkin geniş katılımlı kongrelerin düzenlendiği “İslami turizm” ya da “helal turizm” olarak adlandırılan bir olgudan bahsetmek mümkündür⁵⁷. Burada da modern-antimodern, dünyevi ve kitabi olan arasındaki gerilimlerin hala tartışıldığı görülebilir. İslam’da kadın ve erkeğin ayrı yerlerde olması gibi mekânsal ayrımlar,

⁵⁶ İslamcılar açısından benzer bir gerekçeyle eleştirinin bir muhatabı da, 1990’larda kızına Hilton Otel’de yaptığı görkemli düğün nedeniyle Başbakan Necmettin Erbakan olmuştur. Kendi parti tabanındaki kadınlar, bu savurganlığın İslam’da olmaması üzerinden Erbakan’ı eleştirirken, “aynı bizden biri gibi yaşayan” Recep Tayyip Erdoğan’ı kendilerine daha yakın bulurlar (White, 2005, s. 208).

⁵⁷ Nisan 2017’de Alanya’da birincisi gerçekleştirilen Uluslararası Helal Turizm kongresi bunun örneğidir.

bu tatil mekanlarında sürekli kontrol altında tutulması gereken meseleler olmaya devam etmektedir. Ancak burada gündelik olanın baskın olduğu başka bir pratik de söz konusudur: Gelen en sık şikayetlerden biri, ironik de görünse, ortak mekânların yokluğundan kaynaklanmaktadır. Örneğin ortak havuzların yokluğunda aileler birlikte zaman geçirememektedirler. Yine müşterilerin en yoğun şikayetleri başka müşterilerin ve çalışanların “uygun” giyinmemesi üzerinedir. Öte yandan, seküler olanlara benzer şekilde, “açık büfedeki yemeklerin zamanında yenilenmemesi” gibi meseleler de sık sık şikayete konu olur (Akyürek ve Akdu, 2017, s. 952). Buradan hareketle, burjuvalaşma ya da sekülerleşme dönüşümünün yaşandığı; ancak İslami “öz”den de vazgeçilmediği iddia edilebilir. Hem İslami “öz”, hem burjuvalaşma arasındaki başka bir pratik ise, “her şey dâhil” konseptlerinin yol açtığı israf İslam’ın kurallarına aykırı olduğu için, bunun “her şey helal” konseptleriyle ikame edilmesi önerileri getirilmesidir (Gümüş, 2017). Bir başka deyişle ana akım piyasanın seküler pratikleri, bu otellerin arzının niteliğini belirlemede etkili olmakta, ancak “İslami versiyonla ikame etme çabası” ve arzı İslami değer ve inanç pratikleri ekseninde belirleme hedefi de devam etmektedir.

Kentin görünümüne dair yine daha güncel bir olgu, siyasal olarak da merkezileşen bir iktidarın ve İslamcı seçkinin kendine yarattığı kent mekânlarıdır. Bir semt olarak dönüşen Çukurambar, önemli bir örnektir. Zengin ve burjuva bir yaşamın gereği olarak rezidans ve lüks konut sitelerinin yükseldiği bir yaşam alanı olarak Çukurambar, bu doğrultuda statü ayrımının belirgin bir göstereni olmuştur. Bu statü farklılaşmasının, entelektüel olarak içi boş bir pratikler bütünü olduğuna ve eleştirdiği kesime dönüştüğüne dair İslamcı kesimden de eleştiri gelmiştir. Sürekli tüketen, nargile kafelerde zaman geçiren, lüks arabalarla gezen bu yeni seçkinin, eleştirdiği eski seçkinlerden pek de bir farkı kalmamıőtır. Tek fark, eski seçkinin semti olan GOP yerine Çukurambar’da yaşaması ve içki içmemesi gibi

görülmektedir (Çaylak, 2012).⁵⁸ Bu burjuvalaşma iddiasıyla aynı doğrultudaki bir diğer iddia da sekülerleşmedir. Atay, artık kutsaldan çok dünyeviye gönderme yapan İslami pratiklerin arttığını öne sürecek belli örnekleri sıralayarak İslam'ın sekülerleştiğini öne sürer: Ramazan ayının ticarete açıldığı fuarlar, metresine ikinci bir ev açan İslamcı seçkin, hatta helal sex-shoplar gibi ticariliğin, hazzın ve lüksün, dolayısıyla dünyeviliğin göstergeleri (Atay, 2017a, s. 94) dünyevi olanın kutsal ve uhrevi alandan daha ayrıcalıklı bir hale geldiğini ima eder.

Bütün bu sekülerleşme ve burjuvalaşma iddialarına rağmen, İslamcı kesimin kendi arasında bir öznel hâlinin olmadığını ya da varken yok olduğunu önermek fazla iddialı olabilir. İslam'ı yaşamının üzerine düşünen Müslüman entelektüeller ve onların ürünlerinin geçirdiği dönüşüm, özne olma hâlini ve bireyselleşme sürecinin sadece tüketimle gerçekleşen bir olgu olmadığını aktarmak açısından elverişlidir. İslamcı kesimin sanatın İslami versiyonlarını üretmeye dönük çabaları, özellikle edebiyat ve sinema üzerinden entelektüel kimlik ve popüler kültür arasındaki konumlarını resmeder. Bu alanlardaki dönüşümü tarihsel olarak ele almak ve güncel bağlamda İslami entelektüelin konumu üzerine düşünmek gerekir.

2.3. Kolektiviteden Özdüşünümselliğe, Hareketten Entelektüel

Krize Kültürel Üretim

Bu alt başlıkta, yaşanan yaşam tarzı dönüşümlerinden çok da bağımsız olmayan, hareketin kendi içindeki kültürel üretime ve entelektüel dönüşüme odaklanmayı hedefliyorum. Beşeri üretimler (sinema ve edebiyat) hakkında yapılan çalışmalara yaslanarak belli eğilimleri saptamayı; bu çalışma için önemli olabilecek düşünsel

⁵⁸ Tanıl Bora da (2014) bu yazara ve olguya atıfta bulunduğu bir yazıda, günümüzde “beyaz Türklük”ün nasıl bir hınç odağı olarak muhafazakâr söylemde karikatürleştiğini tartışır.

kavrayışı ve dönüşümü açık edecek (İslamcı) entelektüelin geldiği konumu tartışmayı amaçlıyorum.

İslamcı entelektüel kesimin beşeri üretimi, 1970’lerde oldukça sınırlı kalır; hem içerik hem de biçim açısından çeşitlenmez. Ortada sanatsal ve beşeri bir üretim olarak anılan sinema ve edebiyat ürünleri olsa bile, bu üretimi esas yönlendiren sanatsal kaygı değil, ideolojik kaygı olmuştur. İslami sinemanın da (özellikle 1970’lerde) ilham aldığı İslami edebiyat; “doğru yolu bulan karakterler” temasının bir dönemin ürünlerindeki baskınlığı nedeniyle “hidayet romanı” olarak adlandırılmıştır (Çayır, 2015; Göle, 2010; Günay Erkol ve Çalışkan, 2016). Hidayete ermek, belli bir doğruyu vazettiğinden, ideolojik yönü ağır basar. Bu romanları, ortak nitelikleri nedeniyle epik ve kolektif bir İslamcılık’ın ürünleri olarak görmek kolaylaşır⁵⁹ (Çayır, 2015, s. 18; 114). Bu romanları anlatmak için elverişli ve pek çok çalışmada incelenmiş bir eser, İsmail Hekimoğlu’nun 1967 tarihli romanı *Minyeli Abdullah*’tır ki bu roman da Yücel Çakmaklı tarafından iki ayrı bölüm olarak 1989 ve 1990’da film olarak çekilir. Bir diğer kayda değer roman da *Huzur Sokağı*’dır.

İlk ticari İslami film olarak anılan *Birleşen Yollar*, Şule Yüksel Şenler’in 1969 tarihli *Huzur Sokağı* romanından Yücel Çakmaklı’nın yönetmenliğinde uyarlanır. Döneminin büyük starları Türkan Şoray ve İzzet Günay’ın da etkisiyle, film büyük ticari başarı edinir. Bu filmin, İslami sinemada belirleyici bir milat olduğu belirtilir. Bunun nedeni, bu filmde itibaren ana temanın iki karşıt karakterin karşılaşması üzerine şekillenmeye başlamasıdır. İffetli ve gelenekçi karakter, yozlaşmış kötü olarak modern karakterle bir aşk yaşar ve bu aşk,

⁵⁹ Önemli bir ortaklık da, “Osmanlıca eski sözcüklerin (...) Arapça ve Farsça kelimelerin, yine Farsça tamlama yapılarının sıkça kullanıldığı, Risale-i Nur ve başka Osmanlıca Türkçesi metinlerle yazılmış metinlerin bir arada durduğu, Dil Devrimi’yle icat edilen kelimelerin oldukça az sızdığı (...) dilsel kurulumdur” (Günay Erkol ve Çalışkan, 2016, s. 31).

karşıtlıkların da getirdikleriyle elbette acı doludur. Ana tema, çoğunlukla, gecikmeli de olsa modern ve kötü olarak resmedilen karakterin “doğru yolu bulmasıyla” sonuçlanır. Bu gelenekçi-modern arasındaki gerilim, aynı zamanda Müslümanların İslami olmayan bir sistemde yaşadıkları acıya da bağlanmış olur (Saktanber, 2005, s. 268-269). Ancak bu çekişmeyi, İslamcı sinema, modernini doğrudan “öteki” olarak belirlemeden, modernleşmeyi dejenere şekilde alan ve zorla dayatan Kemalist modernleşme olarak belirler (Özdemir, 2014, s. 380).

Minyeli Abdullah'da olaylar Mısır'da geçmesine rağmen, döneminin Türkiye siyasal gündemiyle oldukça benzeşir ve bir mesaj alanı olarak kendini var eder. Hidayet romanlarındaki tek yönlü ilerlemenin sinemada da benzer bir üsluba büründüğü söylenebilir. Örneğin İslami hareketlerin 1980'lerdeki sinema üretimlerinde; kamusal alan, kadın, örtünme, imam hatipler, tüketim ve İslami yaşam tarzı gibi pek çok konu hakkında doğrudan fikir ilettikleri görülür (Özdemir, 2014, s. 379). Hem edebiyat romanlarında, hem de sinemada hidayete eren karakterlerin söz konusu olduğu ürünlerde, İslam'ın doğrudan tebliğ edilmesi söz konusudur. Seda Özdemir'e göre (2014) Müslüman dünyasında İslami sinemanın meşruiyet kazanması da tam bu tebliğ misyonu nedeniyle olur. Yazarın aktardığına göre, ilk İslami film şirketi olan Elif Film'in bir yarışmaya dair takdim yazısında olduğu gibi “yeni bir nesil yetiştirmek yönünden ihmal edilemez hüviyetiyle sinema artık neresinden ele alınırsa alınsın, bizi kendisiyle ilgilenmeye mecbur etmiştir” (Diriklik; akt. Özdemir, 2014, s. 379).

İlgilenmeye mecbur olmak, romanları “İslami tezlerin ortaya konulmasının bir aracı” (Çayır, 2015, s. 31) olarak gören roman yazarları için de bir itki olmuştur. Modern bir entelektüel ve kültürel aracı, kendi mesajlarını yaymak ve kendi yaşam tarzlarının (ahlaki) üstünlüğünü vurgulamak için kullanmak söz konusudur. Bunun nasıl gerçekleştiğine dair belli ortaklaşma ve farklılıklardan

kısaca bahsetmek gerekir: Roman olarak *Minyeli Abdullah* ve döneminin benzer örneği *Huzur Sokağı*, modernleşme projesini karşılarına almalarına uygun biçimde, kendi içe kapalılığında bir Türk-İslam cemaatinin özünü, kaynağını ve sahihliğini icat ederler. Tahayyül edilen cemaate bir öz devşirirken; bu özü işçi ve köylü kardeşler olarak belirlemiş, bu özün karşısına şehirleşmenin de bozduğu ve kirlendiği modernliği koymuşlardır. Örneğin şehirden ve kirlenmeden olabildiğince uzak bir kasaba olan Minye, bu özün bozulmadığı yer olarak resmedilir. Bu özün “çok da şuurlu olmayan” Müslümanlar tarafından yaşanmasını sağlayacak belli araçlara ihtiyaç duyulur. *Minyeli Abdullah*’da bu aracı, eğitilmiş tüccar Abdullah ve kadınlar için bir rol model olarak belirginleşen Sevde’dir. *Huzur Sokağı*’nın dünyasında ise bu aracı figür önce mühendis, âlim Bilal; sonra da Bilal’den aldığı esinle ve kendi düşünsel çabasıyla, kadınlar için Feyza’dır (Günay Erkol ve Çalışkan, 2016, s. 27-28). Bu karakterler üzerinden tesettürlü Feyza’nın diğer kadın karakter için ilham kaynağı olması, daha önce White’ın bahsettiği “şuurlu örtünme” olarak farklılaşmayı (2005) da resmeder. Bu romanlardan uyarlanan sinema filmlerinde de, hidayet mesajının kadınlar üzerinden sembolik olarak daha kolay aktarıldığı söylenebilir; çünkü karakterin örtünerek bedenlenmesi geçirdiği dönüşüm, oldukça belirgindir (Özdemir, 2014, s. 399).

Belli ortak temalar, Batı ve laiklik karşıtlığı olarak konumlanırsa da önemli bir nüansa dikkat etmek gerekir. Örneğin ikincisi çekilen *Minyeli Abdullah* filminde, Mısır’daki tüm bunalımın kaynağı olarak görülen kapitalizme bir alternatif sunmaya çalışan baş karakter, İslami sermayeyi birleştirmekten öte bir öneride bulunmaz. Bu önerisini, Asr-ı Saadet döneminde böyle yapılmasıyla gerekçelendirir. Bir başka deyişle, Batı karşıtlığı söz konusu olsa da Batı’nın dayandığı temel makro kavram olarak piyasa ekonomisini yönlendiren sermaye ve sınıfsal bölünmeye ilişkin bir sorgulama içinde olmaması nedeniyle, içselleştirdiği

aslında kapitalizmdir. Tek fark, ona İslami bir öz katmaya çalışmasıdır (Özdemir, 2014). Bu örnek özelinde, İslamcılık'ın metalaşmaya, sınıf ve statü farklılaşmasına karşı olmadığına yönelik argümanlar da (Taşkın, 2013b, s. 143; Navaro-Yaşın, 2005, s. 256) dayanak kazanmış olur.

1990'larda da Yücel Çakmaklı'nın takipçilerinden olan Mesut Uçakan'ın filmi *Yalnız Değilsiniz* gibi örnekler ortaya çıkar. Kendilerini daha önce Milli Sinema, daha sonraları ise "İslam'a Duyarlı sinema" yapmakla tanımlayan bu aktörlerin amacı; genelde toplumda, özelde ise sinemada İslam'a yer verilmeyişinden kaynaklanan "manevi boşluğu" doldurmaktır (Saktanber, 2005, s. 269). Manevi boşluğun doldurulmasında kendilerine ortak bir kimlik de üretirler; bu filmlerin ortaklığı, İslamcılarının geçmişte ve tek parti döneminde gördüğü zulüm, acılar, hapisane vb olması nedeniyle kendilerini mazlum olarak kurmalarıdır. Mazlumluklarının özneleşme sürecine tanıklık ve aracılık eden bu filmlerden sonra, 2000'lerde *The İmam* (2005) gibi örnekler ortaya çıkar. 2000'leri ayırt eden, İslam'ın söz söyleme ve yaşam pratikleri açısından kenarda-çeperde kaldığı günlerden farklı olarak yüksek öğrenim sayesinde bu eserleri üreten kuşağın beşeri sermaye açısından güçlenmiş olmasıdır, bu da kültürel hegemonya mücadelesinde bu kesimi eskiye göre daha güçlü kılar. Bu doğrultuda İslami sinemadaki karakterler de orta sınıf kentli yaşamları olan kahramanlardır. *The İmam*'da aslen adı Emrullah olan, ancak modern yaşama ayak uydurmak için ismini Emre olarak kullanan kahraman aracılığıyla modern yaşamın ahlaksızlığı kadar, gelenekçi İslami düşünce de eleştirilir (Özdemir, 2014, s. 396). Burada, hidayet eserlerinden ayrı bir dönemeci resmeden özdüşünsel kültürel üretilere edebiyat odağında da değinmek gerekir.

Minyeli Abdullah ve *Huzur Sokağı*'na karşılık 1990'ların dönüşümünü temsil ettiği düşünülen 1993'te yayınlanan Mehmet Efe'nin *Mızraksız İlmihal*'i ve

Halime Toros'un 1997 tarihli *Halkaların Ezgisi* romanlarına odaklanılmıştır (Çayır, 2015; Günay Erkol ve Çalışkan, 2016). Bu eserler, 28 Şubat sonrasında yaşanan kırılmanın izini taşıyan romanlardır. 1990'lardan itibaren, siyasal İslam'ın hegemonikleşme mücadelesi sürecinde üretilen romanlar, aynı zamanda daha önceki hidayet romanlarının da inşa ettiği kültürel ortamı sorgulamış olurlar (Günay Erkol ve Çalışkan, 2016, s. 34). Bu romanlarda, hidayet romanlarının söyleminden farklılaşan bireysellikler yer alır. Örneğin örtülü kız öğrencilerin üniversiteye girme taleplerindeki gösteride de yer alan *Mızraksız İlmihal*'deki İslamcı militan erkek karakter, "artık üzerimdeki bu parkayı çıkarmak istiyorum" dediği bir dönüşüm ve iç sorgulama geçirir (Çayır, 2015). Bu şekilde iç çelişkilerin ortaya dökülmesi; kolektiviteden kopuş, İslamcılık'tan Müslüman özneyi keşfetmeye geçiş olarak yorumlanır (Çayır, 2015, s. 19).⁶⁰ *Halkaların Ezgisi*'nde ise örtülü bir genç kadın olan Nisa, örtüye farklı toplumsal kesimler tarafından yüklenen aşırı anlam nedeniyle yaşam alanının nasıl daraldığını anlatır; bunun da ötesinde, İslami grup kimliğini sorgular. Bir bakıma bu romanlardaki karakterlerin yeniliği, toplumu dönüştürme idealinden kendi bireysel sınırlarına çekilmek istemeleridir (Çayır, 2015, s. 136; 138-139).

İslamcı hareketin içinde, kadınlar tarafından üretilmiş kültürel eserlerde de bu dönüşümün izlerini görmek mümkündür. Kadın dergileri 1980'lerin sonunda başlasa da, esas üretimlerin 1990'larda ortaya çıkmasıyla, 1990'lara kadar kadın Müslümanlar bir entelektüel kimlik olarak ortaya çıkmaz (Saktanber, 2005, s. 266). Edebi eserlerindeki özdeşünümsellik ise, bu kadın aktörler özelinde 2000'lerde bulgulanır. Kendilerini dindar Müslüman kadınlar olarak tanımlamayı tercih eden kadınların hem politik nitelikli hem de edebi yazılarını inceleyen çalışmasında

⁶⁰ Ancak bu eserlerin ortaya çıktığı dönemde, hidayet romanlarının da hala devam ettiğini belirtmek gerekir, bu nedenle bu dönüşümler keskin dönemleştirmeler değildir.

Elifhan Köse (2014), iki form arasında bir farklılık bulur⁶¹. Bu kadınlar, aile ve evlilik gibi temalarda “tamamlayıcılık” ilkesi etrafında da olsa, politik yazılarında yer almamasının aksine, edebi hikâyelerinde kendi hareketlerindeki erkekleri (İslamcı erkekleri) eleştirirler (s. 103). Bu erkekler, hayat ortağı oldukları evlilikte, kendilerine düşen yükü yeterince üstlenmeyen ve umursamayan bir şekilde resmedilir. Gitgide evlilikten aşk söylemi çıkmaya başlar, ve evlilik, modern yaşamdan korunmak için ehven-i şer bir kurum olarak görülmeye başlar (a.g.e., s. 135).

Bu doğrultuda en önemli sorgulamaların evlilikle ve aile olmakla ilişkilendirildiği iddia edilebilir. Örneğin Yıldız Ramazanoğlu’nun bir eserinde, başörtüsünü çıkarmadığı için üniversiteyi bırakarak evlenen bir kadın, başörtüsü üzerine peruk takarak üniversitede okumaya devam ederek meslek sahibi olsa da kocasının ricasıyla çalışmayı bırakan başka bir kadın, ve başını açarak kariyerine devam eden kadın karakterleri üzerinden bu farklı kadınların ortak mutsuzlukları aktarılır. Nermin’in yaşamında vücut bulan bu yabancılaşma, ev görevlerinden ibaret bir yaşam sürmeye başlamasından, evde olmasının kocası tarafından asli görev görülmesiyle ve okumanın bir imkan ve ihtimal olarak hatırlanmasıyla gerçekleşir (Akt: Köse, s. 134-135). Aynur İlyasoğlu’nun da daha önce aktarmış olduğu gibi, militan İslamcı kadınların, evlendiklerinde “kendi seslerini kaybettiklerini” fark ederek şaşkınlık yaşamaları, bu özdüşünümsel romanlarda kendini belli eder (1994).

Ancak daha önce İslami radyolarda çalışan kadın spikerlerin kendini feminizmden ayırıştırması gibi (Azak, 2013), bu kadın yazarlar da feminizmin meseleleriyle (örneğin özel alan) meşgul olsalar bile, “kadının fitratına aykırı”

⁶¹ Bu özdüşünümselliğin ilk izlerini daha öncesinde *Örtülü Kimlik*’te Aynur İlyasoğlu da bulgulamıştır (1994).

olarak formüle ettikleri feminizmden kendilerini ayırıştırma konusunda titiz davranırlar (Köse, 2014, s.136; 139). Başka bir deyişle, tam da özel alanda bir iktidar ilişkisini gündelik pratikleri dolayısıyla fark ettikleri bir anda, muhatap olarak yol arkadaşları olan erkeklere eleştiriye başka gerekçelerle feminizmden ayırıştırarak gerçekleştirirler⁶².

Özdüşünümselliğin sınırları bu örnekteki gibi ısrarcı olabilse de, Çayır'ın (2015) ele aldığı romanlar üzerinden iç çelişkilerin ortaya döküldüğü “modern” bir duruma işaret edecek şekilde İslami edebiyatın belli aktörlerinin dönüştüğünü iddia etmek de mümkündür. Edebiyatın “modern” bir araç olarak kendini keşif ve ifşa süreci, artık İslami kesimin üretiminde de görülmektedir. Daha erken döneminde edebiyatı “yaraları teşhir etmek” (Meriç, akt: Çayır, 2015, s. 29) olarak gören düşünceye karşılık, aracı ele geçiren İslamcılar'ın kendisi de dönüşmüştür ve belli ölçüde yaralarını ortaya saçmıştır. Bir başka deyişle, İslamcılık'ın güç kazanması ve burjuvalaşması ile yaşanan bireyselleşme, edebi ve kültürel alanda bir özdüşünümsellikle aynı zamanda yaşanmaktadır.

Burada bahsedilmesi gereken başka bir boyut, İslamcılığın ve çoğunlukla onun eklemlenerek içerebildiği muhafazakâr kültürel üretimin popülerleşmemesi ya da popülerleştiğinde bile itibar görerek hâkimiyet kuramaması, entelektüel payesi kazanamamasıdır. Siyasal iktidar ellerinde olsa bile kültürel iktidarı ele alamadıklarına dair bu yakınmayı Erdoğan belirtmiştir. “Yerli ve milli” kültür olarak gördükleri İslamcı ya da muhafazakâr yazarların⁶³ çok-satanlarda yer alması kendi açılarından bir kazanım gibi görülebilse bile, bu kültürel iktidar olmak açısından yeterli değildir. Siyasal iktidarın TRT 2 gibi kanallarda kültürel ve

⁶² Ayırıştıkları feminizmin daha çok ikinci dalga olarak karakterize olan teorik dayanak olduğu söylenebilir. Anneliğin sadece evde değil, kendini geliştirmekle mümkün olacağı hakkında yazan Wollstonecraft gibi birinci dalga feministlere ve cinsiyetlerin tamamlayıcılığı üzerinden ilerleyen post-feminizm duruşuna daha yakındırlar (Köse, 2014, s. 140; 136).

⁶³ Örneğin İskender Pala, Mustafa Armağan, Sinan Yağmur.

entelektüel üretimin seküler kesime ait itibar gören örneklerine 2019 itibarıyla yer açılmaya başlamasının ise, uzlaşma üzerinden bir tahakküm kurma çabası olduğu söylenebilir (Keten, 2019).

Burada, İslamcılar açısından kültürel iktidar başarısızlığının birkaç nedeni üzerine düşünülebilir. İlki yeterli kültürel sermayeye sahip olmamaları diğer nedeni de siyasal iktidarı hizalayan bir entelektüel rolüne giriş(e)memeleridir. Bunların ilişkili sonuçları vardır. Örneğin yeterli kültürel sermayeye sahip olmamaları, kendi aralarından saygın bir yazar ya da entelektüel çıkaramamaları sonucunu doğurur. Bir başka deyişle, İslamcılara yakın olan sanatçıların en büyük özelliği “iktidara yakın olmak” olduğunda İslamcı kültürel ve düşünsel üretimin kısıtlı kalması kaçınılmaz olur (Keten 2019). Bu da iktidar açısından her zaman karşı cenahta gördükleri ve dünya çapında izleyicisi, okuru olan yazarlar ve entelektüelleri zaman zaman yanına çekme çabasını tetikler⁶⁴. Çoğunlukla bu yazarların, sanatçıların, entelektüellerin iktidarla aynı resme girmeme yönündeki kararları da kültürel iktidar açısından iktidarın elini zorlaştırır⁶⁵.

Kültürel iktidarın başarısızlığının bir nedeni de, İslamcı kesim arasında iktidarı entelektüel olarak hizalayan, yorumlayan, öncü olan bir grubun olmamasıdır. Bu yine kültürel sermaye eksikliğinden kaynaklı bir sonuç olarak da görülebilir, ancak otoriter siyasal iktidar ortamının bir sonucu olarak da değerlendirilebilir. Bir başka deyişle, siyasal iktidarı hizalamak yerine onun ürettiği kavramların ve anlamların savunuculuğuna girişen İslamcı “düşünürler”, tam da bu nedenle “entelektüel”den çok “ideolog” adlandırmasının daha isabetli olduğunu düşündürür. Örneğin ironik biçimde, Erdoğan’ın kültürel iktidar açısından bir

⁶⁴ 2019’daki Fazıl Say tartışması bu bağlamda düşünülebilir.

⁶⁵ Bunun bir yönü de, iktidarın kendi yanına çekebildiği, Cumhurbaşkanlığı davetlerinde boy gösteren isimlerin ortaya çıkardığı “soluk resim”dir (Çelenk, 2019). İktidarla aynı fotoğrafa giren bu sanatçıların, iktidarın kendi tabanı için bile çok saygın isimler olmaması ya da tabanın yaşam tarzını birebir benimsemiyor olması, iktidarın “kültürel iktidar” açısından elinin güçsüz olduğunun ya da belli bir tür çıkmazda olduğunun göstergesidir.

sıkıntı olduğunu dillendirmesinden önce İslamcı kesimin bunu sorguladığı ya da bunun üzerine yoğun biçimde düşündüğü söylenemez.

2.4. Değerlendirme

Bu bölümde, İslamcılığın radikallikten hegemonyaya geçiş sürecinde yaşadığı dönüşümlerin izini sürmeye çalıştım. Bunu yaparken öncelikle siyasal hareketin tarihçesinde, bu çalışma açısından önemli gördüğüm *yerli, milli, ahlaki ve manevi* gibi kavramların sürekliliğini vurguladım. Muhafazakârlıkla rahatlıkla eklemlenebilen bazen de açıkça İslam referanslı bir ton kazanan sağ siyasette yerli ve milli olana dair vurgunun sürekliliğini görmek mümkündür. Hem ilk modernleşme yıllarında modernleşmenin aşırılıklarının yerli ve milli olarak tahayyül edilen ahlaka ve ”öz”e bir tehdit olarak algılanması hem de ahlaki öz olarak görülenin *maneviyatla* ve onla ilişkili olarak İslam referansı ile doldurulması söz konusudur. Bunu farklı reform ve gündem önerilerinden çıkarsamak mümkündür.

İslamcı hareketin güç kazanarak siyasal iktidarı ele aldığı yıllarda ise hem siyasal aktörler hem de taban belli açılardan dönüşüm yaşar. Bu dönüşümler burjuvalaşma olarak okunduğunda modern ve dünyeviyle bir uzlaşma olarak düşünülebilir. Yine de bu süreçte gündelik ve kitabi, profan ve kutsal, özel ve kamusal arasında farklı gerilimlerin farklı alanlarda deneyimlendiği gözden kaçırılmamalıdır. Kendi sesini duyurmaya çalışan bir hareketin gittikçe modernleşmesi, güç kazandıkça da dünyevi olanla barışarak uzlaşması, onu yaşam tarzı açısından başlarda eleştirdiği tüketimci ideolojiye de belli alanlarda oldukça yakınlaştırmıştır. İslami tatil ya da kent mekânlarının ortaya çıkışı ve yaşadığı dönüşüm buna örnek gösterilebilir. Kolektiviteden bireyselliğe (bireysel tarzların

farklılaşmasına) yönelik bu dönüşüm, radikallikten hegemonyaya geçiş sürecinin önemli bir sonucudur.

Öte yandan bireysellik açısından kültürel ve düşünsel üretim alanına bakıldığında İslamcılığın aktörleri arasında bir özdeşünümselliğin olanağını gösteren örnekler de özellikle 2000'lerden sonra ortaya çıkar. Hareketin kendi içinde kendi sesini arayan bireylerin, harekete yönelen eleştirilerin olanakları İslami sinema ve edebiyatın belli örneklerinde kendini gösterir. Yine de bu eserlerin ya da genel olarak İslamcı kesimin kültürel iktidar açısından başarısızlığının nedenleri üzerine düşünmek, bu kültürel üretimlerin entelektüel faaliyet açısından sınırlı olup olmadığını değerlendirmeyi de mümkün kılar. Kültürel iktidar olamayıları hem kültürel sermayeye sahip olmayışlarından hem de entelektüel olarak iktidarı hizala(ya)mayılarından kaynaklı görülebilir. Bir başka deyişle, entelektüel üretmemeleri, iktidara olan mesafenin ayarlanamayarak oldukça yaklaşması ve ideolog hâline gelmeleriyle de ilişkilidir.

Buraya kadar İslamcı hareketin siyasal retoriği ve tahayyülüne, yaşam tarzındaki dönüşümlere ve kültürel üretimine değindim. Bundan sonraki bölümde ise, din referanslı bilgeliklerin seküler ortamdaki görünme biçimlerine de değinerek, popüler alandaki bilgelik biçimlerinin hangi gerilimleri görünür kıldığını tarihsel bir perspektifle ele alacağım.

3.BÖLÜM.POPÜLER KÜLTÜR VE MEDYADA BİLGELİK BİÇİMLERİ

Bilgelik biçimlerinin medya ve popüler kültür üzerinden ele alınacağı bu bölümde, öncelikle popüler kültürü önemsemeyi gerektiren güncel bir iktidar hamlesinden bahsetmek gerekir. Bu hamle devletin eğitim politikaları ve tercihlerinde kendini gösterir. Eğitim ve sosyal politikanın alanında “maneviyat” retoriği üzerinden oldukça görünür bir dönüşümü gösterir hale gelen bu hamleler, resmi ideolojide hangi bilgi türünün tercih edildiğini göstermesi açısından açıklayıcıdır. Örneğin Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Bilim Dalı’na bağlı olarak 2014’te Manevi-Psikolojik Danışmanlık Uygulama ve Araştırma Merkezi açılır. Yine “Manevi Danışmanlık”, bir lisans bölümü olarak açılmadığı 2009’dan sonra, Ondokuz Mayıs Üniversitesi’nde 2015’te bir tezsiz yüksek lisans programı olarak açılır.

Maneviyat, “ruh dünyası”, “iç dünya” gibi belirsiz ve geniş kavramlarla örtük olarak tanımlandığında, psikoloji alanına da giren/girmeye çalışan politikaların dayanağı olur. Maneviyatın psikoloji gibi bilimsel alanlara girerek hak iddia etmesi - ki bu çalışma davranışsal psikolojiyi de eleştirisiz bir biçimde kabul etmemektedir- Psikolojik Danışmanlık ve Rehberlik (PDR) yerine açılan Manevi Danışmanlık ve Rehberlik birimlerinde kendini gösterir⁶⁶. Bilme biçiminin eğitimle ve eğitimin yürüdüğü kurumlarla ilgili olduğu düşünüldüğünde, bu gelişmeler, ya dinî bilgeliğe bir statü kazandırma ya da bilimsel bilginin alanını daraltma hamlesi olarak görülebilir. Nisan 2016’da yapılan 1. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik

⁶⁶ Kongreye dair bibliyometrik analiz yapan Manevi ve Psikolojik Danışmanlık Merkezi’nin müdürü Mustafa Koç da kısaltmanın akılda yer etmesi için PDR yerine MDR olarak kullandığını belirtir (2016, s. 44). Kongrenin sitesi de bu kısaltmayı kullanır: www.mdrk.org

Kongresi de önce sempozyum olarak tasarlanıp daha sonra puanlı kongre sistemine sokulur. Bu tercihten, açıkça “bu yeni alanda akademik üretimin hedeflenmesi” olarak bahsedilir (Koç, 2016).

Buna ek olarak, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından il ve ilçe müftülükleri bünyesinde Aile ve Dinî Rehberlik Büroları kurulmuş ve bu birimlerinin amacı “aile hakkında doğru bilgilendirme kadar aile yapısını da korumak” olarak tanımlanmıştır. Bürolarda çoğunlukla vaiz ve Kur’an Kursu öğreticileri görev yapmakta, yüz yüze telefon ya da mail yoluyla kendilerine yöneltilen dinî soruları yanıtlayarak manevi danışmanlık ve rehberlik hizmeti vermektedir. Birimler, 2016 Ocak itibarıyla 81 il, 263 ilçede görev yapmaktadır (Akbulut, 2016). Aynı zamanda Sağlık Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı’nın 7 Ocak 2015 tarihinde imzalamış olduğu Hastanelerde Manevi Destek İşbirliği Protokolü sonrasında hastanelerde manevi destek uygulaması da başlamıştır. Bu politikalar, bireyin kendini ve yaşamı anlama biçimlerine bir din vurgusunun yerleştirilme hamlesi olduğu için önemlidir. Bir başka deyişle, iktidarın İslam’ı yurttaşlık etiğinin başat bir biçimi hâline getirmeye çalıştığı dönemde popüler kültürün İslam ve bireye dair kurgularını, tarihçesi üzerinden anlamak önem kazanır.

Siyasal alanda yaşanan bu dönüştürme çabalarına karşılık popülerde ne olduğunu değerlendirmek, bu iki alan arasındaki ilişkiyi gözetmeyi gerektirir. Bu yapmak amacıyla öncelikle ilk alt başlıkta çok-satanlar ve popüler kültür kavramı arasındaki ilişkiyi kısaca açıklamak için, popüler kültüre farklı yaklaşımlardan bahsediyorum ve popüler kültür ile hegemonya arasındaki bağlantının kurulmasına buradan ilerliyorum. Sonrasında buradan hareketle medyada yer alan bilgelik biçimlerinin tarihçesini seküler ve dinsel alan arasındaki bilme biçimleri ekseninde düşünüyorum. Bu aynı zamanda bilimsel ve bilim dışı bilgelik biçimlerini de göz önünde bulundurmaya gerektirir. Söz konusu biçimleri daha çok sözün hüküm

sürdüğü medya üzerinden ele alacağım için televizyon programları ya da sözlü medyadaki bilgelik biçimleri ekseninde bir sınırlandırma yaptım.

Bu bölüm bir tarihsel dönemlendirme ve bu dönemlerdeki hegemonik bilgelik biçimlerini belirleme hedefi olarak okunabilir ancak yukarıda da belirtildiği gibi, hangi bilgeliklerin hangi gerilimleri görünür kıldığı da metne yön veriyor. Bu şekilde örneğin 1990'lardaki görünümün hangi ikilikle, 2000 ve 2010'ların hangi ikiliklerle anlaşılabilceğine dair bir kavramsallaştırma da yapmaya çalışıyorum. Yine bu ikilikler, neoliberalizmin çare ve anlam arayışlarına dair anlatıların ve İslamcılığın ele alındığı kuramsal bölümlerde olduğu gibi belli iddialarla somutlanıyor. Bu iddialar arasında dinin psikolojikleşmesi ve profanlaşması, bireyin kutsallaşması ya da seküler yaşamın dinselleşmesi tespitleri olduğu hatırlanmalıdır. Ortaya çıkan çok satan kitapları hem retorik alanın çekişmesi olarak resmetmek hem de iktidarla ilişkisi bağlamında ele almak bu şekilde mümkün olacaktır.

3.1.Çok-satanlar ve popüler kültür

Bu çalışmanın konusunu oluşturan çok satan kitaplar, hangi söylem ve içeriğin yaygın ve hatta popüler olduğuna, başka bir deyişle hangi içeriğin çağın ruhu kapsamında değer kazandığına dair belli bir açıklayıcılığa sahip olması açısından önemlidir. Çok satanlar, bir bakıma çağının anlık bir kesiti, bir fotoğrafı olarak görülebilir (Sutherland, 2007, s. 3); çünkü diğer kitle medyası ürünleri gibi, çok satan kitaplar da belli inanç ve değerleri yansıtır ve sürdürür (Zimmerman vd., 2001, s. 122). Örneğin Kracauer, çok satan kitapların ticari başarısının, “o zamana ait genel bilinçliliği içeren sansasyonel olaylarla ilişkisine bağlı” olduğunu belirtir. Bu doğrultuda, “belli bir kitabın başarısı ancak okurların ihtiyaçlarıyla açıklanabilir - bazı öğeleri doymak bilmeyen bir şekilde talep edip diğerlerini güçlü şekilde reddetme ihtiyaçlarıyla” (Kracauer, 1995, s. 90; 91).

Bu açıdan, çok satan kitaplar hangi değerlerin rağbet gördüğünü ve hangilerinin reddedildiğini, toplumda hangi ihtiyaçların yoğunlaştığını ve bu doğrultuda hangi biçimin/türün yükselişe geçtiğini saptamaya ve bunun nedenleri üzerine düşünmeye çalışan bir niteliksel analiz için elverişlidir. Bu açıdan çok-satan formülünün “çağın yükselen değerini yakalayabilmek”le ilişkili olduğuna dair iddia kabul edilebilse de, bu yükselen değer ne şekilde yer aldığı ve hâkim anlamlardan ayrışıp ayrışmadığı önemlidir. Bu doğrultuda, popüler kültürün doğrudan iktidarın bir yansıması olmadığını ortaya koymak, Stuart Hall’a başvurmakla mümkündür. Öncesinde, popüler olan ile iktidar arasında doğrudan bir yansıma ilişkisi öngören yaklaşımlara ilişkin Hall’un eleştirilerini takip etmek gerekir.

Popüler kültürdeki, “popüler” sıfatı “birçok insan tarafından geniş şekilde rağbet gören” bir kültüre işaret eder. Bu tanımdaki niceliksel kriter birçok insanın onayını da barındıracaktır. Bu açıdan tanımdaki “popüler”, popüler kültürü tanımlamaya başlamak için nicel bir özelliği talep etmektedir; ancak yine açıkça, niceliksel bir kriter, popüler kültürü tanımlamak için yetersizdir (Storey, 2015, s. 5). Benzer şekilde Hall da “insanlar dinlediği, aldığı ve okuduğu için popüler olması” anlamında kullanılan popüler kültürün bu sağduyusal tanımını yetersiz bulur. Bu tanım insanların kültürünün manipüle edilmesi ve alçaltılmasıyla ilişkili kullanılmış olduğu için, “yanlış bilinç”i ima edecek şekilde “pasif ve manipüle edilir insan” nosyonunu (Hall, 1998, s. 446) kabul ederek ilerler. Bu doğrultuda ideolojiyi, kitleler için üretilen ve kitlenin tükettiğiyle özdeş gören Frankfurt Okulu yaklaşımı akla gelebilir. Kitle toplumu ve kültür endüstrisi kavramlarıyla düşünen Frankfurt Okulu düşünürleri, ideoloji ve mesajı birbirine eşitledikleri için, popüler olan her ürünün kitlenin kültürü olarak görmüşlerdir⁶⁷. Çok kullanılan ve tüketilen, hâkim olanın ideolojisiyle özdeş görülmüştür. Bu aynı zamanda çoğunluğa atfedilen kullanımların

⁶⁷ Daha sonra, kitlenin bir kültürü olabileceği yanılgısını ortadan kaldırmak için kitle kültürü tanımını kullanmayı bırakarak “kültür endüstrisi” kavramına geçerler (Adorno, 2005, s. 240).

kitle toplumu olarak görülmesi bakımından kitleye ait olanı aşağı kültür ve onun karşısındakini yüksek kültür olarak görerek ayıran yaklaşımla da benzerlik gösterir ve belli noktalarda bu iki ayırım birbirine bağlanır.

Halka ait olan ya da çok rağbet gören anlamında “popüler” olana, “aşağı” kültür tanımı atfedildiğinde bu değersizliğin belirleyeni, ortalama zevk ve kitle pazarına yönelmiş ürünler olmasıdır. Popüler olan, otantik ve estetik değerden yoksun, birbirine benzeyen ürünler olarak görülür (Özbek, 1991, s. 84). Bir bakıma, yüksek kültürü tanımlayacak standartlara ulaşamayan ve onun dışında kalan olarak formüle edilir. Bu aynı zamanda popüler kültürü kitle için üretilen ticari kültür olarak, yüksek kültürü ise bireysel yaratı sanatının bir çıktısı olarak görmenin bir sonucudur (Storey, 2015, s. 5-6). Bu şekilde “çoğunluk” kavramıyla ilişkilendirilen, çoğunluğu “yoz” ve “yanlış bilinç” gibi değersizlik atfedilen kavramlarla ilişkili kullanması açısından bir bakıma kitle kültürü kavramsallaştırmasına yakındır.

“Popüler”i kitle toplumunun ideolojisi olarak konumlayan kavramsallaştırma da eleştiriye açıktır. Kitle kültürü (ve daha sonrasında kültür endüstrisi kavramı), ürünü kullanan ya da tüketen kesimin özneliğini gözden kaçıır. Popüler olanı, ideolojiden ibaret görmeyerek öznel kullanım biçimlerinin farklılaşabileceğini belirten düşünürler ise (Örn. John Fiske), popüler olanın içinde hâkim ideoloji karşısında bir direniş imkânı görürler. Fiske’nin verdiği bir örnek, Madonna CDsi gibi kitlenin erişimi olan bir ürünün, cinsel kimliği kurmada kullanılabileceğini iddia etmesidir. Hall da, popüler olanın, “rağbet gören ve kullanılan” olmasından öte, popüler kültür için esas gerilimin “iktidara ait” ve “halka ait” arasında olduğunu belirtir (1998, s. 448). Buradan hareketle, “rağbet gören” şeklinde yapılan ticari tanımın ötesine geçerek, popüler olanı iktidar ilişkisi bağlamında düşünmek mümkün hale gelir. Hall’un da belirttiği gibi kültürel iktidar ve hakimiyet alanından bağımsız otantik, otonom bir popüler kültür yoktur (1998, s. 447). Bu

kavramsallaştırmayı mümkün kılan dayanak, Hall'un Gramsci'den ilham aldığı hegemonya kavramıdır. Hall, Gramsci'den hareketle, insanların her zaman bir şekilde reformun nesnesi olduğunu söyler ve bu dönüşüm süreçlerinin önemini tanır. Popüler kültür, bu dönüşüm süreçlerine saf biçimde direnme gelenekleri değildir; ancak kendilerine yukarıdan empoze edilen formlar da değildir. Bu açıdan popüler kültür, üzerinde dönüşümlerin işlediği alandır. Popüler kültürü çalışırken her zaman buradan başlamamız gerekir: İçerme ve direnme pratiklerinin çifte bulunurluğu, her zaman kaçınılmaz bir şekilde popüler kültür alanında yer alır (Hall, 1998, s. 447; 443). Bu doğrultuda, "halka ait" tanımı da, halkın üreticisi olduğu bir kültür olarak bakıldığında kendine özgü formların da açığa çıkabileceğini ima eder⁶⁸. Yine popülerleşen belli formların, doğrudan iktidar tarafından temellük edilmesinin örnekleri de "popüler kültürün bir mücadele alanı olduğu" iddiasını doğrular niteliktedir: Meral Özbek Türkiye'de arabeski konu edindiği çalışmasında (1991), popülerleşen arabeski kendi seçim kampanyaları şarkılarında kullanan ANAP örneğini verir. Bir bakıma halka ait olanı, iktidar kendine de mal etmeye çalışarak halkı mobilize etmeye çalışmaktadır. Formların iktidar mücadelesinde bu şekilde kullanımı ve halkın üreticisi olduğu melez formların varlığı, popüler kültürü iktidarın sürekli yeniden düzenlemeye çalıştığı ve direnişin her zaman olduğu bir hegemonya mücadelesi içinde düşündüğümüzde anlamlanır.

Hall'un hegemonya üzerinden kurduğu kavramsallaşma takip edildiğinde açık şekilde görülebileceği gibi, çoğunluğu pasif bir kitleden ibaret olarak görmeyi reddetmek, onu doğrudan yüceltmek anlamına gelmemelidir. Burada eleştirilen, çoğunluğa üstünlük verilerek eleştirel olmayan bir biçimde kullanımıdır: "Popüler" in "halka ait" anlamındaki tanımı, kolaylıkla "halkın böyle istediği"ne yönelik bir doğrudan olumlamayı beraberinde getirebilir. Böyle bir tanım, popüler kültürün

⁶⁸ Türkiye'de de popüler biçimlerin belli örneklerinin bu imkânı resmettiği söylenebilir. Örn. Yeşil pop, İslami rap vb.

popülist bir anlamlandırmasıdır ve popüler olana dair eleştirel bir perspektif sunmaz. Bu riske karşı Horkheimer, çoğunluğun yargısının her zaman doğru olmadığına dair Hitler'i örnek gösterir (akt: Özbek, 1991, s. 86).

Ayrıca, "halka ait olmak" popüler kültürü tanımlayan önemli bir özellik olarak düşünülebilir, ancak bu da yeterli değildir. Sadece bir grubun belli bir grup için ürettiği kültür olmasının ötesinde yaygın olması, popüler kültürü; halk kültürü ya da grup kültüründen ayırır. Bu yaygınlığı mümkün kılan tekniğin modern dönemle olanaklı hale gelmesi nedeniyle, popüler kültürü doğrudan modern ve Endüstri Devrimi sonrası bir kültür olarak tanımlayanlar vardır (Örn Bigsby, 1999, s. 89). Yanı sıra, Endüstri Devrimi öncesi yazılı kültürün yeterince yerleşik olmaması da modern dönemin popüler kültürü üzerine çalışmayı daha kolay kılar (Burke, 1999). Ancak bu, popüler olanın endüstrileşme ile başladığını iddia eden bir argüman değildir, endüstrileşmenin çok öncesinde popüler kültürün var olduğunu ve bunları tarih metinlerinden çıkarsamanın mümkün olduğu düşünülebilir.⁶⁹ Yine de üzerinde geniş ölçüde uzlaşılan, popüler kültürün niteliklerden biri olarak endüstri döneminin ayırt ediciliğidir ki, bu da popüler kültürü modern medya aracılığıyla düşünmeyi kaçınılmaz kılar.

Bu çalışma da bu kavramsallaştırmaya dâhil olan niteliklere dayanarak, popüler olanın iktidarla ilişkisi üzerine düşünmeye çalışıyor. Bunun için, bu bölümde, bilgelik türlerinin bir mücadele alanı olarak popüler kültüre; endüstrileşmenin de eşlik ettiği modern medya aracılığıyla odaklanmaya çalışıyorum. Bilgelik aktarıldığı araçların tamamı olarak gördüğüm medya, hem yazılı, sözlü hem de görsel biçimleri içeriyor. Bir mücadele ekseninde düşündüğüm bu farklı bilgelik biçimlerinin kendi arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları, günümüz çok-satan kitaplarındaki bilgeliği anlamayı mümkün kılabilir. Daha net

⁶⁹ Örneğin bir çaba, Serdar Öztürk'ün *Türkiye'de Popüler Kültürün İzini Sürmek* çalışmasında yaptığı, Fuad Köprülü'nün eserlerinden popüler kültürü çıkarsama girişimidir (Öztürk, 2008, s. 17).

ortaya koymak gerekirse, popüler kültüre tarihsel açıdan yaklaşan bu çalışma, belli bir aracın tarihini ele alan bir tarihsellikten öte, popüler olan farklı medya araçlarının ve formların bir tarihçe içinde düşünülmesinin daha değerli olabileceğini belirten Raymond Williams'ın tarihsellik anlayışına dayanıyor⁷⁰. Tam da bu nedenle, farklı medya ve formlardaki popüler bilgelikleri düşünerek anlama çabasına giriyor.

Bu bölümde hem hangi dönemlerde hangi bilgelik biçimlerinin daha çok rağbet gördüğüne dair yaklaşık bir belirleme yapmaya çalışıyorum hem de seküler-dinsel alan arasında dine dayalı bilgeliğin konumunu tartışmayı deniyorum. Hall'dan ve Gramsci'den hareketle kurduğum argüman, dinsel/geleneksel bilgiye dayanan bilgelik ile bilimsel bilgiye dayanan bilgelik arasındaki çekişmenin sürekli yeniden yazılmakta olduğu ve bu çekişmenin kendi içinde kutsal-profana, bilim-gölgebilim geriliminin de görünür hale geldiğidir. Bu dönemselleştirmelerin yaklaşık olmasının nedeni de hegemonya kavramının tanımında gizlidir. Hegemonik olan, asla yeni oluşmakta olanın yokluğu anlamına gelmediği için, popüler bilgelik biçimlerinin birlikte var olan fenomenler olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Ancak bu sayede bilgeliklerin hegemonya ekseninde bir tarihçesini çıkararak tartışmak mümkün olabilir. Bu yeniden yazılma süreçlerinde melez formların ortaya çıkabileceği önkabulünden hareket ediyorum ve olası melez formların hangi temalardan ve tarzlardan beslendiği üzerine düşünüyorum.

Çalışmanın kapsamı bağlamında bir diğer önemli varsayım, popüler kültürün alanının seküler olduğu iddiasıdır. Bir bakıma popüler ve gündelik olan, kendi referansını doğrudan dinden alan bir kültür değildir (Atay, 2017a). Bu nedenle dinsel bilgeliğin dönüşümünün izini, daha çok seküler alanda varolan dinsel bilgeliklerin gelişimi/değişimi/yoğunlaşması üzerinden sürmeye çalışıyorum. Bu açıdan, örneğin

⁷⁰ R. Williams (1983, s. 309) bilgilendirme işlevi bağlamında modern bir popüler gazetenin tarihsel karşılığının, azınlığa hitap eden modern öncesi bir gazeteden ziyade, daha geniş kesimlere hitap eden gezginlerin anlattıkları masallar ve dedikodu gibi türlerle karşılaştırılması gerektiğini savunur. Başka bir deyişle, günümüzdeki popüler türlerin geçmiş dönemlerdeki karşılığını, geçmişin popüler deneyimlerini dikkate alarak aramak gerekmektedir.

2010'lu yılların aktarıldığı alt başlıkta yer alan seküler kanallardaki hatipler kadar bu çalışmanın konusunu oluşturan, dinî ve mistik dil kullanan kişisel gelişim benzeri maneviyat kitapları da önem taşımaktadır.

Bu doğrultuda, popüler bilgeliklerin tartışılacağı temel eksen; kökenleri çok eski zamanlara dayanan din ve bilim arasındaki statü savaşında, bir başka deyişle geleneksel din ve bilimsel bilgi arasındaki çekişmede de bulunan bir çatışma olarak formüle edilebilir. Bertrand Russell, bu çekişmenin tarihinde tartışma eksenleri hâline gelen ikilikleri açıklamaya giriştiği *Din ile Bilim*'de, bu ikisi arasındaki esas çekişmeyi, gerçeğin yetkisiyle ilgili bir çatışma olarak görür. Ortaçağ bilgeleri açısından Kutsal Kitap ve Katolik dinin dogmaları su götürmez gerçekler olarak addedilirken, bilim insanları açısından bu gerçeğin kim tarafından ileri sürüldüğü ona inanmaya yetmez, tam tersine duyuların tanıklığına başvurulur. Bilim, büyük varsayımlardan ve genel ilkelerden değil; deneylerden ve gözlemlerden işe başlar. Bilimsel olan yeni yöntem hem kuramsal hem de edimsel olarak büyük başarıya ulaştıkça din de yavaş yavaş bu yöneme, diğer bir ifadeyle, bilime ayak uydurmak zorunda kalmıştır. Örneğin Kutsal Kitap'taki akıldışı addedilebilecek fikirler benzetme ya da simge olarak açıklanmaya girişilmiştir (Russell, 2016, s. 16; 14).⁷¹

Ancak Türkiye özelinde, bu gerilim çoğunlukla laik-dinsel, ya da modernleşme projesinin makbul bulduğu ve bu projenin karşıt ve engel gördüğü bilme biçimleri arasındaki çekişme görünümünü de alır. İslamcılık'ın tarihinin ele alındığı bölümünde de görüldüğü gibi, Folk-İslam'ın hurafe olarak görülmesiyle değersizleştirilen İslam, İslam'a dair bilgi biçimlerinin devlete bağlanmasını ve kontrol altına alınmasını beraberinde getirmiştir. Bu da gündelik yaşamın nasıl yaşanacağına ilişkin kılavuzluk biçimleri arasında düşünülebilecek dinsel otoritenin

⁷¹ Ancak bilimin de her bilgi türü gibi tahakküm ve dogma hâline gelebileceğini belirtmek gerekir. Ayrıca aydınlanmanın yarattığı "bilimsel bilginin yükseldiği" modern dönem, tekniğin anlamı yenebildiği ve "katı olan her şeyin buharlaştığı" bir dünyada dinsel bilgiyi yok etmemiştir. Bilimin dini "yendiği" bir aydınlanmış modern dönemde bile din kişisel boyutuyla yok olmamış, hatta dinsel öğretiler toplumsal hareketlere referans hâline gelebilmişlerdir.

devlet otoritesine tabi olması anlamına gelir. Bir bakıma buradaki gerilim; Türkiye'nin siyasal tarihindeki "bilgi" söylemlerinin hegemonik mücadelesinin bir gösterenidir. Bu doğrultuda, popüler kültürün bir bileşeni olarak ele alındığında, bilgelik biçimleri de "üzerinde dönüşümlerin ve mücadelelerin işlediği bir alan" olarak okunacaktır (Hall, 1998, s. 443).

3.2. Bilimsel ve Geleneksel, Seküler ve Dinsel Bilme Biçimleri

Geriliminde Bilge Figürler

Çalışmayı iki bileşen aracılığıyla (İslamcılık ve birey-odaklı neoliberal özne) düşüneceğimi daha önce belirtmişim. Bilgeliğin medyayla dolaymlanan biçimlerine öncelik vermeye çalışacağım için, seküler medyada popülerleşen dinî bilgelikler önemli bir yer tutuyor. Buradaki amaç, İslami hareketlerin kendi içindeki kültürel üretimleri üzerine düşünmekten çok, İslam'ın bir bilgelik biçimi olarak seküler alana da dâhil olma biçiminin tarihçesini ve başka tür bilgeliklerin beslendiği kaynakları yine bu iki başat bileşen üzerinden çıkarsamaya çalışmaktır. Hangi bilgelik biçiminin diğerinden yeğ ya da üstün hale geldiğini okumaya çalışmak, dini bilgeliğin de bilimsel bilgeliğin de zamanla geçirdiği değişim ve dönüşüm hakkında fikir verecektir.

Bu bilgelik türlerinin hepsinde, sır ve sırrı açığa çıkarmakla ilgili bir otoritenin söz konusu olduğunu ve "sır" kavramını kullanmasa bile, bilinmeyen ve onu açığa çıkarma üzerinden bir otoritenin şekillendiğini belirtmek gerekir (Black, 1988). Bu da sırrın ve dolayısıyla "değerli bilgi"nin ne şekilde tanımlandığını önemli kılar. Sır bazen (bu örneklerle sınırlı olmamakla birlikte) kırsal veya kent çeperindeki cinci hocanın "bildiği", bazen de bilimsel formel bir eğitimden kaynaklanan bilginin medyada bilirkişi/uzman tarafından sunduğudur. Sır, şahsın personasıyla bir anlam kazanır ve hem persona hem bağlam nedeniyle farklı otorite

biçimlerine ve derecelerine bürünür. Şahsın personası, kendini nasıl yetkin bir kişi (otorite) olarak sunduğuyla ve okurla arasında inşa ettiği samimiyet hamleleriyle kendini gösterir.

3.2.1. Yeni Yaşam Tarzının Bilgisi: İş adamları ve Realite Showlar, Cinsellik Uzmanları

Daha önce belirtildiği gibi, 1990'lar yayıncılıkta kamu tekelinin kalkarak özel kanalların yayın hayatına başlamasıyla televizyonun önem kazandığı bir dönem olmuştur. 1980'lerde uygulanmaya başlayan neoliberal politikalar, (deregülasyon ve özelleştirmeler) izlerini 1990'lı yıllarda daha çok hissettirir. Popüler kültür alanında en çok hissedilen dönüşümün de televizyon mecrasında gerçekleşmiş olduğu söylenebilir. Tekrar etmek gerekirse; çeşitlenen kanallar, popüler kültürün teminatı olan seküler bir zeminde kendine yer bulur. Atay'ın da belirttiği gibi, *Survivor*, *BBG (Biri Bizi Gözetliyor)* gibi düne ve bugüne ait pek çok program bu zeminde; dinin tahakküm ederek sınırlamadığı bir alanda mümkündür (2017a).

Kamu yayıncılığı tekelinin kalkmasının da etkisiyle, özel televizyonların yayın hayatına başlaması, zamanla, öncesinden farklılaşan bir kültürel ortam oluşturur. Televizyon programlarında drama gibi türlerin yanı sıra, yeni formatlar da ortaya çıkar. Maliyetinin düşük olmasının da etkisiyle realite ve talk show programları artmaya başlar. Tartışma ve söz söylemenin kamusal (politik) niteliği söz konusu olduğunda televizyonlar kamusal olarak işlev görme imkanına sahip olsa bile, sözün ortaya döküldüğü bu yıllar, kamusal bir nitelik taşımayan konuşmaya daha fazla sahne olmuştur. Nurdan Gürbilek, sözün kamuya döküldüğünde kamusal bir nitelik içermemesini, “vitrinde yaşamak” olarak betimler (2010). Bir başka

deyişle, mahrem olan (cinsel hayat, ikili özel ilişkiler gibi alanlar) bu programlardaki temel konuşma konularını oluşturur.⁷²

Özeline kamuya döküldüğü böyle bir ortam, “özel alan” a dair uzmanların göz önünde olmasını beraberinde getirmiştir. Cinsel sorunların danışılacağı telefon numaraları, TV programları, özel yaşamın (özellikle yine cinsel) danışıldığı gazete köşeleri bu dönemin karakterize edici unsurlarındandır. Popüler bir figür olarak Haydar Dümen’e, gazete köşelerinde neyin normal olduğu sorulur, yine de kullandığı cinsel erotik bir söylemden ziyade, “sağlık” söylemidir. Bir çalışmaya göre, 14-20 yaş arası gençler arasında, hâla diğer cinsel eğitim araçlarından çok bu gazete köşelerinden bilgi almak oldukça yaygındır. Bu köşelerdeki mizahi dil gençlerin konuşmaktan çekindikleri bir konu olan cinselliği konuşabilmelerini mümkün kılmaktadır (Çelik ve Esin, 2012, s. 207). Bu örnek özelinde 1990’lar, tıp söyleminin içinden (uzman aracılığıyla da olsa) cinselliğin konuşulabildiği bir televizyon ortamını işaret eder.

Aynı zamanda personanın kendisinin bir seyirlik hâline geldiği ortamda sıradan insanların starlaşmasına da tanık oluruz. Bu, bir ölçüde realite programları sayesinde de gerçekleşir. Programların kendisinde “gerçekliğe yapılan vurgu” da samimiyetin hüküm sürdüğü ve kamusalılığı yerinden ettiği bir ortamı pekiştiren bir unsurdur. Magazin ve realite gibi alanlar aracılığıyla özeline kamuya dökülerek seyirlik hâline gelmesi; özeline gerçek ve gerçeğin “samimi” ve “sahici” olarak tanımlanır hale gelmesini beraberinde getirir. Sıradan insanın ünlenmesi, ün ve star kültürünün kişisel ve şahsi bir şey olarak tanımlanır hale gelmesini sağlar. *BBG* gibi kişilik ve özel yaşamın rekabete konu olduğu ortamlar, bu gelişmeyi resmeder; çünkü rekabetin ve bireyin makbul olduğu bir dönemde, bireyin kendi şahsiyeti bir rekabet konusu olur. Yarışma birincileri ya da yarışmacılar doğrudan bilge ya da

⁷² Ancak burada özeline olanın kendisinin özünde kamusal bir niteliğe sahip olmadığı kast edilmiyor, kast edilen özeline olanın özel niteliğiyle kamuya açık şekilde konuşulur hale gelmesidir.

entelektüel sıfatına layık görülmeseler bile, bilginin içeriğinin insan yaşamının ayrıntılarıyla ve özel olanla dolması bakımından entelektüelliğin ve kamusallığın dönüşümünü Sennett'in belirttiğine benzer bir "çöküş" olarak formüle etmeyi kolaylaştırır. Özeline ve şahsın önemli olduğu ortam, şahsa ilişkin bilgiyi önemli kılar ve bir "samimiyet terörü" olarak artık "kamusallığın çöktüğü" (Sennett, 2014, s.337) bir dönemi işaret eder. Başka bir deyişle artık "samimiyet" medya alanından da yayılarak, siyasetçiden de beklenen bir şahsi özellik ölçüsü olduğu kadar kamusal-kültürel ortamın da belirleyicisi hâline gelir. Bu eksenin daha sonra kişisel gelişimle de ilişkisine değinilecektir.

Bilgelik figürünün dönüşümünü takip edebileceğimiz, birbiriyle ilişkili olarak düşünülebilecek iki uzmanlık alanı daha 1990'larda ortaya çıkmaya başlar: Halkla ilişkiler ve (bu altbaşlığın sonunda bahsedilecek olan) kişisel gelişim. Bunların önemli bir göstereni üretimle tanımlanan sınıftan çok tüketime bağlı olarak tanımlanan statünün ön plana çıkmasıdır. Türkiye özelinde, 1990'larda neoliberal politikalar aracılığıyla dışa açılan ekonomi sayesinde statü simgelerinin bolluğu ortaya çıkar. Örneğin puro ve alkollü içki ithalatının serbest bırakılmasıyla lüks, özellikle yöneticiler ve iş adamları⁷³ arasında keşfedilir ve neredeyse sıradanlaşır. 1990'ları 1980'lerden farklılaştıran önemli bir gelişme, bu açıdan, statüye dâhil olmaya başlayan yeme-içme ve inceltmiş bir yaşam tarzı olarak belirlenebilecek bir "lifestyle"ın ortaya çıkmasıdır. Genel hatlarıyla, "kaliteli lokantalarda yemek yeme, giyim kuşama özen gösterme, en iyi puroları içme, şaraptan anlama, boş zamanlarını tablo, kitap, antika eser, dolmakalem, klasik araba koleksiyonu yaparak geçirme" (Bali, 2007, s. 146) olarak tanımlanabilecek bir pratikler bütünüdür.

⁷³ İş adamları yerine "iş insanları" olarak toplumsal cinsiyet açısından nötr bir tanımlamayı tercih etsem bile, Bali'nin kullanımının, bu dönemdeki "yaşam tarzı bilgesi" olarak tanımlanabilecek kesimin erkek olduğunu ortaya çıkarması açısından önemli olduğunu düşünerek onun kullanım biçimini takip ediyorum.

Bu yaşam tarzının ne kadar inceltiilmiş olduğunun takdir edilmesinde ise kanaat önderliği pozisyonunda bulunan köşe yazarları önemli rol oynar. İş insanlarının imajının sadece para kazanmak üzerinden değil, ülkenin meselelerine duyarlılık üzerinden ya da “kültürlü” imajıyla yaratılmasında köşe yazarları ve iş insanları arasındaki bağlantı oldukça işe yarar; ki halkla ilişkiler fenomeni de bu yeni imajı yaratma çabasının kendisidir. 1970’lerde yoğun lokavtların ve grevlerin olması nedeniyle kötü imaja sahip olan iş insanları, öncelikle çekingen şekilde medyada yer almış, 1990’lara gelindiğinde ise yaşamın her alanıyla ilgili fikir beyan ettikleri röportajlar vermeye başlamış, giyim-kuşamın ve ince zevklerin bir statü ayrımı pratiği ve göstereni olduğu dönemde bu sembolün reklamlarında bile oynamışlardır (a.g.e. s. 68; 73).

İş adamlarının hem popüler olması hem de entelektüel sıfatına layık görülmesi, büyük bir halkla ilişkiler başarısı olarak görülebilir. 1990’larda halkla ilişkilerine büyük miktarda parasal kaynak ayırmış, daha da önemlisi köşe yazarları sayesinde kendi tanıtımlarını yapabilmişlerdir. Entelektüel sıfatına yükselmeleri, büyük ölçüde “kitap” la olan ilişkilerinin ve solcu ya da sosyal demokrat kimliğin bir imaj olarak yansıtıldığı röportajlar (İshak Alaton, arkasında Marx kitaplarının bulunduğu çalışma odasında kasıtlı olarak poz verir) ve kültür-sanat etkinliklerine sponsorlukları aracılığıyla gerçekleşir. Özellikle bu sponsorluklar nedeniyle köşe yazarları onları takdir etmede birbiriyle yarışır. Eski işadamlarının entelektüel muamelesi görmeye başladığı, köşe yazarları ve gazetecilerin yeni dönemin üst sınıfı olduğu ve bu sınıfın simgesinin puro ve iyi şarap olduğu bir dönemdir bu (Bali, 2007, s.64; 148). Bilgiyi elinde barındırmanın otoritesi olarak formüle edersek, sahip oldukları, bir bakıma “yeni yaşam tarzının bileşenlerinin bilgisi”dir.

Bu çalışma açısından söz konusu gelişmeler, imajın içeriği gölgede bırakabildiği bir dönem olarak Türkiye’nin yaşadığı dönüşümü işaret etmesi

açısından önemlidir. Diğer bir önemli nokta ise, entelektüelliğe ilişitirilen kodların sanat-kültür kadar alkol tüketimi gibi seküler pratiklerin ayırt ediciliğiyle işleyen bir statü olarak da anılmasıdır. Bir bakıma statüsel hizalamanın kriterindeki vurgu sekülerdir. Bu gösterenler önemlidir, çünkü ethosu belirleyen yükselen değerler ve ruh hâli, bilgelik biçimlerinin çekişmesinin niteliğinde de kendini gösterir. Entelektüel olduğunu iddia eden işadamları, bu payeyi sosyal demokrat ve solcu kimliğine (imajına) sarılmaları sayesinde de elde ederler. Seküler ve laik bir üst sınıf imgesi, “bilge” olarak yaygın kabul görür. Bu noktada, olumlanan bu bilgelik figürünün yanı sıra medyada yer alan ve kamusal tartışmayı tetikleyen diğer bilgelik biçimlerinden de bahsetmek gerekir.

3.2.2. Cinci Hocalar ve İlahiyat Profesörleri: Dinin Modern ve Antimodern Görünümleri

Medyada yer alarak gündemi belirleyen başka bir figür olarak cinci hocalar da bu çekişmenin önemli bir göstereni olarak okunabilir. Cinci hocalardan, medyada “bilgelik” statüsü kazanan bir biçim olmasından daha önce, bir bilgeliliğin medyada yer alma şekli olarak bahsetmek gerekir. 1990’lı yıllarda İslamcılığın güç kazanarak iktidara yaklaşmasıyla şekillenen siyasal alandaki tartışmanın niteliği, güç kaybetmekte olan eski seçkin olarak Kemalistlerin söylemlerinde ve seküler anaakım kanallardaki cinci hoca haberlerinde kendini belli eder. Bu açıdan medya nedeniyle tartışmaya açılan bir bilgelik biçimi olarak konumlandırıldığında cinci hocaların hangi bilme biçimleri arasında bir gerilim resmettiğini görmek kolaylaşır. Kırın ve kentin çeperinin çare ve anlam çözücüsü olarak başvurulmuş cinci hoca fenomeni; medyada skandal olarak haberleştirilmesiyle⁷⁴ doğrudan hurafe ve geri olanla özdeşleştirilir. Film yıldızlarının kendi programlarının olduğu bir televizyon

⁷⁴ Yazılı basında da bunun örnekleri mevcuttur: 21 Mart 1998 Hürriyet haberi: “Hastane Karşısında Tabela Cinci Hoca”. <http://www.gecmisgazete.com/haber/tabelali-cinci-hoca>

ortamında, bu yıldızlar tarafından cinci hocalar “geri” ve “modern olmayan” olarak işaret edilir. Christopher Dole da (2006) bu hocaların medyadaki temsiline odaklandığında, 1990’ların sonunda hep skandal haberler olarak medyada yer bulduğunu görerek bu haberlerin söz konusu iki siyasal gelenek (siyasal İslam ve modernleşmeci gelenek) arasındaki kutuplaşmanın izi olduğunu fark eder. Kendilerini tehdit altında hisseden seküler kesimin duygu ve anlam dünyasını bu programlardaki dilden görmek mümkündür. Cüneyt Arkın’ın yaptığı programdaki aşığılayıcı dil bunun kanıtıdır. Yalan ve aldatmayla hocalığı sürdürenler programda ifşa edilirken bunun gerçek bir bilgelik olduğuna inanan halk kesimleri de, basitçe cahil olarak işaretlenir. Kırın modernleşmemesi, ya da kırdan kente göçerken ilerleyememiş ve modernleşmemiş “birtakım gerilikler” olarak bahsedilmesi bu şekilde kolaylaşır.

Cinci hocaların çare ve anlam sunma yelpazesi geniştir; ancak çoğunlukla sağlık, para, çocuk, cinsel iktidar gibi konulardaki sorunlar ve yetersizlikler nedeniyle kendilerine başvurulur. Bu örneklerde çoğunlukla, hocanın kendinden menkul bir yetenekle “üfleme”yle var olması beklenen ve istenen bir dileği gerçekleştirebileceğine inanılır. Dinî otorite olarak görülen cinci hocaya, (inananları ve başvuranları tarafından) bir mucizevi yetenek atfedilir. Bu mucizenin kendinden değil Allah dolayısıyla kurulması, kendini Müslüman dindarlar olarak tanımlayanları da etrafında toplamalarını kolaylaştırır. Bahsettikleri çare, ruh ve fizik sağlığıyla ilgili olduğu ölçüde yaptığı işi “şifa” olarak tanımlamak mümkündür ve bu şekilde kendine ruh ve fiziği konu edinen tıp alanının ve onun özelinde psikiyatrinin de kapsamına giren konulara eğilerek bu uzmanlıkların alanına giriş yapmış olur. Sağlığın her zaman modernleşmeci anlayış sayesinde Aydınlanmacı bir bilimsellik ve akılcılıkla ele alınması, sağlığa ilişkin dine dayalı bu tür şifacı uygulamaları yeraltı hale getirir. Hocalar çoğunlukla, yazılan muskayı taşımak, üflenen pirinci

yemek gibi ritüellerle çözüme ulaşılabileceğine ilişkin bir iddiada bulunur⁷⁵ (Dole, 2015). Yine de belirtmek gerekir ki cinci hocalar, aydınlanmacı seküler kesim kadar dinî bilgiler tarafından da eleştirilir. Seküler laik kesim, bahsedildiği gibi cinciliği geri ve akıldışı olarak konumlarırken, ilahiyatçılar arasında da “gerçek İslam’ın bu olmadığı” yönündeki açıklamalara konu olarak dinî bilgeliği bu fenomenden ayrı tutma girişimleri olmuştur.

Cinci hoca, modernleşmeci akıl ve geleneksel bilme biçimi arasındaki gerilimi resmeder hale geldiği için hegemonyayla doğrudan ilişkilidir. Bunun yanı sıra, siyasetle doğrudan bağı olan birkaç örnek daha “cinci hoca”yı (ve bazen ilişkili ya da eşanlı olarak tarikat liderlerini) 1990’lar için önemli bir kamusal tartışma figürü hâline getirmiştir. Ali Kalkancı’nın tarikatına üye bir kadın olan Fadime Şahin’in, Ali Kalkancı (ve sonrasında başka bir şeyh Müslüm Gündüz) tarafından tacize uğradığının Aralık 1996’da açığa çıkması da⁷⁶, laik-dinsel geriliminin izini sürebilecek bir olay hâline gelir. Birçok televizyon programına çıkarak cinsel istismara uğradığını ağlayarak anlatan Fadime Şahin, dinin ve hoca-müritlek ilişkisinin iktidar ve tahakkümden öte tacize varabildiğini göstermesi açısından da önemlidir⁷⁷. Mehmet Gündüz’ün televizyon kanallarında Fadime Şahin’le “imam nikahlı” olduğunu iddia etmesi de, İslamcı kesim arasında yaygın olarak pratik edilen bu nikah türünü İslamcılar içinde de ilk kez tartışmaya açar. Bu pratiğin istismara açık bir uygulama olduğuna ilişkin sesler yükselir (Suman, 2013, s. 88-89).

⁷⁵ Bunun ne kadar dinî olduğunun doğrulanıp yanlışlanmasıyla ilgilenmiyorum, bu ritüellerin pagan gelenekle ilgisi olduğunu iddia edenler ya da tamamen hurafe olarak görenler de var; ancak önemli olan medyada dinle beraber ve özdeş olarak görülebilecek şekilde aktarılmış olmasıdır. Kamusal tartışma da bu yönde şekillenmiştir.

⁷⁶ Bu, “birlikte basılma” olarak Aralık 1996’da haber konusu olur.

⁷⁷ Bir kavram ve fenomen olarak New Age’i aktaran kuramsal çerçevenin ilk bölümünde bahsedildiği gibi; tarikat liderliği olarak hocanın bilgeliği, totaliter olabilmektedir. Kitapları hala Türkiye’de de çok-satanlar listesinde olan Osho (Bhagwan Shree Rajneesh) da saf özgürlük karşısında total bir itaat bekler (Urban, 1996). Ya da Charles Lindholm’un *Charisma* kitabında bahsettiği gibi (2002), gündelik dert ve varoluş kaygılarına da seslenerek kendini var eden liderler, belli tanıdık figür ve söylemleri de kullanarak müritleri total bir irade devrine ikna edebilmektedirler. 1990’lı yıllardaki Jim Parsons tarikatı, David Kuresh’in ve Charles Manson’ın tarikatları bunlara örnektir (Lindholm, 2002; Kozanoğlu, 1997, s. 25).

Seküler kesim ve laik cumhuriyet taraftarları arasında da İslami addedilen pratiklerin eleştirisi, İslami bilginin kimin elinde olduğu ve nasıl pratik edildiğine ilişkin bir tartışmayı başlatır. Bu olay, Cumhuriyet ideolojisinin nüfuz alanının azalmaya başladığı bir ortamda bile (Kozanoğlu, 1995, s. 7) politikaların da yönlendirdiği gündelik yaşamın laik-seküler olması gereği fikrinin üstünlüğüne inanan ve İslamlaşma korkusunu daha yoğun hisseden seküler kesim arasında bir suçlama odağı hâline gelir. Bu şekilde açığa çıkan tartışma, İslamcı bir partinin siyaset hayatını kesintiye uğratacak 28 Şubat'a giden sürecin de önemli bir bileşeni olur.

Bilimsel bilgi ve bilgelik ekseninde düşünüldüğünde, cinci hocalar için ilginç bir veri Dole'un etnografik çalışmasında ortaya çıkar: Hocalar kendilerini meşru olarak görmekte ve bunu ekonomik alana dâhil olmaları ve vergi vermeleriyle gerekçelendirmektedirler. Bir başka deyişle, kendilerini meşru bir bilge olarak görmelerinin dayanağı; bilimsel bir bilgi biçimini tanımaları, zaman zaman kendi otoritelerinden bilim lehine vazgeçmeleri ya da kendi bilgelik niteliğini bilimsel olanla uzlaştırmaya çalışmaları değildir. Onlar açısından mesele, vergi verdikleri için dolandırıcı olmamalarıdır. Muska gibi kullanılan malzemelerin maliyetinin tutulduğu bir defter sayesinde hesap verilebilirlik garanti edildiği için, onlar için ortada bir dolandırıcılık yoktur (Dole, 2006). Başka bir meşruluk gerekçesi, danışanların sayısının az olmayışı biçiminde karşımıza çıkar: 1998 tarihli bir Hürriyet haberinde "manevi sıkıntıları çözdüğünü" söyleyen bir cinci hoca, günde 50 kişi kendisine başvuruyorsa, işini doğru yapıyor olduğunu söyler (Hürriyet, 1998).

Ancak dinin bilgisini elinde tutan bir bilge olarak konumlanmasına rağmen bilimsel olanla uzlaşan ve medyadaki görünülüğüyle kamusal tartışmayı tetikleyen başka figürler vardır. Cinci hoca ve tarikat lideri, istismar ve tahakküm olarak anılırken; 1990'larda çokça güvenilen bir isim ve "hoca" sıfatını profesörlüğünden de alan Yaşar Nuri Öztürk ise, bu güveni İslam dininin tebliğ edilmesinde bilimi de

yanına alan bir söylem kullanmasına borçludur. Öztürk ilk kez 1987’de TRT1’in Cuma geceleri yayınladığı *İnanç Dünyası* adlı programda kısa konuşmalar yaparak televizyonda görünür olur. Özel yayıncılığın geliştiği 1990’larda ise özel kanallarda da birçok tartışma programına katılır ve *Siyaset Meydanı* gibi programların dinle ilgili tartışmalarında aranan isimlerden biri hâline gelir. 1996 ve 1998 yılları arasında Flash TV ve Kanal D’de *Işığa Çağrı*, Kanal 6’da *Kuran ve İnsan* programlarını hazırlayarak sunar. 1998 ve 1999 yıllarında ATV ve Kanal D’de Ramazan ayı boyunca iftar vaktinden önce sohbet programları hazırlar (Özcan, 2013, s. 197).

1996 sonundan itibaren ATV’de Ayşe Özgün’ün programına çıkan Öztürk, Cuma sohbeti yaptıktan sonra izleyicilerin sorularını cevaplandırır. Bir kadınla karşılıklı biçimde din konusunu konuşması ve dinî olanın yaşanmasına yönelik öğütlerde akla yatkınlık ölçütünü kullanarak bilimsel söyleme yaklaşması açısından sekülerler arasında itibar kazanır. Esra Özcan, Yaşar Nuri Öztürk üzerine çalıştığı makalesinde, dindar kesimin kendi içinde “kendi taraflarından birinin karşı tarafa daha yakın olması nedeniyle acı duyanlar olduğunu” belirtir (2013, s.210). Biraz daha ayrıntılı değinmek gerekirse, Öztürk, dinen vazedilen davranış biçimlerini aktarırken bu davranışların din adına yapılmasa bile makbul ve *dinî* olduğunu söyler. Bilimsel bilginin statüsünü tanır ve hatta ibadet olarak görür. Tam da bu nedenle, kendi söyleminde İslam vurgusunun ya da çerçevesinin kaybolduğunu düşünen diğer teologlar tarafından eleştirilir ve (daha sonra bahsedileceği gibi, özellikle 2000’lerde) İslamcılar tarafından dinsiz ilan edilir. “Dini cahilce yaşayanları” uyarırken gerçek İslam’ı tebliğ eder ve akla yatkın olmayan hiçbir şeyin de İslami olmadığını belirtir. Kendini gelenekçi İslam düşüncesinden ayırarak açıkça devrimci İslam düşüncesine yakın görür (Öztürk, 2015, s. 53). Kendisinin reformist olduğunu iddia ederek suçlayanlara karşı “Kur’an’ın bir reforma ihtiyacı olmadığını, kendisinin onu gerektiği gibi içtima ettiği” yanıtını verir. Ruşen Çakır da, *Ayet ve*

Slogan'ın sonunda gerçek İslam'ın tebliğinde belli cemaatlerin halka ulaşmada yetersiz kaldığını, Yaşar Nuri gibi hocaların daha avantajlı olduğunu belirtir. Başka bir deyişle, siyasal bir tahayyülü de içeren İslam'ı vazetmeye çalışan cemaatler, halka erişmekte seküler bir alan içinde dinî yaşamın gereklerini aktaran bir ilahiyat hocasından daha yetersiz olduğu için (1990'ların sonunda) slogan henüz kazanmış görünmemektedir (Çakır, 2014, s. 303).

3.3. Gölgebilimin Görünümleri: Medyumlar, Uzaylılar, Sır ve

Astroloji

Bilgeliğin dinî ve seküler arasında, ya da birazdan değinileceği gibi ikisini de iddia edebilen daha belirsiz bir alan olarak gölgebilim içinde ele alınabileceği bir diğer örnek ise, medyumlardır. İtibar gören bilgeler olmaktan ziyade 1990'larda canlanan magazin kültürünü besleyen bir figür olarak cinleri harekete geçirme gibi özellikleri olduğu varsayılan (ya da kendilerinin iddia ettiği) medyumlara ve bilme biçimlerine rastlanır. 1990'lar, medyumların “cinleri harekete geçirme” yeteneklerinin bir karşılıklı rekabet ve hatta televizyonlarda zaman zaman kavga hâlini aldığı bir dönemdir. 1990'ların en akılda kalan televizyon olaylarından biri, en büyük medyumun kim olduğuyla ilgili tartışmanın 10 Şubat 1994 Show TV yayınında, Medyum Keto ve Medyum Memiş arasında fiziksel arbedeye dönüşmesidir⁷⁸.

Bahsedilen bu bilgelik biçimlerinin bazen çelişkili görünse de yan yana medyada yer aldığını belirtmek gerekir. Daha da ötesinde, “skandal” figürlerin birlikteliklerine başvurulduğu bile olur. 1990'lardaki New Age fenomenini ele alan çalışmasında Kozanoğlu (1997) bunu şu şekilde ifade eder:

⁷⁸ Medyum Keto suya bakarak gerçeği göreceğini iddia ederken, tartışmada Medyum Memiş kendisinden “kehanetleriyle dünyayı şaşırttı” şeklinde bahseden bir gazete yazısıyla övünmektedir. (“TV’de tokat atmanın başladığı o an” videosu, <https://www.youtube.com/watch?v=BWYt6m-iDuY> Erişim 04.12.2017).

...yazılı basını harekete geçiren ise, televizyondaki “gizemli” programların topladığı yüksek rating ve gördüğü büyük ilgiydi. Sadettin Teksoy’un özgün çalışmalarını ayrı tutalım, *UFO Gerçeği*, *Sınır Ötesi*, *Üçüncü Göz* gibi programlar birbiri ardınca yayına girecek(ti)... İşin tuhaf yanı, aynı kanalların haber programlarında cinci hocalar, büyücüler baskına uğratılıp teşhir ediliyor; (...) büyücülerini şikâyet eden mağdurlara kulak veriliyor; kısa bir reklam kuşağının ardından başlayan gizem programlarında ise “cin gerçeği” gözler önüne serilirken bir önceki programdan kurtulmuş hocalar, büyücüler, bu kez bilirkişi rolüne çıkıyorlardı (Kozanoğlu, 1997, s. 38).

Başka bir deyişle, sır ve gizem teması, cinci hocaların skandal olarak anıldığı bir dönemde bile yine televizyon tarafından bilirkişi kabul edilmeleriyle benimsenen ve yayılan bir söylemdir. Sır ve gizem söyleminin “cin” odağıyla ilerlemesi, medyumların da bu kültürel ortamdaki görünürlüklerini açıklar.

Bu bireysel yetenek iddialarının yanı sıra, toplumsal ve politik meselelere “kehanet” iddiasında bulunarak, “sır” ve “mucize” temalarına eklemlenen arayışların da ortaya çıktığından bahsetmek gerekir. Otları ne şekilde kesilirse kesilsin gölgesi Atatürk portresi şeklinde düşen tepeye dair haberlerden (Kozanoğlu, 1997), 19 Mayıs 1919 tarihini de temel referans alarak 19’un sırları üzerine araştırma yayımlayarak çok-satanlara girenler de söz konusudur (Kozanoğlu, 1997, Çakır 1994). Bu örnekler özelinde New Age, dinî bilgiye başvurmaktan kaçtığına ya da kaçındığına, karşısında yer aldığı düşünülen bilimsel bir arayışı da doğrudan beraberinde getirmez. Başka bir deyişle, bir mucize-sır söylemi belirsizliğinde, laik-seküler bir kurucu figürün mesih-benzeri bir tekrar-görünümüne ilişkin “sır”ra da belli ölçüde rağbet gösterilir. Dinsel figürlerden medet ummak yerine, laik bir figürden (ancak New Age “sır”cılığıyla) medet ummak ya da onda bir mucize görmek de söz konusudur.

Sır ve mucize, birkaç yıl sonra Kur’an-ı Kerim’in kendisinde de aranmaya başlayacaktır. Ömer Çelakıl’ın 2002’de "Simetrik Sayı Dizisi"yle Kur’an’ın şifrelerini çözdüğünü ileri sürmesi ve *Kuran-ı Kerim’in Şifreleri* isimyle yazdığı

kitapla pek çok televizyon programına konuk olarak gündelik olayları bu ekseninde “alametler” olarak okuması, bu “sır” ve “şifre”nin somut bir örneğidir. Burada da gölgebilimin bir örneği olarak, olgusal dünyadaki olaylar, ancak olduktan sonra açıklanmakta, ya da ortaya bir komplo teorisi (örneğin Büyük Deprem gerçekleşecek) ortaya atılmakta ve bunun doğruluğuna ilişkin yayın anında doğrulama ya da yanlışlama yapılamamaktadır; çünkü gelecekle ilgili bir komplo teorisi ancak “zamanla olacak” beklentisine sığınarak kendini var eder. Doğa olayları kadar siyasal ve toplumsal kehanetler ve şifreler de Çelakıl’ın anlatısına dâhil olur. Ömer Çelakıl’ın kehanetlerinden (daha doğrusu sonradan doğrulamalarından bir tanesi) bir ayette iki kere geçen Tayyip ve Ankara sözcüklerinin onun başbakanlığının haberi olduğunu söylemesidir (16 Ağustos 2006, *Sabah* haberi).⁷⁹

Sır ve gizem temalarını kendine referans alan bilgeliklerin yine televizyon aracılığıyla 2000’lerde ve 2010’larda başka formlar aracılığıyla gündemde kalarak dönüştüğüne değinilecek. Ancak ondan önce, din-bilim geriliminde, bir bilimsellik iddiasıyla süregiden başka bir bilgelik olarak astrolojiye değinmek gerekir. Yine Kozanoğlu, astrolojinin hüküm sürmesinde bir yükselişi betimlerken bunu “dolunay kültüne geçmek” olarak tanımlayarak kişisel gerginliklerin gezegenlerin hareketlerinden kaynaklı olduğu açıklamalarına daha sık denk geldiğini aktarır ve 1990’larda kültürel iklime daha yoğun biçimde dâhil olan bir bilgelik biçimi olarak astrolojiden bahsetmeyi mümkün kılar (Kozanoğlu 1997, s. 22).

Astrolojinin bir bilim olma iddiası, gökyüzünü bilmeye dayanır, ancak uslamlamanın yanlış ve çıkarımların da dolayısıyla bilimsel nedensellikten uzak olduğunu iddia etmek için pek çok neden vardır. Bu açıdan astrolojiyi, yanlışlanamazlık üzerine kurulu bir bilimsellik iddiasına yaslanan önermeler için kullanılan *pseudoscience* (Shermer, 2011) olarak değerlendirmek mümkündür.

⁷⁹ “Kur’an-ı Kerim’de Tayyip Şifresi”, 16 Ağustos 2006 tarihli Sabah haberi, <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/08/16/gnd124.html> (Erişim Tarihi: 04.12.2017).

Kavram, gölgebilim ya da sahtebilim olarak Türkçeleştirilebilir. Adorno'nun astrolojiyle ilgili söylediklerini hatırlarsak (1994), gündelik hayata yaslanması bakımından rasyoneldir, bu nedenle tümüyle irrasyonel addedilemez. Örneğin “bugün arabanızı dikkatli kullanın” gibi bir bilgelik her zaman genel olarak birçok kişiye uyarlanabilecek kadar belirsizdir; ancak akıldışı değildir. Zararsız, faydalanabilecek ancak önemsiz bir öğüttür (Adorno, 1994, s. 73). Türkiye'deki astrologlar da bu belirsiz temanın ve genelgeçere uyarlanabilecek ifadelerin üreticisi olmuştur. Buradaki gerilim, din ve bilimsel bilme/bilgelik biçiminden çok; bilimsel ve bilim dışı arasında kalan bir alanın statü savaşıyla alakalıdır. Ancak burada önemli olan, özellikle gazete köşelerinde ve televizyonlarda bilgeliğine başvurulmasıdır. Bir nevi kahin görevi addedilen astrologlar da, önemli sosyal, politik ya da doğa olaylarının gelişiminde fikir yürütürler. Örneğin 1999 depreminin her yıldönümünde, “deprem anının haritasını inceleyen ve bunun Türkiye üzerindeki izdüşümüne bakarak başka bir zaman diliminde böyle bir etkileşimin tekrar olup olmayacağı”na dair analizlere denk gelmek mümkündür (Sözcü, 17 Aralık 2016). Belki de gölgebilim statüsü; günümüzde de her iki alana da (bilim ve din) yaslanarak kendine meşruiyet kazandıran astrologların retoriğinin gücünü açıklayabilir. Astrolojiyi belli bir dönemle kısıtlı görmemek gerekir; çünkü gölgebilim statüsü, ona, çağın egemen söylemlerini de çerçeve içine alabileceği bir hareket alanı sunar. Gündelik ve kişisel kadar toplumsal ve politik kehanetlere de girişerek bilgelik rolü üstlenir.

3.4. New Age ve İslami Bilgeliklerin Güncel Görünümleri

2010'ların hâlihazırda çok yeni ve henüz yeniden yazılmakta olması nedeniyle, bu bölüm tartışmaya açık olabilir. Bu bölümde tartışmaya çalıştığım bilgeliklere dair akademik araştırmaların henüz mevcut olmaması ya da az sayıda olması, 2010'lardaki genel görünümü resmetmeyi zorlaştırmaktadır. Yine de güncel

görünümleri ve temalarıyla yerli üretim kişisel gelişimi, popülerleşen Sufizm'i, melek uzmanlığını ve televizyon hatiplerini ele alacağım. Tartıştığım bilgeliklere dair eğilimlerin temel dinamikleri 2000'lerde de gözlemlendiği için bu tarihsellikteki sürekliliği de dâhil etmeye çalışıyorum.

3.4.1. Yerli Kişisel Gelişimde Başarı ve Yaşam Koçları

Türkiye'de kişisel gelişimin hem kitaplar, dergiler hem de konferanslar ve seminerler yoluyla ilk görünürlüğünü, tarihsel olarak 1994 ve 2001 ekonomik kriziyle açıklamak mümkündür. Ekonomik bunalım dönemlerinde yol kaybetmenin ve kılavuzluğa ihtiyacın artması, kişisel gelişim için açıklayıcı görülmüştür. Ünsal Oskay için ise bu, insanların bunalım zamanlarında masal türüne sığınmasıyla ilgilidir. Kişisel gelişimin temalarındaki mitik öğeler nedeniyle masal türüne daha yakın olarak görülebilecek kişisel gelişime duyulan ilginin nedeni, toplumun umutsuzluk dünyasıdır (1991, akt; Özdemir, 2007, s. 299).

Daha çok çeviri eserlerin yayınlandığı 1990'ların sonu ve 2000'lerin başını karakterize eden bu dönemde, başarı anlatılarından ilham almak sıklıkla karşılaşılan bir özelliktir. Bu başarı anlatılarında, özellikle iş ortamında “samimiyet” bir yüce değer olarak formüle edilir. Carnegie'nin *Dost Kazanma ve İnsanları Etkileme Sanatı*, Stephen Covey'nin *Etkili İnsanların Yedi Alışkanlığı* gibi kitaplar da 2000'lerin başında çok satanlara girer. Addington, Robbins, Carnegie ve Covey gibi yazarların metinlerinde ortak özelliğin, farklı başlıklarla olsa da, inanç ve duyguların akıldan daha çok önem verilen unsurlar olarak yer aldığını belirtmek mümkündür (Özdemir, 2007, s. 301). Bu belki de kişisel gelişim kitaplarının, hayatın üzerine kurulabileceği bir değer olarak “samimiyet”i yüceltirken, düşünsel faaliyeti ise “gerçeğin önünde bir engel” olarak formüle etme eğiliminde olduğu iddiasını destekleyebilir (Kaminer, 1993).

Yerli kişisel gelişim kitapları, ilk ortaya çıktıklarında daha çok dünya çapındaki çok satanlardan temel prensipler ve öğütler düzeyinde çok da ayrılmamaktadırlar. Belirgin temanın iş yaşamı ve iş başarısı olduğunu belirtmek mümkündür. Bu temalara zamanla sağlık, duygusal ilişkiler, bağımlılıklardan kurtulma gibi yenileri eklenirken, yerli üretimlerin artarak çok-satanlar listelerinde görünmesi ve bu üretimle ilişkili olarak seminer ve video-konferanslar ise, 2000’li yıllarda yoğunlaşır. Türkiye’de 2000’lerde farklı olan, yerli üretimin oldukça artması ve çok-satanlar listesine girmeleridir. Bu kitaplarda “bireyin özneliğini bir işletme ve bir girişim olarak yönettiği” kültürel ortamın izlerini görmek mümkündür (Dardot ve Laval, 2013).

Mümin Sekman, bu açıdan önemli bir örnek oluşturur, *Her Şey Seninle Başlar, Limit Sızsınız, İnsan İsterse: Azmin Zafer Öyküleri* serisi, *Başarı Üniversitesi* gibi kitaplarla çok-satanlara girerek kişisel gelişimi yönlendiren bir isim olmuştur. Kendisinin bir televizyon programında tanıtıldığı üzere, kitaplarında “başarının sırrını başarılı insanların öykülerinden nasıl anlayabilirim?” sorusunun yanıtını arar (Cnntürk yayını, Nisan 2013). Anahtar olarak önerdikleri; hayatın bir sınav olarak algılanması ve dolayısıyla bir başarı stratejisinin geliştirilmesi gerektiği, hedef kitlenin belirlenerek bilgiyi ürüne çevirmek gerekliliği, atalardan kurtularak harekete geçmek üzerinedir (Aydın Sevim, 2013). Kişisel gelişimin başarıya odaklı tanımlandığı ve bireyin “verimli bir girişim” olarak tahayyül edilmesine yaklaştığı, bu önerilerden de görülebilir. Ayrıca beynin de vücuttaki CEO olarak tahayyül edilmesi (CnnTürk yayını, Nisan 2013) bu metaforu güçlendirir.

Bunun yanı sıra Türkiye’de de kişisel gelişim içinde New Age’e yaklaşan ve meditasyon, hipnoz gibi yolları da vurgulayarak ruhsal arınma ve huzur söylemi ekseninde şekillenen, “iç dünyamızdaki manevi gücü keşfetmek” şeklindeki önerilerde bulunan bir dal da oluşur ve baskın bir eğilim hâline gelir. Hatta kişisel

gelişim olgusunun Türkiye'ye ilk girişinin bu ruhsal arınma ve meditasyon söylemleri ile olduğunu iddia ederek, bu iddiaya Saygın ve Nil Gün gibi yazarların kişisel gelişim başlığı altında hafıza geliştirme teknikleri, hipnoz ve meditasyon üzerine kitaplarını gösterenler vardır (Özdemir, 2007, s. 299-300). Gün, günümüzde “bireysel gelişim platformu” olarak tanımladığı Kuraldışı Yaşam Okulu'nun kurucusu olup bilinçaltından kurtulma teknikleri kadar NLP ve nefes eğitimi de vermektedir (Kuraldışı internet sitesi, 2017). Bunu 2010'ların New Age biçimleri olarak 3.4.c.'de ayrıntılandırıyorum.

Bu nedenle New Age'in bir bilgelik olarak kişisel gelişim alanına dâhil oluşu; başarı, sağlık-güzellik ve mutluluk söylemlerinin birbirini gerektiren söylemler olmaya başlamasıyla ilgilidir. New Age hepsini kapsayan uzmanlıklar iddiasıyla var olur. Başka bir deyişle, bir insanın güzel görüldüğü kadar başarılı, sağlıklı olduğu kadar mutlu olduğu fikrinin hegemonik olduğu bir toplumda “sır” hayatın her alanını kapsamaya başlar. Bu sırta sahip olduğunu iddia edenler doğal olarak New Age bilgeleridir; ancak hayatın her alanına dair bilgelik parçaları sunan yaşam koçları da böyle bir ortamda açığa çıkar. Yaşam koçluğu üzerine yazan Neenan ve Dryden (2013) kitaplarının ikinci baskısında bir gerçeğe dikkat çekerler. Kitabın ilk baskısını yaptığı 2002 yılından itibaren ABD'de yaşam koçluğunun ortaya çıkış aşamasını bitirerek patlama yıllarını yaşadığını, medya ilgisinin arttığını ve koç olmak isteyen insanların sayısının artışıdaki yüksek oranı belirterek şunu söylerler: “Müşterilerden çok koç var! kişisel ve profesyonel gelişim için koçluk, kalıcı bir kaynak hâline gelmeye başlamaktadır” (2013, s. xi).

Türkiye'de ise yaşam koçları, yine statü sahibi üst sınıfla ya da ünlüler aracılığıyla özellikle magazinde 2010'larda bahsedilen bir fenomen olarak görünür

olmaya başlar⁸⁰. Hayatın bilgeliği ve buna dair seminerlerin artması, birebir danışılan ve yakın bir kılavuzluk ilişkisini öngörmesi açısından “yeni” olarak görülebilir. Eğitimleri belli sertifikalara bağlı olsa da çoğunlukla birkaç haftalık eğitimler sonrasında ve yüksek denebilecek ücretler karşılığında sertifika verilmesi, bilimsel statüsünü tartışmalı kılar⁸¹. Bir psikoloji ya da psikiyatri eğitimi almamaları ancak insanların hayatlarını yönlendirmeleri açısından eleştiriye açıktır.

Bu fenomenin 2010’lardaki başka bilgelik biçimlerine ne şekilde benzeştğine değinmeden önce, “sır” temasının başka bir bileşeninden bahsedilmelidir.

3.4.2. Sır Temasının Tekrar Ortaya Çıkışı ve Popülerleşen Sufizm

Popülerleşen Sufizm’i anlamak için, sır temasının popülerleşmiş olduğu bazı önemli örnekleri tekrar anmak gerekir. Bilgeliğin içeriği, doğrudan sırrı ve onu bilmeyi ima ettiği için; hayatın sırrını bilmek, (özellikle 1990’lar sonu ve 2000’lerin başında) “başarılı bir iş yaşamının sırrını bilmek” gibi vurgulara dâhil olmakla beraber 2000’li yıllarda bilgelik biçimini kurgu yoluyla etkileyen özel bir örnek de söz konusudur: Sır dizileri. 1990’lı yıllarda “sır” (*mystery*) teması doğüstü olaylarla ilerlerken, daha sonrasında doğüstülüğü de içine alacak şekilde dinî referansla doldurulan bir hakikat söylemine yaklaşır. 1990’lı yıllarda Sadettin Teksoy’un yaptığı UFO programları ve doğüstü olayların anlatıldığı programların popülerliğine karşılık (Kozanoğlu, 1997), “sır”rın 2000’li yıllarda bir tema olarak dönüşümünü resmeder. Bu sır çoğunlukla İslami ahlaka uygun yaşanmayınca karşılaşılan dünyevi kötülükler ve cezalar olarak kurgulanır (Furat 2008).

Tasavvufun popülerleşerek 2000’li yıllarda psikoloji temelli ya da kurgu

⁸⁰ Oyuncu Murat Yıldırım ve Tolgahan Sayışman, Said Sözü hikmet’i kendi yaşam koçları olarak tanımlarlar; ancak bunun bir tarikat olduğu iddiası da vardır. Bu isimler aynı zamanda Sözü hikmet’in *Yaşamın Göremediğimiz Şifreleri* (2017) kitabının tanıtım toplantılarına katılımda bulunurlar.

⁸¹ 2017 Aralık’ta bir yaşam koçluğu workshopını düzenleyen Kuraldışı, erken ödemede %5 indirim yaparak 4 haftalık program için 1600TL ücret belirlemektedir. (Kuraldışı İnternet sitesi).

anlatılarda yer alması da değerlendirilmelidir. Sır temasının Doğu bilgelikleriyle uyumlu olması, Türkiye özelinde bir ölçüde yerli bir bilgelik olarak tasavvufa sarılmayı beraberinde getirir. Yine de, Türkiye'nin Sufizmle macerası, doğrudan yerli deneyimden değil, Batı'nın Doğu bilgeliği olarak Sufizmi keşfetmesi üzerinden şekillenmiştir (Özdemir, 2015, s. 21-22). Sufizm'in bir bilgelik olarak ortaya çıkışı (daha doğrusu zamansal bir düzlemde belki de geri dönüşü, ya da yeniden canlanması) belli Sufi bilgelerin biyografi ve öğretilerinin yeniden basılmasında, popüler kültürde referans verilmesinde gözlemlenebilir (Tüfekçioğlu, 2011, s. 4-5). Popüler tasavvufçuluk olarak tanımlanabilecek bu fenomen, belediye törenlerinde semah dönülmesi gibi "gösteri"lerde kendini belli ederken (Bölükbaşı, 2016) aynı zamanda özgün popüler kültür ürünlerine de konu olur. Bunların önemli bir örneği, Mevlana (Rumi) ve Tebrizli Şems'i de konu eden bir anlatı olan Elif Şafak'ın *Aşk* romanıdır. Bu örneğin yanı sıra gizem ve sır sahibi olması düşünüldüğünde, popüler suç romanlarına konu olması da şaşırtıcı değildir. Örneğin Ahmet Ümit'in *Bab-ı Esrar* romanı seküler gündelik kültürde Sufizm'in kendini açığa çıkarma biçimlerinden biri olarak görülebilir. Sufizm, resmi otorite tarafından İslam'ın heterodoks tanımı olarak ayrıştırılan bir yorumu ve pratiği olarak görülmüşken; Sufizm popülerleştğinde "dinin politikayla alakası olmayan bir iç keşif süreci" olarak bahsedilmesi, İslami ve laik kimliğin süregelen ikilemine geleneksel olmayan bir yol sunmuş olur. Sufizm öğretisindeki "kişinin kendi içine bakması", belli metinlerde dini politikadan ayırmanın bir aracı olarak işler (Tüfekçioğlu, 2011, s. 2).

Sufizm'in popüler görünümündeki başka bir boyut ise, psikolojik amaçlarla araçsallaştırılmasıdır. Bu boyut *Mesnevi Terapi* gibi bir örnekte somutlaşır. Psikolog Nevzat Tarhan'ın yazdığı kitabın arka kapak tanıtımında "Bilgi çağını bilgelik çağına dönüştürürken yol göstericimiz Mevlana olacaktır. Çünkü o ruhsal yapımızdaki şifrelere dokunuyor, bizde var olan duyarlılığı

harekete geçiriyor” ifadesi yer alır. *Mesnevi'den Cevaplar* kitabı ise farklı kapaklarla satışa sunulurken farklı bir mantığı harekete geçirerek popülerleşir. Kitabın arka kapağında söylendiği üzere, kullanım kılavuzu şu biçimdedir: Kitabı kalbe yakın bir yere tutarak bir soruya odaklanılır ve sonra rastgele bir sayfa açılır. Cevap karşımızda durmaktadır. Bu cevaplar kısa bilgelik parçaları ve aforizmalar olarak yaklaşık şöyledir: “Kendini Bil”, “İnan gerçekleşecek” ya da “Sabır”. Bu kitabın her bir sayfasında yer alan *Mesnevi'den* sözler bir ölçüde “derinlikli görünen alıntı” (Pennycook vd, 2015) hâlini almaktadır. Bu kullanımlara benzer kılavuzluk biçimleri, bu bölümdeki ilerleyen alt başlıkta görülebileceği üzere, melek kartları gibi örneklerde de söz konusudur.

Sufizm'in bu kültürel iklimde başvurulmuş bir bilgelik olmasını bir metalaşma olarak okuyan ve eleştiren çalışmalar da mevcuttur. Seçil Büker ve Aydan Özsoy (2009) Mevlana'yı bir imge olarak ele aldıkları çalışmada, seyirlik performansa dönen sema gösterilerini eleştirerek başlarlar. Mevlana kitaplarını okuyanların da onu bir anahtar kelime ya da slogan olarak “tüketmeleri” bu iddiayı destekler niteliktedir. Başka bir deyişle, bu bilgenin öğretisi ayrıntılı biçimde başvurulmuş bir kılavuzluk olmamakta, ancak parça parça algılanmakta ve bu anahtar kelimeler okurların kendi yorumlarıyla doldurulmaktadır (Büker ve Özsoy, 2009). Ancak Sufizm'in ya da Sufi bilgelere başvurmanın tüm popüler kültür ürünlerini kapsayacak biçimde tamamen bir metalaşma sürecinden ibaret olmadığını söylemek gerekir; çünkü popülerdeki alternatif ve direniş imkanını hatırlarsak, örneğin suç romanlarında tarihi yeniden yazmanın ve güncel politik olaylara eleştirel yaklaşımın⁸² imkanı da görülebilir (Tüfekçioğlu, 2011). Sufizm eleştirel yaklaşımın bir olanağı olmakla beraber, popülerleşen versiyonlarının psikolojik amaçlar uğruna şekillendiğinin daha yoğun görüldüğü iddia edilebilir.

⁸² Büyük anlatı olarak milliyetçiliğe alternatif ve eleştirel bir yaklaşım olarak okunan özellik; ırk, milliyet, cinsiyet ne olursa olsun eşitlik söyleminin *Bab-ı Esrar*'da yer almasıdır (Tüfekçioğlu, 2011, s. 5).

3.4.3. Melek Kitapları ve Koçları, TV Hatipleri ve Manevi Danışmanlık

2000’lerde New Age’in öngördüğü holistik yaşam algısının da etkisiyle, kişisel gelişim söyleminin hayatın pek çok alanını aynı anda kapsayacak bir kapsamda ele alınmaya başladığı belirtilmişti. 2010’larda ise, yaşam koçluğunun yanı sıra koçluk anlatısı başka odaklar da almaya başlar. Bu bölümü en zor kılan ise, hâlihazırda yaşanıyor olması nedeniyle oldukça dinamik olmasıdır. 2010’larda doğrudan belli bir gerilimi açığa çıkarmaktan öte, bu güncel bilgelik türleri, şu zamana kadar tartışılmış diğer bilgeliklerin tarihçesi içinde daha çok anlamlanacaktır. Bu bilgeliklerin ne şekilde düşünülebileceğini daha çok son alt başlıktaki değerlendirme kısmında ele alacağım.

2010’larda New Age’in görünümleri çeşitlenir. Bunu besleyen bir başka bilgelik biçimi de New Age’e uygun biçimde sağlık odağında şekillenir. Ahmet Maranki, Ender Saraç gibi isimler beden ve ruh dengesinin vurgulandığı anlatılarla kendi programlarını gerçekleştirirler. Burada da “formatlamak” gibi teknoloji temelli bir tahayyül ilerler: Saraç’a göre görünmeyen bir enerjiyle şifa bulmak Bluetoothla o enerjiye bağlanmak gibidir, ya da bedenlerimizi mükemmel bir teknolojinin sonucu olarak hissetmeye çalışmamızı salık verir (Uslu, 2013, s. 143; 147). Bedenen iyi olmak ve sağlıklı olmak, ruhani olarak arınma sayesinde gerçekleşecektir. Bu şekilde bedensel kadar ruhsal detoks da, televizyon kanallarında ve özellikle gündüz kuşağında uzmanlığına başvurulmuş bu bilgelik biçiminin önerilerinden biridir.

Bu dönemde New Age’in İslam’ı içerdiği bir versiyon olarak görünür olan “dua uzmanları” da (Yazıcı Yakın ve Balamir Bektaş, 2009) spiritüellik piyasasındaki “kişiyeye özel” bir danışmanlığın ortaya çıkışı olarak görülebilir. Artık davranışçı psikolojiye referans veren pop-psikoloji temelli kişisel gelişim kitaplarının herkese uygulamayı varsaydığı “adım adım” listelerinden öte, ruhani bir

güce ve o güce ulaşmada yine bir kılavuza ihtiyaç duyulması açısından yaşam koçu, dua uzmanı yeni fenomendir. Bir diğeri, ilişkili biçimde kullanılan nefes uzmanlığıdır, aynı zamanda bu uzmanlar çoğunlukla kendilerini yaşam koçu olarak da tanımlarlar.⁸³

Benzer bir bilgelik biçimi olarak “melek uzmanlığı” da meleklerin yardımını çağırın bir bilgelik (ve yine gölgebilim) olarak ortaya çıkar. New Age’in de yararlandığı kuantum anlatısı bu dönemde astrologların da söylemine dâhil olurken, astrologlar tarafından aynı zamanda “melek kitapları” yazılmaya başlanır ve “melek kartları” başvuru kaynaklar hâline gelmeye başlar.⁸⁴ Bir desteden bir kart çekerek üzerindeki meleğin gönderdiği enerji ve olumlamaya odaklanmak şeklinde kullanılan kartların, kitapların eki olarak verildiği de olur. Ekran görünürlüğü 1990’lardan bu yana pek de düşüş göstermeyen astrologların bir kısmı, bu dönemde kuantum bilgisi ya da melek uzmanı olarak da karşımıza çıkar. Örneğin astrolog Nuray Sayarı, *Aşk Kuantumu* (2011) kitabını yazdığı sıralarda, televizyon programında aşk kesesi ve bolluk-bereket kesesi olarak iki kese içindeki kartlarını getirir ve sunucu Gülben Ergen “Ben bu durumu neden yaşıyorum?” sorusunu derin nefes alarak sorar.⁸⁵

Yine melek kitaplarının bir başka yazarı ve aynı zamanda yaşam koçu Beki İkala Erikli, *Meleklerle Yaşamak* kitabıyla çok-satanlar listelerine 2010’lu yıllarda girer. Seminerler ve koçluk eğitimi veren, çocuk eğitimi ve ilişkiler üzerine de kılavuzluk kitapları olan Erikli, Aralık 2016’da bir danışanı tarafından ofisinde

⁸³“Nefes koçu Nevşah Fidan, kitaplarını Alaçatı’da imzaladı”, 30.07.2017 Hürriyet haberi, <http://www.hurriyet.com.tr/nefes-kocu-nevsah-fidan-kitaplarini-alacatida-40535428> (Erişim Tarihi: 04.12.2017).

⁸⁴ “Nuray Sayarı, Gülben Ergen’e dilek kartları baktı”, 11.05.2011 tarihli TRT1 yayını, *Gülben* programı, <http://www.dailymotion.com/video/xgzkwc> (Erişim Tarihi: 04.12.2017)

⁸⁵ Kartın cevabı şudur: “Kendi seçimini kendin yap. Korkularını kendinden ayır. Kararlarını kendin ver. Sözlerin gücüne inanın ve gerçekleşmesini istemediğiniz hiçbir şeyi söylemeyin. Verdiğim her karar benim kendi seçimim.”

öldürülür.⁸⁶ Bu şekilde melek enerjisi geniş çapta olmasa da bir tartışmayı tetikler. Bu tartışma, melek enerjisinin bilimselliğinin olmaması, insan hayatlarını yönlendirenlerin bilimsel eğitim almadan bu eğitimleri verebiliyor olmasına izin veren yasal boşluk gibi konuları ilgilendirir. Sosyal medyada Erikli'nin yöntemini eleştiren bir klinik psikoloğun anlatısı sayesinde, İkala'nın seminerlerinin ve danışma seanslarının nasıl yürüdüğü hakkında fikir sahibi oluruz. Bu psikoloğun kendi hastalarından da aktardığına göre; Erikli, yerlere düşen kuş tüylerinin melek tüyü addedilerek biriktirilmesi, yardımına başvurulacak meleklerin 800'den fazla küçük heykellerinin alınmasını telkin etmesi gibi yöntemlere başvurur.⁸⁷ Gölgebilimin en güncel ve popüler versiyonu olarak bu şekilde melek uzmanlığını belirlemek mümkündür⁸⁸.

TV hatipleri olarak adlandıracağım figürler ise, "sır"rın yine İslam'da olduğunu vazeden başka bir form olarak 2010'larda görünür hale gelirler. Televizyon hatiplerinin bu dönemde; bilirkşi ve bilge olarak konumları hem

⁸⁶ 13 Kasım 2017 tarihli Hürriyet haberine göre, zanlı şu şekilde ifade vermiştir: "Her gece örümceklerin bana geldiğini, vücudumun her yerinde örümceklerin gezdiği hissine kapılıyordum. Ruhlar görüyordum. (...). Dolayısıyla kitaptan kötü etkilendim. Şu anda ağzımı açıp kapatmadan düşünemiyorum. Düşünce sesim kısık. Dolayısıyla bu durumdan kitabın yazarının sorumlu olduğunu düşünmeye başladım" <http://www.hurriyet.com.tr/beki-ikala-erikli-cinayetinde-flas-gelisme-40643016> (Erişim Tarihi: 04.12.2017).

⁸⁷ Psikolog Tuğba Kaplanhan, sonradan tepki aldığıında bu paylaşımını siler. Ancak TeVe2 yayınında Armağan Çağlayan, bu psikoloğu konuk ettiğinde yazının bir bölümünü okur: "Bu akşam birçok hastamı kendisinden korumak için çok uğraştığım bir melek koçu/yaşam koçunun vefatını öğrendim. Beki İkala Erikli. Çok üzücü. Eğitim, bilim, sağlık alanlarında ne kadar kötü, düzensiz çarpık olduğumuzu gözler önüne seriyor bu olay. Zira iyi eğitilmiş ve kitapları olan Beki İkala obsesyonları olan bir hastama 800küsür küçük melek heykeli aldırmişti. Hastalarımın bana anlattığı cümleler ise şöyle: 'melekler sana mesaj gönderecekler, işte bu taş, bu kart, bu yağmur hepsi sana birer enerji birer mesaj, bu ışığı al.' (...) Psikiyatristlerle ortak olarak uzun süredir çalışarak 4 yıldır ataktan koruduğumuz bir bipolar hastamıza, yüksek ücretler vererek gittiği toplantılardan birinde Beki İkala 'hey beni dinleyin Azrail'den mesaj var' diye bağırması ve yolda gördüğü taşlara anlam yüklemesi konusunda anlattıkları nedeniyle maalesef remisyonda olan bir hastamızın atak geçirmesine neden olmuş kendisi. (...) İstismarcı olduğunu da düşünmüyorum, bilakis inandığı şeyi yapıyor.(...) Keşke bilimsel tedaviyle karşılaşılabileseydi, (...) tedavi olabilseydi". <https://www.teve2.com.tr/programlar/guncel/hepsi-bugun-ordu/kisa-klipler/beki-ikalanin-oldurulmesinden-sonra-sosyal-medya-yi-sarsan-yazi-yi-kaleme-alan-psikolog-tugba-kaplanhan-hepsi-bugun-olduya-konustu> (Erişim Tarihi: 06.12.2017).

⁸⁸ Bunun İslami versiyonu olarak görülebilecek Esmâ-ül Hüsnâ Kartları da mevcuttur. Bunların, kolaylıkla cepte taşınabilecek basit versiyonları olduğu gibi komplike versiyonları da bulunur. Her kartın üstünde Allah'ın bir adı, bir melek adı ve bir olumlama yer alır (Öztürk, 2015, s. 89, 90).

pekişmiş hem de bu figürler çoğalmıştır. Bu çoğalan sayıya Fatih Çıtlak, Nihat Hatipoğlu, Mustafa Karataş gibi profesörleri dâhil etmek mümkündür. Perşembe'yi Cuma'ya bağlayan her gece ve dinî günlerde de (kandil, kadir gecesi vb) anaakım ulusal kanallarda program yaparlar. Bu hocaların bu bölümde ilahiyat profesörü kimliklerine rağmen hatip olarak anılmasının nedeni, programlarında üstlendikleri rolle alakalıdır. Doğru ve yanlış uzun uzun anlattıkları ve gündelik ilişkiler, ahlak, huzur gibi kapsayıcı temalarla ilgili kıssalar anlatmaları nedeniyle, yaptıkları vaizliktir. Arkada dinî müziklerin eşlik ettiği sahur programları da her Perşembe gecesi yaptıkları da, format olarak bir dinî program olarak formüle edilmiştir. Bu programlarda çoğunlukla sohbet olarak tanımlanan formata rağmen, birkaç soru haricinde seyirciyle etkileşim yoktur. Olduğunda da, sohbetten çok bir soru-cevap ilişkisi olarak kendini gösterir.

Duygu yüklü kıssalar ve hikâyelerle belagatı yüksek bir “hoca” olarak Nihat Hatipoğlu da başka bir vaiz olarak F.Gülen'in duygusal performansını hatırlatır.⁸⁹ Din eğitiminin bu programlarla yürümesini uygun görmeyerek bu tarzın “dinin özüne erişemediği” iddialarıyla eleştirenler olmuştur. Öte yandan N. Hatipoğlu, Ramazan ayı boyunca yaptığı programlarla reyting birincisi olduğunda (2013) ne kadar para kazandığı tartışma konusu olmuştur.⁹⁰ Bir bakıma Nihat Hatipoğlu da, kültürel ortamın gereğine uygun olarak samimiyeti ve sahiciliği sorgulanan bir figür olur. Bu samimiyetin ekseni ise, uhrevi-dünyevi geriliminde belirir; “para” gibi dünyeviliğin hazlarına kapılmış olması onun samimiyetinin ve inandırıcılığının belli

⁸⁹ Çakır, *Ayet ve Slogan*'da Fethullah Gülen'in bir sohbet kasedinin “hani şu ortasında bayıldığı kaset var ya” şeklinde tanıtılarak sokak tezgahlarında satıldığını anlatır.

⁹⁰ Milliyet gazetesi yazarı Ali Eyüboğlu ise, “Popstar Ötesidir Nihat Hatipoğlu” başlıklı yazısında ATV'den toplamda Ramazan ayı boyunca 80bin TL kazandığını ve popstarlar kadar yüksek reyting almasına rağmen bu kazancın “oldukça düşük bir kazanç” olduğunu belirtir (6 Ağustos 2013, Milliyet). <http://www.milliyet.com.tr/yazarlar/ali-eyuboglu/popstar-otesidir-nihat-hatipoglu--1745950/>

ölçüde yitirilmesi anlamına gelecektir.⁹¹

Bu isimlerin yanı sıra, eğlence kanalı olarak kurulan kanallarda da din-temelli program sunan ve diğer dinî bilgeleri konuk eden ilahiyat hocaları görülebilir. 2013'te Acun Ilıcalı'nın sahipliğine geçen TV8, haberlerin olmadığı bir eğlence kanalı olarak düşünülmüş ve ağırlıklı olarak yarışma programlarına yer vermiştir. Buna rağmen diğer anaakım kanallarda olduğu gibi, bir ilahiyat hocasının kendi programı 2017 yaz döneminde başlamıştır: Marmara Üniversitesi İlahiyat Bölümü'nden doktorasını almış olan Emre Dorman, Perşembe gecesini Cuma'ya bağlayan saatlerde yayınlanan *Emre Dorman ile Aklımdaki Sorular* programında, genç seyirci kitlesi önünde çoğunlukla başka ilahiyat akademisyenlerini konuk eder. Dorman aynı zamanda *İnsanlar Ölürler, Ölünce Uyanırlar* (2011) isimli kitabın da yazarıdır.

Öte yandan, bilim ve dinin birlikte ele alınacağı konu başlıklarının olduğu anaakım televizyon kanallarının tartışma programlarında sık sık yer alan bir isim olarak Caner Taslaman, bilim-din arasındaki konumu açısından dikkat çekicidir. Emre Dorman'ın da programına zaman zaman konuk olan Taslaman, Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü mezunu olduktan sonra yüksek lisans ve doktora derecelerini Felsefe ve Din Bilimleri'nden almıştır ve YTÜ'de felsefe

⁹¹ Para kazanma açısından kutsal-profan arasında tartışılabilir İslami bir figür olarak Hatipoğlu'nun yanı sıra, İslam'ın daha özel bir bilirkişiliği de kutsal-profan gerilimini resmeder. Dinde bir bilgelik ve bilirkişiliği olarak görünümünün yeni bir örneği, *Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması*'nda kendini gösterir. 2017 Ramazan ayında TRT'de başlayan program, daha sonra diğer aylarda da yayınlanmaya devam eder. Burada dinin yaşama dair genel bilgelğine başvurulmasından öte, Kur'an'ın nasıl okunacağına ilişkin yorumlar yapan din alimlerinin bu okumayı değerlendiren jüri olarak karşımıza çıkması söz konusudur. Altın bir rahle önünde, mikrofonla sunucunun takdim ettiği yarışmacı Kur'an'dan bir parça okurken ekranda Arapça ve Türkçe olarak okuduğu bölüm yazı olarak geçer. Burada gündelik yaşama ilişkin dini bilgeliklerin olağanlaştığı bir ortamda, bu formatın başka bir fenomene işaret ettiğini belirtmek gerekir. Dinin nasıl yaşanacağını aktaran medyadaki bilgiler olarak vaizler ve ilahiyat profesörleri her zaman muhafazakâr ve dini söylemin varolageldiği bir ortamda yaygın kabul görmüş olsa bile; Kur'an'ı okumanın bir seyirlik ve yarışma hâline gelmesi, kutsalın doğrudan profanlaştığı eleştirisini mümkün kılar (Atay, 2017b).

profesördür.⁹² NLP ve kuantumun popüler figürlerini bilim dışı olmakla ve hatta sahtekarlıkla suçlar. Bir yazısında, kuantum-ölçer bir aygıtın daha önce Amerika’da bir dolandırıcılık davası konusu olarak yasaklandığını ve Metin Hara’nın da bu aygıtı Türkiye’de satışını gerçekleştirmeye başladığını belirtir (Taslaman, 2017). Ancak yaratılış ve evrim tartışmalarının konu olduğu televizyon programlarında, fiziğin ve seküler bilimin terminolojisiyle konuşmasına rağmen, retorik çoğunlukla “kuantumun zaten Kur’an’da olduğu” iddiasına yaslanır. *Allah’ın Varlığının 12 Delili* kitabında da gerekçelendirmeler, tek bir hakikatin Allah tarafından yaratılma anlatısına denk düşecek biçimde kullanılır (Taslaman, 2012).

3.5. Değerlendirme

İslam, devlet politikalarının da yardımıyla gündelikte başvurulan bir değer olmanın ötesinde “bilimin de alanını kapsayan ve onu ikame edebilen” bir bilgi türü olarak yerleştirilmeye çalışılmaktadır. Ruh hâli ve *ethos* giderek İslam olarak belirmeye başlar ve gölgebilimin içinden ağırlıklı olarak İslam referansı ile konuşmaya başlayan örnekler açığa çıkar. Bu çalışmadaki örneklemin bir grubunu da bu şekilde İslam referansı ile konuşan New Age yazarları oluşturmaktadır. 1990’larda itibar gören Yaşar Nuri Öztürk gibi sekülerlik ve dinsellik arasında diyalog kuran bilge figürlerin bu yıllarda deistik ve ateizmle suçlanması, bu ethosun gösterenlerindedir. Yine seküler bilim içinden konuşarak dinî kuramları önkabul olarak ele alan isimlere verilen bilim insanı payesi ve teoloji alanındaki uzmanlıklarına rağmen felsefe bölümlerinden profesörlük alan akademisyenler de, bilimsel-dinsel geriliminde dinî bilgeliklerin bilimsel olanı yerinden etme hamlesi olarak okunabilir. Öte yandan, görüldüğü gibi; bu bölümde bahsedilen bilgelikler;

⁹² Taslaman’ın tartışmalı şekilde ilk gündeme gelişi, Temmuz 2017’de bir televizyon programında hadislerin ne kadar güvenilir olduğunun tartışıldığı bir programda “deve sidiği içiniz” hadisinin mantıksız olduğunu iddia etmek için sunucuya yanında getirdiği deve sidiğini içmesini söylemesidir.

laik-dinsel ya da modern-antimodern kadar (Cinci hoca örneği), kutsal ve profan (TV hatipleri), bilim ve gölgebilim (astroloji, melek koçları ve psikoloji-psikiyatri örneği) arasında gerilimi de resmeder.

2010'lar aynı zamanda sır temasının şifa ve ruhanilik vurgularıyla kişisel gelişim anlatısını/tarzını kullanan kitapların ortaya çıkışına tanıklık eder. Bu çalışmada ele alınan kitaplar, yer yer Sufizm'e, yer yer kişisel gelişimin biçim ve içerik açısından tarihsel mirasına dayanarak konuşan kitaplardır. Bu çalışmanın konu edindiği kitapların "maneviyat" kavramına referansla tanımlanması, kavramın kullanılma biçimleri göz önünde bulundurulduğunda ve çare ve anlam üzerine bilgeliklerin tarihçesi düşünüldüğünde anlam kazanır. Cinci hocaların çözme iddiasında olduğu "manevi sıkıntılar"dan, kişisel gelişim ve New Age kesişimindeki uzmanların "iç huzur", "ruh dünyası" olarak duygusal alana yüklediği anlama, gerçek İslam'ın tebliğindeki "huzur ve doğru yaşam" anlatısından, bu bölümün başında aktarmış olduğum 2010'larda ağırlıklı olarak devlet kurumlarının yerleştirmeye çalıştığı "manevi danışmanlık" kavramına doğru bir süreklilik öngörüyorum. Bir başka deyişle, popüler kültürde doğrudan iktidarın elinden çıkan bir maneviyat kavramı işleyişi söz konusu değildir; ancak bugün çare ve anlam arayışına yanıt verdiğini iddia eden uzmanlar, bu söylemlerin bilinçli ya da bilinçsiz etkisi altında olarak bilgelik iddia eden figürler olarak ortaya çıkarlar. Bu bilgelik performanslarının 2010'lardaki bir görünümü olarak çok-satan kitapların yazarlarının retorikleri ise, analiz bölümünde mercek altına alınıyor.

4. BÖLÜM. RETORİKTEN YORUMSAMACILIĞA

4.1. Retorik Çalışmaları

İncelemeye konu olan kitaplar, bir ikna sürecine ya da dertleşme benzeri konuşma formu gibi sözlü kültüre benzer özellikleri nedeniyle retorik analizini çağırır. Özellikle açık bir ikna sürecinin işlediği metinlerde *geleneksel retorik analizinin* günümüzde de elverişli olduğu iddiasına ek olarak (Hill, 2009, s. 39) bu analizin uygulanmasındaki katkıları göz önünde bulundurmak ve bu melez formu anlamak için yeni imkânların da dâhil edilmesi amaçlanmıştır. Bu nedenle yöntemin ele alındığı bu bölüm, retorik çalışmalarından yorumsamacılığa doğru bir hat önermek için öncelikle retorikğin ilk anlamından başlayacak, retorikğin düşüşüne değinecek ve sonrasında *retorik dönüş* olarak anılan tarihsel momentin iki boyutunu ele alarak, retorikğin bu süreçte kazandığı anlamların yorumsamacılıkla uzlaşabilen noktalarını tespit etmeye çalışacaktır. Bunu yapabilmek için öncelikle bir kavram olarak retorikğe değinmek gerekir.

Retorik kavramının kullanıldığı ve günümüze kadar ulaşmış en eski metnin, Sokrates'in Gorgias isimli sofistlerle olan diyalogunu aktaran Platon'un *Gorgias* metnidir. İkna etme ve güzel konuşma sanatı olarak bahsedilen retorik, sofistlerin güzel konuşmaya yönelik öğrettiği bir yöntem ve sanat anlamı taşır. Bu nedenle bir doktrin ve ortak bilgidir çok, sofistlerin öğrettikleri ve öğretmeye yönelik ortak yöntemi olarak görmek isabetlidir. Sofistler, karşı karşıya geldikleri kişilerin tezlerini mağlup etmeyi öğretirler. Ancak Gorgias'ın yaptığı şeyin sadece güzel konuşmak ve bunu öğretmek değil, her şey hakkında "bilir görünerek" konuşmak

olması⁹³, Platon tarafından hakikati aramak yerine kanıları harekete geçirmekten ibaret bir aldatma yapmakla suçlanmasına neden olur. Bu metinden sonra sofist kavramı, kelime anlamı olan “bilge”den çok “işi sadece yanıltmak olan” şeklinde anılmaya başlar. Platon’a göre, tartışmanın amacı, karşıt tezler yoluyla hakikatin soruşturulmasıdır ve retorik ona göre beraberce hakikati aramanın yöntemi olan diyalogun (diyalektik düşüncenin) tam karşıtı konumundadır (Altınörs, 2011, s. 84; 87). Platon *Gorgias* metninde sofistlerin retorliğini bu şekilde suçlarken, daha sonraki *Phaedrus* metninde bilimde ve diyalektikte de retorüğün imkanına kapı aralar⁹⁴; ki Aristo da bu açılımı devam ettirerek retorüği mantık’ın (diyalektiğün) içine çekmeye çalışır.

Aristo M.Ö. 335 civarındaki *Retorik* isimli eserinde retorüği “verili herhangi bir durumdaki ikna araçlarını keşfetme gücüdür” şeklinde tanımlar (akt: Kuypers ve King, 2009, s. 2). Diyalektikle retorik arasındaki ilişkinin temelini oluşturan tanım budur çünkü Aristo, diyalektiğün içinde olan birtakım öncüllerden sonuç çıkarmanın retorikle benzeştiğini düşünür. Retorik de kıyas yaparak diyalektiğün yolunu izler, ancak fark, retorüğün kıyaslarının diyalektiğün aksine örtük olmasıdır. Bu nedenle retorüği diyalektiğün bir parçası ve benzeri olarak görür (Altınörs, 2011, s. 90). Ya da, retorik ve diyalektiği ayırma bile bunları karşıt konumlamadığını söylemek mümkündür (O’Neill, 1998, s. 212). Aristo’nun bahsettiği şekliyle retorüğün bir sanat olması, bilimsel gerçekliği değil sosyal olasılığı (*probability*) tanımlamaya yönelmesi önemli bir noktadır: Retorik, kanıtlanabilir olanla değil, olası olanla ilişkilidir (Moberg, 1990, s. 69). Bir başka deyişle, Aristo, zorunluluk kategorisine giren hiçbir konuda retorüğün işlevsel ya da meşru olmadığını iddia

⁹³ Sokrates, retorüğün anlamını *Gorgias*’a sorduğunda “insanlar önünde adil karar” amacı yanıtını alır ancak *Gorgias*’ı zorladığında, bunun adil olmayan biçimlerde de kullanıldığını itiraf ettirir (Black, 1958, s. 364).

⁹⁴ Edwin Black bunun bir çelişki olmadığını belirtir; çünkü Platon *Gorgias* metninde genel düzeyde retorüği değil, sofistlerin hatta *Gorgias*’ın kullandığı belli bir biçimiyle retorüği suçlamaktadır (1958, s. 366; 368).

eder. Bu nedenle sofistlerin retorîgi kullanma biçimini o da eleştirir (Altınörs, 2011, s. 89) ; ancak bir imkan olarak retorîge Platon'un *Gorgias* metnindeki yaklaşımdan daha olumlu yaklaşır.

Geleneksel retorik analizi olarak anılan araştırma geleneğinin dayanaklarını oluşturan da Aristo'dur. Aristo, retorîgi oluşturan üç unsur belirtir: *Ethos*, *logos* ve *pathos*. *Ethos*, konuşanın karakterine işaret ederken, *logos* argüman boyutuna, *pathos* ise konuşmacının uyandırmayı hedeflediği duygusal tepkiye işaret edecek şekilde kullanılır. Ancak *logos* boyutu, bilimsel mantıktan ziyade gündelik ve sağduyusal bir akıldır (Meyer, 2009, s. 9). Bunun yanısıra Aristo, retorîğin üç türünü şu şekilde belirler: forensik (müzakereci) retorik, hukuk retorîgi ve epideiktik retorik. Aristo ve bu hattı takip eden geleneksel retorik analistleri, hitap edilenleri de bu üç tür üzerinden düşünür: hitap edilen; geçmişte gerçekleşmiş kamusal ya da özel bir olay hakkında karar verecek olan jüridir (forensik), ileride yapılacak eyleme karar veren yasa koyucular (kanun yapıcı) ya da bir kişi ya da olayın kutlanması ya da anması için bir araya gelenlerdir (epideiktik) (Burke, 1969, s. 70; Hill, 2009, s. 42). Retorik bu anlamıyla incelenirken söz konusu olan, retorik araçların ikna gücünün değerlendirilerek daha verimli unsurların kullanılıp kullanılmayacağına dair bir eleştiri getirilmesidir. Aristo'yu takip eden bu kavramsallaştırmada ikna *retorikin* anlamından kaybolmaz, ancak Platon'daki gibi bir olumsuzluk atfedilmemiş olur.

Retoriklerin incelendiği bir alan olarak retorik çalışmaları ise, yazılı kültüre geçiş ve bilimin yazılı kültür üzerinden kendini var etmesi nedeniyle "bilimsellik" iddiasını tatmin etme ihtiyacındaki sosyal ve beşeri bilimlerin retorîgi terk etmesiyle düşüşe geçmiştir. Antik çağda fikirlerde ortaklaşmanın tek yolu olarak yaşamsal önemi bulunan retorîğin otoritesi, pozitif bilimin kanıt yöntemlerinin

hâkim olmaya başlamasıyla zayıflar.⁹⁵ Bu açıdan 17.yy'daki bilimsel devrim, retoriğin düşüşünü açıklayan en önemli etken olarak pek çok çalışmada kendine yer bulur (Munz, 1990, s. 121-122).⁹⁶

Retoriğin, pozitivist paradigmaya hâkim olan “bilimsellik” iddiasını tatmin edemeyeceğine yönelik böyle bir yaklaşımda, başka bir deyişle retoriğin bilim dışı bir kavram olarak anlaşılacak olumsuz çağrışımlar yapmasında Platon’un etkisi büyüktür. Daha önce de belirtildiği gibi, Platon’a göre retorik, siyaseti akıldan koparan bir süreçtir ve bir kandırma sanatıdır (Meyer, 2009, s. 7). Platon’un, mutlak hakikat arayışı olarak felsefeyi ve bilgi kuramlarını görerek bunların karşıtı olarak retoriği konumlaması, çoğunlukla retoriği kötü ve değersiz gören yorumların kaynağıdır (Köker, 2010, s. 125). Retoriğin günümüze kadar yansıyan başka bir olumsuz kullanımı ise, icraata karşıt ve değersiz olarak algılanmasıyla kendini gösterir. “Laf var icraat yok” gibi (*all rhetoric no action*) yorumların sloganlaşması, retoriğin “değersiz söz” olduğuna dair bu tür bir algının uzantısıdır (Kuypers ve King, 2009, s. 1).

Ancak retoriğin gözden düştüğü ya da gözardı edildiği dönemlerde bile Kenneth Burke sosyal bilimcilerin pek çok açıdan *yeni retoriğe* katkıda bulunduğunu düşünür (Burke, 1969, s. 40). Bunu, özellikle 1960’larla birlikte sosyal bilimlerde dilsel dönüş olarak tanımlanan antipozitivist paradigmatic değişimin retorik çalışmalarını ve bir kavram olarak retoriği yeniden gündeme getirmesiyle beraber düşünmek gerekir. Retorik bu şekilde iki açıdan dönüşüme

⁹⁵ Retoriğe, kanıtın var olmadığı durumda, olası olana ikna edebilmek için başvururuz; ama Munz, gösterilerek kanıtlanan durumda bile retoriğe ihtiyaç olduğunu belirtir (Munz, 1990, s. 122). Bu saptama, bölümün ilerleyen paragraflarında da değinileceği gibi, retoriğin bilimden dışlanmaması gerektiğine dair düşüncenin bir parçası olarak görülebilir.

⁹⁶ Bilimselciliğin bu anlamıyla beraber yükselmesiyle retoriğin düşüşüne geçmesi, Türkiye özelinde 1930’lardan itibaren kendine özgü bir şekilde kendini gösterir. Pozitif bilimin akılcılıkla kazandığı meşruiyet, modernleşme sürecinde hem akademinin kendi işleyiş şeklinde retoriğin geri çekilmesine (medreselerdeki gibi bir sözlü anlatımın yerini yazılı kültüre bırakması) hem de incelenen materyallerin yazılı kültüre yerleşik olanlara yönelmesine (örn edebiyatta yazılı metinlerin incelenmesi) neden olmuştur. Sözlü kültürün yeni formlar sayesinde silindiğine ya da önemsizleştiğine dair bir algı, söz yerine yazılı kültürel ürünleri araştırmaya değer bulmuş ve Türkiye akademisinde de retoriğin gözden düşmesi sonucunu doğurmuştur (Köker, 2010, s. 26-30).

uğrar; ilki bilimde de ikna mekanizmaları ve retorik bir boyut bulunduğuna dair bir keşfin, ikincisi ise gündelik hayatın her anında bir ikna (dolayısıyla retorik) olduğuna dair bir kavramsal açılmanın yaşanmasıdır. Öte yandan, bu ikili dönüşe eşlik eden bir diğer gelişme ise, retorik kamusal hitap anlamına geri çeken çalışmaların, yeni yöntemsel kaynaklar ve kavramsal katkılar sunmasıyla *yeni retorik* olarak anılan bir akımın doğmasıdır.⁹⁷

Retorik dönüşün ilk boyutuna Thomas Kuhn ve Immanuel Wittgenstein gibi isimlerin katkısı büyüktür. Onlar sayesinde bilimselliğin gerçeklik paradigmasına olan eleştiri, bilim paradigmasındaki ikna tekniklerinin üzerine düşünmeyi beraberinde getirir (Munz, 1990, s. 123). Bu şekilde, bilimsel dilin de kendi ikna tekniklerinin olduğuna yönelik bir özdeşimselliğin yükselmesi ve klasik bilimsel metinlerin okuyucuyu nasıl ikna ettiğine dair analizlerin başlaması, bu retorik dönüşün ilk boyutudur. Örneğin antropoloji biliminin ustaları olarak anılan büyük isimlerin metinlerini konu eden Clifford Geertz, *Anthropologist as Author* kitabında antropologların okuru ikna etmek için hangi teknikleri kullandığını inceler⁹⁸. Ekonomi biliminin nasıl bir ikna tekniği olduğu konusunda, metaforların işlevinden nasıl yararlandığına ilişkin analizler yapılır (McCloskey, 1985). Bilginin de retorik bir inşa olduğunu iddia ederek bu dili şiir dili olarak inceleyen Brown, bilimdeki paradigma değişikliklerinin izini retorik üzerinden sürer. Ona göre paradigma değişimleri, bilim metinlerinde kurumsallaşmış ikna tekniklerinin de esnetilmesiyle olur. Örneğin Newton, Descartes’ın heuristik metaforu “makine olarak dünya”yı “dünya makinedir” şeklinde bir düzenlamsal iddiaya çevirmiştir ve bu şekilde, “mekanizma” yeni bir ortodoksi hâlini alır; gerçek ve doğru olanı

⁹⁷ Yeni retorik, tam olarak belli bir okulu ya da çalışma geleneğini işaret edecek şekilde kullanılsa da farklı perspektiflerin retorik kavramıyla beraber düşünüldüğü geniş bir çalışma ve yöntem alanı olarak tarif edilmektedir.

⁹⁸ Örneğin Geertz “Malinowski, incelediği kabilelerin ilkel olduğuna okuru nasıl ikna etmiştir?” sorusunu sorar. (Bireysel hikâyelerden değil ortak tiplerden bahsederek bir genellik düzeyi atfeder ve bir gruba ilişkin bilgi verdiği için okuru böyle ikna eder; akt: Morkzan, 2014).

temsil etmenin yeni yolu olur. Bir bakıma bu metinleri retorik olarak görmek, nesnelliği sorgulamayı da beraberinde getirir (Brown, 1990, s. 55; 57; 59).⁹⁹

Burada kısaca, bilimin retoriğinin keşfedilmesinin rölativist ve postmodern teorilere kaynaklık edebildiği belirtilmelidir. Bilimin retorik paradigmalardan ibaret olduğu fikri, rasyonel argüman ile retorik arasında bir zıtlık varsayarken ilerleyici bir bilimsel zemini yok sayar (O’Neill, 1999, s. 205)¹⁰⁰. Ancak bunun karşısında bilimin retoriği tamamen dışlamadığı, dolayısıyla bilimin içindeki retorik mekanizmaların keşfinin bilimsel ilerlemeyi yok saymaması gerektiği de iddia edilebilir. Bir başka deyişle, ikna tarzları illa rasyonellik iddialarını yerinden etmek ve anti-realizm ya da rölativizme saplanmak zorunlu değildir (O’Neill, 1998, s. 216-220). İkna etmek için güvenilir tanıklığın kullanılması, ortada bilimsel bir iddia olmadığını garanti etmez.¹⁰¹ Örneğin bir araştırma makalesinin stiline belirli bir durumda etkili olabilmesi, onun mantığını geçersiz hale getirmez ve hatta onu daha sağlam hale getirebilir (Simons, 2002, s. 326).

Retorik dönüşün ikinci boyutu ise, kültürün ve toplumdaki figüratif ve ikna edici süreçlerin retorik kavramına dâhil edilerek yorumlanmasıdır. Burada bilimsel üretimin ikna tekniklerinden ziyade, toplumda gerçekleşen olay ve sözlerin incelenmesi söz konusudur (Morkzan, 2014, s. 4; Köker, 2010). Etnometodologların gündelik dili incelemesine benzer şekilde, bakılan her yerde retorik görülür. Retoriğin her tür insanî iletişime yerleşik olduğundan hareket ederek¹⁰², bunlar aracılığıyla insan gruplarını, toplumu anlamak amaç edinilir. Bu şekilde retoriğin “kamuya yönelik ve siyasal olan” anlamının kapsamı genişletilir ve medya, popüler kültür ve sonrasında İnternet gibi farklı mecralar da analize

⁹⁹ Hâkim paradigmanın içinden yazılan bilimsel metinler ise yeni ikna teknikleri geliştirmek yerine anlatı normlarını takip eder, Brown buna anti-retorik adını verir (Brown, 1990, s. 64).

¹⁰⁰ Örneğin Feyerabend, bu düşüncededir.

¹⁰¹ Bilimin içindeki modern ve postmodern teorilerin tarihi, bu açıdan retorik kavramı ekseninde okunabilir. Bu çalışmanın temel odağı bu olmamakla birlikte, bu değerli tartışma O’Neill’den (1998) takip edilebilir.

¹⁰² “Bir yerde retorik olup olmadığına karar vermeye gerek yoktur, kültür ve dil varsa retorik de vardır” (Campbell, 2006, s. 360) şeklinde özetlenebilecek bir yaklaşımdır.

dâhil edilmeye başlar (Brown, 2005, s. 645; Kuypers ve King, 2009, s. 4). Retoriğin bu şekilde geniş anlamıyla kültür kavramına yakınlaşan bir konumda düşünülmesi, bu mecralar üzerine üretilen bilginin antropoloji metinlerine yaklaşmasıyla ve antropolojik yöntemlerin (etnografi) yükselmesiyle de kendini gösterir. Örneğin diyalog analizlerinden, Internet etnografisine kadar pek çok alan, retoriği kültürel olana doğru çekilen anlamı üzerinden ele alarak konularını sorunsallaştırır. Kültürel açıdan yaşanan retorikteki bu dönüşün bir diğer yönü ise, kültürel süreçlerin retorikle eşitlenmesi nedeniyle retorik kavramının anlamından “topluluğa hitabet” tanımının giderek eksiltilerek kullanılmasıdır. Bu nedenle retorik, bir isimden çok niteleyen hâline gelir (McGee, 1990, s. 275).¹⁰³

Öte yandan, toplumdaki söz ve retoriği, yine bu geniş anlamından kamusal olana doğru çeken tanımlar, daha çok siyaset hitaplarının incelenmesiyle özellikle halkla ilişkiler gibi kurumsal alanlarda kendilerine yer açmıştır. Kamusal söze ilişkin araştırmacı ilgisinin artmasının nedenleri arasında, özellikle İkinci Dünya Savaşı sırasında propaganda ve sözün daha önce görülmemiş yoğunlukta kullanılması ve politik hareketlerin kamusal hedeflerinde sözün ayrıcalıklı ve umut verici bir yer edinmeye başlamasıdır. Başka bir deyişle, söz konusu dönemde önem kazanan kamusal alan, sözü ve sözün imkanını yeniden araştırma gündemine getirir (Köker, 2010, s. 131-2; 130).

Siyasi retorik anları inceleyen retorisyenlerin katkılarına da bu nedenle değinmek gerekir. Retoriğin ikna anlamından çok, özdeşleşmeye daha yakın olduğunu iddia eden ve bu sayede retorik çalışmalarında önemli bir dönüm noktası olarak anılan Kenneth Burke, tek başına ikna olarak düşünülen bir sürecin, aynı zamanda kaçınılmaz olarak özdeşleşmeyi de gerektirdiğini iddia ederken şunu söyler: Bir konuşmacının, izleyicisini stilistik özdeşleşmeler kurarak ikna ettiğini

¹⁰³ McGee'nin kast ettiği, “demokraside rekabet retoriği” örneğinde olduğu gibi, X retoriği, Y retoriği benzeri kullanımlardır.

aklınızda tutmamız gerekir; ikna eylemi, konuşanın kendi çıkarlarıyla özdeşleşmeye davet etmesi amacıyla olabilir; ve konuşmacı, kendisi ve izleyici arasında uyum kurmak için çıkarların özdeşleşmesine yaslanabilir. Bu nedenle ikna ve özdeşleşmenin anlamları ile iletişimin (hitap edilme olarak *retorikin*) anlamlarını ayrı tutmak mümkün değildir. Sadece verili durumlarda bu unsurların biri ya da diğeri, analizi belli bir yönde genişletmeye hizmet edebilir (Burke, 1969, s. 46). Bunu daha net açıklamak için, Burke'un Hitler'in *Kavgam*'ını ele alarak elde ettiği önemli bir tespiti aktarmak gerekir: Hitler'in retorğinde lider ve halk o denli bütünleşir ki, Hitler artık ikna etmemekte, kendisini bir aday olarak bile sunmamaktadır (Burke, 1974, s. 210). Dahası, Burke buradan hareketle, başkalarını dinlemeyi öğrenmenin, kendisini dinlemeyi öğrenmekle kesiştiğini söyler, ethos yazara ait bir şey değil, dinleyiciyle paylaşılan ve sosyal kimliği kuran şeydir (akt. Merle Brown, 2012, s. 12).

Retoriği özdeşleşme olarak gören Burke'den sonra ikinci bir önemli katkı, metinlerin inşa ediciliğine dikkat çeken Edwin Black'e ait 1970 tarihli *Second Persona* metnidir. Konuşan ve dinleyen (yazan ve okuyan) arasındaki ortak kimliğin bu özdeşleşme sayesinde kurulması, metindeki ikinci kişinin (hitap edilenin) birinci kişi (hitap eden) tarafından kurulması anlamına gelecektir. Bu sayede, kimliğin inşa edici bir fonksiyonu olarak retoriği konumlamış olur ve tanımını ortaya attığı bu süreç "inşa edici retorik" olarak tanımlanır.¹⁰⁴

Bir diğer çalışma, retoriği bu hat üzerinden ideolojik bir dönüşle birlikte düşünmeye girişerek kavramsal bir açılım sağlar. Philip Wander'ın *Third Persona* isimli metni (1984) konuşanın üçüncü kişi olarak kimi nasıl kurduğuna odaklanır. Bu şekilde biz açısından ortaklığı ve özdeşleşmeyi kurmak için üçüncü kişi olarak kimin olumsuzlandığı üzerine düşünerek bir dışlama pratiğini odak almış olur. Bu

¹⁰⁴ Walter White Boyd bu isimlendirmeyi yapan kişidir.

sayede, politik ve ahlaki bir eleştirinin imkânına doğru geçmeyi amaçlar (Wander, 1984, s. 199-200). Bu katkının bir önemli boyutu da, üçüncü kişiyi işaret etmesi nedeniyle metnindeki düzeylerden bir genişlemeyi tanınması ve metnin gündelik hayata uzandığını göz önünde bulundurmasıdır. Hakkında konuşulan üçüncü kişi olan birey ve grupların, olumsuzlayıcı bir retorik nedeniyle kendileri hakkında söz söyleme pratikleri aşınmış olur; metnin gündelik hayata taşmasından kast edilen de budur.

Ancak bu çalışma, retorikğin geçirdiği bu dönüşümü, özellikle düşüşünden sonra yeniden yükselişi sırasında kazandığı anlamları da göz önünde bulundurarak, popüler olan kültürel ürünleri incelemenin bir metodu olarak işlevselleştirmeye çalıştığı için siyaset hitaplarını ele alan çalışmalardan konusu açısından ayrılmaktadır. Yine de retorikğin bağlamına işaret etmeleri ve retorik çalışmalarından farklı kavramları da dâhil ederek düşünmeleri açısından bu çalışmalardan ilham almaktadır. Öte yandan retorik kavramını gündelik hayatın her alanına yayan kültürel kavramsallaştırma kadar geniş çapta da görmemekte, incelenen metinlerde gündelik ve kültürel sözden daha fazla yapılandırılmış bir retorikğin söz konusu olduğunu iddia ederek ilerlemektedir. Yine de incelenen metinleri kültürel birer ifade ve söz olarak görmek mümkündür.

Bu nedenle bu çalışma, popüler olanın ortaya çıktığı bağlamı daha fazla vurgulayan çalışmaların perspektifinden ilham alarak *yeni retorik* olarak anılan akıma yaklaşmaktadır; ki bu da kültürel çalışmalar geleneğinde merkezi önemi olan hegemonya gibi kavramlar aracılığıyla düşünme imkanına olan yakınlıktan kaynaklanmaktadır. Bu yaklaşmanın ilk adımı, Raymond McKerrow'un önerdiği *retorik eleştirmenliği* ile *eleştirel retorik* arasındaki alanın farklılaşmasında anlam bulur (akt: McGee, 1990, s. 275-276). “İkna için daha etkin araçların tespit edilmesi” anlamında retorik performansın eleştirilmesi olarak tanımlanan *retorik*

eleştirisinden çok, bu çalışmanın yapmaya çalıştığı; retoriği ortaya çıktığı bağlamla (yer-zaman ve form) anlamaktır, bu nedenle çalışmanın yaklaşımı *eleştirel retorik* ya da *yeni retorik* olarak tanımlanabilir.

Bu iki yönetsel farklılık arasındaki tercihi netleştirmek için Michael Calvin McGee'nin dikkat çektiği noktaya odaklanmak gerekir: Yöntemin kendisi için temel terim olarak eleştiri (*criticism*) alındığında retoriği felsefe ya da edebiyat teorisi içinde eritmiş oluruz. Bu, retoriği bir tür (*genre*) olarak ele almak anlamına gelecektir. Örneğin şiir, roman vb üzerine çalışmak, bu geleneğin devamıdır. Ancak temel terim olarak *retorik* odak aldığımızda, retorların kanıt parçalarından söylem yarattıklarını görürüz. Eleştirel retorik, bitmiş bir metinle başlamaz. Daha çok, metinler görünümde bitmiş ve kendini şeffaf gibi sunan söylemlerden büyük bir şey olarak anlaşılır. Ayrıca, Aristocu anlamda ikna sanatı olarak da algılasak, Burkecu anlamda özdeşleşmenin sosyal süreci olarak da görsek, retorik nüfuz edici bir niteliktedir. Bu nedenle belli bir retorik (örn *I Have A Dream* konuşması) kendisini bütün yapacak kesilmiş parçaların arasındadır (McGee, 1990, s. 279).

Bu açıdan, Aristo'yu takip eden ve Neo-Aristocu olarak anılan geleneksel retorik incelemelerinden¹⁰⁵ farklılaşan *yeni retorik* incelemelerine¹⁰⁶ yaklaşan bu çalışma, aynı zamanda bağlamı da dikkate alan nitel yaklaşımın yorumsamacı karakterine ve metin analizine yakınlaşan eleştirel teorik çabalar ve uygulamalardan yararlanmayı hedeflemektedir. Bu yorumsamanın, antropolojiye yakınlaşan bir “yerli anlamı anlamak” şeklinde gerçekleşeceği söylenebilir. Yani sıra dünyanın nötr olarak algılandığı kabulünün yerine, araştırmacının da anlam

¹⁰⁵ Hill, Neo-Aristocu analizlerin çoğunlukla bir liste üzerinden ilerleyen kuru metinler olma eğilimini belirtir. Pathos, ethos ve logos unsurlarının tespit edilip bırakılması, bu şablon dışında düşünememeyi tehlike olarak görür (Hill, 2009, s. 59). Yine Aristocu bir analizin ideoloji üzerinden düşünmeye “izin vermemesi” nedeniyle, retorik analizi üzerine çalışanlar arasında ideoloji ve benzer kavramlar üzerinden düşünmekten geri duranlar olduğunu da Wander belirtir (1984, s. 199).

¹⁰⁶ Dilsel dönüşü tanıyan yeni retorik incelemelerinin, geleneksel retorik teorisinden bu açıdan ayrıştığı belirtilmişti. Örneğin yeni retorik, sadece kamusal ve politik olandan kapsamı genişletir, ve temsil edilenin başka türlü nasıl temsil edilebileceğine ilişkin eleştireldir (Brown, 2005, s. 645). *Yeni retorik* olarak anılan akım büyük ölçüde dağınıktır, ancak yine de *ethos-pathos-logos* boyutlarını göz önünde bulunduran bir yorumsama çerçevesine işaret ederek kullanıyorum.

yüklediğini ve dolayısıyla anlamanın bir yorumlama süreci gerektirdiğini (Kümbetoğlu, 2005, s. 22) kabul etmektedir.

Başka bir deyişle bu, retorik kavramının ve yönteminin yorumsamacılık yaklaşımıyla yeniden yorumlanmasıdır ve retorik kavramını kültürel çalışmalar alanına çekme çabası olarak okunabilir. Önerdiğim bu bağlantı, yorumsamacılık geleneğinin hermeneutik döngüsü ve tarihsellik anlayışı ekseninde anlaşılabilmektedir¹⁰⁷. Örneğin retorik performans ve onun ortaya çıktığı bağlam arasındaki ilişkiyi, yorumsamacı yaklaşımda önce Wilhelm Dilthey'in ortaya attığı ve Hans Georg Gadamer'in devam ettirdiği “parça-bütün arası ilişki”yi işaret eden hermeneutik döngüde görmek mümkündür: Bir olguyu anlamak için onun içinde olduğu bütünü, bütünü anlamak için de parçaları anlamak gerekmektedir. Bu ikili ilişki, metinlerin ortaya çıktığı “bütün”ü ve bağlamı hegemonya olarak tanımladığımızda anlam kazanır. Buradan da, popüler kültür ve hegemonya arasındaki ilişkiye doğru ilerleyerek kültürel çalışmaların mirasından yararlanmak olanaklı hale gelecektir. Antonio Gramsci'nin hegemonya kavramından esinle, hegemonyanın sürekli bir iktidar mücadelesi olması ve popüler olanın hegemonyadan özerk ve bağımsız bir alan olmadığını iddia eden Stuart Hall'un (1982) ve önceden aynı işlevi sağlayan diğer formların da analiz edilmesi gerektiğini tarihsellik anlayışına dâhil eden Raymond Williams'ın (1979) iddiaları önem kazanmaktadır. Bu nedenle bu çalışma, giriş bölümünde de belirtildiği gibi hegemonyanın en önemli bileşenleri olarak İslamcılık ile neoliberal kültür-özne eksenlerini popüler bilgelikler odağında tarihsel olarak ele almaktadır¹⁰⁸. Kültürel çalışmalar ve sosyal bilimlerde yorumsamacılık geleneğinden beslenmesi nedeniyle bu çalışma, İslam'a referansla kurulan anlatıların “İslam'a uygunluğu”

¹⁰⁷ Eser Köker de Gadamer'in yorumsamacı geleneğininin retorik çalışmalarının yöntem sorununa çözüm olabileceği tespitine yer verir (Köker, 2010, s. 129).

¹⁰⁸ Bu çalışmayı fenomenolojik yaklaşımdan ayırıştıran da, yorumsamacı geleneğin tarihselliğidir. (Husserl'in fenomenolojik yaklaşımı, bağlamı paranteze alarak şeylerin özüne ulaşmayı mümkün görür).

kriterinde bir doğrulama/yanlışlama yapmaktan kaçınarak, yazarların bir çerçeve-anlatı olarak İslam'a kendi metinlerinde ne şekilde başvurduğuyla ilgilenmektedir.

Bu çalışmanın çizdiği hatta yararlanılan güncel hermeneutiğin diğer bir önemli özelliği ise, yorumlayıcıyı bağlama konumlamasıdır. Bu nedenle anlamak, ideal ya da özsel “dışardaki” anlama ulaşmak için yanlış anlamayı azaltmak ya da ondan kurtulma meselesi değildir. Bunun yerine anlamak her zaman yorumlayıcının bir icadıdır; kendi önyargıları ile, konuşmacının/metnin kelimelerini ve bağlamı dolayımlemek zorundadır (Sheehan, 1999, s. 56). Bir araştırmacının önyargısı ise onun kuramsal ve kavramsal okumaları olarak değerlendirilirse, bu çalışmanın neden hegemonya, neoliberal özne ve İslamcı muhafazakârlık ekseninde şekillendirildiği de açığa çıkmış olur.

Yararlanılan yaklaşımın yorumsamacılık olması, retorikte önemli bir mesele hâlini almış olan metaforların da ne şekilde ele alınacağını açıklar. Aristo'dan itibaren metaforlar, bir şeyi süslü biçimde söyleme aracı olarak görülerek metinlerde bir artık, bir eklenti olarak görülmüştür. Ricoeur'e göre de Aristo metaforları literal dilden bir sapma, ödünç alma ya da eksiltme olarak görmüştür (akt: Sheehan, 1999, s. 50). Oysa soyut bir kavramı anlamak için zaten somut bir olaya/deneyime/varlığa referansla ve karşılaştırmayla düşünüyor olmamız; düşüncenin zaten metaforik olduğunu açığa çıkarır (Richards, 1936, akt: Sheehan, 1999, s. 49). Burke'un de “aslında tüm kutsallık algılarımızın temelinde bir metafor bulunduğu” iddiası bu önermeyle beraber düşünöldüğünde anlam bulur (Burke, 1984, s. 229). Ya da Lakoff ve Johnson'ın belirttiği tüm kutsallık ve ahlaki önermelerin nasıl metaforik olduğuna dair ayrıntılı değerlendirmeler, düşüncenin kendisinin metaforik işleyişini ortaya koyacaktır (2002).

Metaforlara bu açıdan yaklaşmak, onları süsleme ya da güzel söz söylemenin ötesinde bir yorumlama aracı olarak görmeyi kolaylaştırır. Biraz daha

ayrıntılıdirmek gerekirse, bu alışma Max Black gibi dşnrlerin ima ettiği gibi metaforların bilişsel düzeyde başka bir düşünceye neden olan bir fail olduğu fikrinden ayrışarak, faili yorumlayıcı konumundaki insan-fail olarak görmektedir (Sheehan, 1999, s. 51). Bu nedenle bu çalışma, metaforu hem metin yazarlarının kullanmış olduğu, hem de araştırmacının anlamı bağlam (incelenen metnin bütünü) zerinden dolayımılayarak üretmeye çalışacağı bir yorumlayıcı araç olarak ele alacaktır. Dolayısıyla kelimelerin bilişsel düzeyde nasıl işlediğini dilbilimcilere ve bilişsel psikologlara bırakarak, insanların belli amaçlara erişmek için kelimeleri nasıl kullandığını odak alacağım (Sheehan, 1999, s. 55; 63).

4.2.Çalışmanın Kapsamı, Sınırlılıkları ve Zorlukları

Çalışma, 2014-2017 arasında en az bir kez büyük kitabevlerinin çok-satanlar listesine girmiş kitapların *are* ve *anlam* etrafında örülü olanları konu edinmektedir. are ve anlam olarak geniş şekilde belirlediği soru nedeniyle farklı türlerden oluşan bir örneklem ortaya çıkmış, bu nedenle sürekli değişmekte olan kavramlar ekseninde kitapları tanımlama yoluna gitmiştir. Bu da tek bir türün değil, bu konuyu kapsayan farklı alt türleri (anlam çerçevelerini) ve bunların tarihsel arka planını ilişkili olarak ele almayı gerektirmiştir. Bu, bir türün ele alınarak onun kalıplarının ne derece esnetildiği ya da tekrar edildiğine dair analizden daha kapsamlı ve çok boyutlu olmayı gerektirmiştir.

Çok-satan listelerine giren aynı yazarlar söz konusu olduğunda aynı yazarın kitapları yine de dâhil edilmiş, aynı alanda benzer metinlerin sahibi olan yazarların içerilmesi ya da yazar çeşitlenmesi yoluna gidilmemiştir. Bunun nedeni, çok-satan listelerine girenlerin sık sık aynı yazarlar olduğu takdirde o yazarların retoriğinin daha derin ve ayrıntılı incelenmeyi hak ettiğine yönelik varsayımımdır. Bu şekilde, poplerleşmekte olan bir retorik alanın en popüler çekirdeğini odak almak ve kitap

yazarlarının araştırmanın konu aldığı süre boyunca retorikindeki olası bir değişimi tespit edebilecek bir tartışmayı da olanaklı kılmak hedeflenmiştir.

Çalışmanın temel zorluğu, yeni ortaya çıkan bir fenomeni, dinamizmi içinde ele almaya çalışmasıdır. Bu nedenle bir kavramı yeni bir tanımlama biçiminde önermek durumunda kalmıştır; *maneviyat* kavramı. Bu öneri, hermeneutik bir anlamlandırma sürecine uygun olarak, tekrar eden anlam ve stil örüntülerinin incelendikçe başlangıçtaki araştırma varsayımlarının değiştirilmesi ve başka bir kavramsal set üzerinden düşünmeyi gerekli kılan süreç sonucunda gerçekleşmiştir. Çalışmanın başlangıcında iki olası geçici argümanın ikisi de bir ölçüde kendini yanlışlamış ve çalışma sırasında dönüşüme uğramıştır. İlk kitapların kişisel gelişimden ilham alarak doğrudan bir bireyselcilikle dolu olacağı, ikincisi ise kişisel gelişimin İslami versiyonları olarak ele alınabileceği öngörüsüyle sadece İslami gelenek ve İslami kültürel üretim/türler ekseninde ele alındığında anlamının mümkün olacağı varsayımdır. Örneğin ikinci varsayım doğrultusunda kitap kapaklarında (kapakları, retorik performansın başladığı an olarak görmek mümkündür) İslami kavramları kullananlar seçilmiş, ilk aşamada bu kitapların İslami bir tür ve kültürel üretim ekseninde anlaşılabilmesi düşünülmüştür. Ancak kitaplar arasında retorik formunun ve içeriğinin İslami görünmesine rağmen *çare* ve *anlam* arayışlarının işaret ettiği diğer bir fenomen olan New Age'e gönderme yapanların bulunması, bu alanın çok boyutluluğunu ortaya sererek kitapları iki grup olarak ele almayı gerektirmiştir. Bu da kavramsal çerçeveyi İslam dışındaki diğer *çare* ve *anlam* arayışlarının temeli olan spiritüellik, New Age tartışmalarına ve onların terminolojisine götürmüştür. Bu iki kavramsal sete ve akımlara gönderme yapan iki grubun hangi noktalarda birbirine benzeştiği ve uzaklaştığı ise gittikçe daha fazla önem kazanmaya başlamış; bu noktaları anlamak yönündeki amaç, yazarların kendi evren-birey ve ahlak tasarımlarına

gönderme yapan kavramları önemli kılmıştır. Bu nedenle *birey*, üzerinden düşünülecek elverişli bir gölge-kavram olarak belirlenmiş, kurdukları anlatı kamusal-özel, uhrevi-dünyevi, kutsal ve kutsal-dışı üzerinden düşünülmüştür.

Öte yandan, metinlerin dağınık yapısı, sık sık tekrarlarla dolu olması ve bütüncül bir anlatı kurma yoluna gitmemesi, yazılı kültür ürünlerine aşına bir araştırma sürecini zorlayıcı başka bir unsur olarak ortaya çıkmıştır ve içeriğe dair kategori belirlemeyi zorlaştırmıştır. Aynı zamanda, metinlerdeki dağınık yapının ve söz söyler biçimde konuşmanın nedenleri üzerine düşünmeyi gerektirmiş ve bu, formun da içerik kadar önemli olduğunun fark edilmesiyle sonuçlanmıştır. Bu da form odağındaki tarihsel bir süreklilik ve kopuşu anlamak için metinlerin referansta bulunduğu İslami kültür ve form arasındaki bağlantı üzerine düşünmeyi gerekli kılmıştır. Bir başka deyişle, içerik odaklı bir çalışma olarak tasarlanmışken, ele alınan konunun ve kitapların kendisi form ve içeriğin karşılıklı ilişkisi içinde düşünmeye zorlamıştır ki bu karşılıklı ilişki, analiz bölümünde de ayrı ayrı form ve içerik olarak basit bir başlıklandırmaya gitmeyi imkansız kılmıştır. Bu durum, karmaşayı ve bir aradalığı tanıyan yorumsamacılığın benimsenme nedeni ve aynı zamanda sonucu olarak da görülebilir.

Çalışma, on kitabı ele almaktadır. Çalışma başladıktan sonra iki kavramsal set odağında (New Age/spiritüellik ve İslam) kümelenen iki grup kitabın yaklaşık aynı sayıda olmasına özen gösterilmiş ve 2017 sonrasındaki çok-satan kitaplar analize dâhil edilmemiştir. Bu da, çalışmanın konu edindiği tarihlerden sonra yaşanması olası bir büyük kopuş ya da dönüşümü tespit edememesi anlamına gelecektir. Ancak örnekleme dâhil edilmiş kitapların yazarlarına ait konu edilen zaman aralığından önce yayınlanmış kitapları, retorik stil ve anlam açısından önemli hale geldiği düşünüldüğünde destekleyici referanslar olarak, sayıları oldukça az da olsa, dâhil edilmiştir. Bu şekilde yazarların eserlerindeki 2017

öncesinde dönüşüm ya da süreklilik üzerine düşünmek amaçlanmıştır. Bu da, bu yazarlardan hareketle popüler bilgeliğin stil ve anlamının yakın tarihine dair öngörü sağlayacaktır. Çalışmanın ele aldığı kitaplar şunlardır:

Kitap	Yazar	Yayın Yılı	Yayınevi
<i>Allah De Ötesini Bırak</i>	Uğur Koşar	2013	Destek
<i>Allah De Ötesini Bırak 2</i>	Uğur Koşar	2015	Destek
<i>Bana Allah Yeter</i>	Uğur Koşar	2014	Destek
<i>Eyvallah</i>	Hikmet Anıl Öztekin	2014	Yakamoz Kitap
<i>Hızır Dokunsun Dualarına</i>	Mustafa Kaya	2016	Feniks
<i>Ol Der ve Olur</i>	Tuğçe Işınsu	2016	Feniks
<i>Yol</i>	Metin Hara	2014	Destek
<i>Dem</i>	Metin Hara	2016	Destek
<i>Allah Var Problem Yok</i>	Ferudun Özdemir	2015	AZ Kitap
<i>Evrenin İlahi Dili</i>	Bülent Gardiyanoğlu	2012	Destek

Kitapların sayısının azlığı çalışmanın kapsamının dar olduğunu düşündürebilir; ancak yorumsamacı yaklaşımın genellemekten çok anlama amacını öncelikli görmesi, derinlemesine bir araştırmayı gerektirmektedir. Bu nedenle kapsamın genişliği yerine derinlemesine bir bakış tercih edilmiştir. Bu doğrultuda bu çalışma, popüler kültür ürünü olan bu metinleri anlamak için şu sorular ekseninde düşünülmüştür:

- Doğrudan bireye hitap eden bu metinler, (neoliberal özne) ve İslamcılık'ın içinde bireyi nasıl varsaymakta ve iknayı nasıl gerçekleştirmektedir?

- Metinlerde çare ve anlamın dayanaklarını neler oluşturmaktadır?

-Metinlerin formu ve içeriği nedir? Form ve içerik ilişkisi ne şekilde gerçekleşmektedir?

- Metinlerin kendi arasında bir farklılaşma var mıdır, varsa ne şekilde anlaşılabilir?

- Tarihsel olarak göndermede buldukları geleneklerin (New Age ve İslam) hangi form ve içerikleriyle benzeşmekte/ayrışmaktadır?

- Kurdukları bilgelik, tarihteki medya dolayımı hangi popüler bilgelik biçimleri aracılığıyla anlaşılabilir?

Analizin ilk bölümü, metinlerin ontolojik statüsüne dair kendini tekrar eden özellikler üzerine düşünerek bunları paradoks olarak belirlemiş ve bu paradoksları anlama çabasına adanmıştır. İkinci bölümde ise, metinlerde sıklıkla tekrar edilen ikilikleri, bu iki grup kitap arasında anlamayı ve dolayısıyla referansta buldukları geleneğin tarihselliği ve bugünü dönüştürme güçleri açısından ele almayı deniyorum. Geleneksel retorik analizinden kopması nedeniyle, retorik analizinin üç ayağı olan *ethos*, *logos* ve *pathos* boyutlarını göz önünde bulundururken, bunları doğrudan başlıklara eşleştirmenin ötesinde yorumsayıcı kategorilerle genişletme yoluna gidiyorum.

İncelediğim yazarlara ait alıntılarda vurgulamak istediğim yerleri *italik* olarak belirttim ve yazarların hangi kitabından bahsettiğimin daha net anlaşılmasını istediğim yerlerde kitapların baş harflerini ya da ilk harflerini kısaltma olarak parantez içinde kullandım.

5. BÖLÜM. POPÜLER SİRİTÜELLİK VE MANEVİYAT KİTAPLARINDA RETORİK

Analiz bölümü, iki ana anlatı çerçevesinde kümelenen kitapları iki ayrı kavram üzerinden tartışıyor: Spiritüellik ve maneviyat. Retorik analizinin güncel katkılarından yararlanarak yorumsamacılığa yakınlaştığı için, retorik analizinin üç ayağı (*ethos-logos-pathos*) analizin ana bölümlerine adlarını veren yorumsayıcı kategorilerle belli ölçüde genişletiliyor. Bu üç ayağın belli bölümlere yüksek ölçüde tahsis edildiğini söylemek mümkündür. *Ethos* kitapların biçimsel özellikleriyle de kendini belli eden paradoksal ontolojik statüden hareketle yazarların otoritesine doğru yol alan bölüme; *logos* yazarların modern kültüre ilişkin getirdikleri eleştirilere, kurduğu hakikat iddialarına ve bu iddiaların dayandığı temel ikiliklerin ve araçların ele alındığı bölüme; *pathos* ise duyguların (ve duygulanımın) yürüdüğü alan olarak benlik üzerinde çalışmanın boyutlarının aktarıldığı bölüme eşlik ediyor. Analizin bu sıralamayla şekillenmesi bir öncelik sıralaması olarak görülmemelidir; metinlerle ilk karşılaşma anında çözmeye ve anlamlandırmaya çalıştığım özellikler öncelikle paradoksal bir ontolojik statüyü işaret ettiği için buradan başlıyorum. Bir başka deyişle önce paradoks olarak gördüğüm form ve içerik arasındaki ilişkinin özgün konumunu çözmeye çalıştığım bu bölümün kaçınılmaz olarak bilgelik ve yazarlık performansına (otorite ve iktidar) işaret etmesi nedeniyle *ethos*la başlamış oluyorum. Biçimsel özelliklerin ötesine geçerek biçimin içerikle etkileşimini keşfetmeye çalıştığım için; metnin içindeki hakikat iddialarına daha yakından baktığım ikinci ana bölümü, metinlerin kültürü nasıl eleştirdikleri üzerinden anlamaya çalışarak, hangi metaforlar ve ikilikler yoluyla bunun mümkün kılındığını detaylandırıyorum. Üçüncü ana bölüm ise okurun benlik üzerinde çalışmasının boyutlarıyla, hangi duyguların ne şekilde

uyandırıldığıyla kendini gösteriyor. Retoriğin tamamını anlamak için bu bölümlerin hepsinin bir bütün oluşturması, elbette bu bölümlerin birbirini beslediği ya da birbirine referans vermenin zorunlu olduğu anlara da işaret eder.

Bu bölümdeki alt başlıklarda, kuramsal çerçevede de bahsedildiği üzere dinin tartışılacağı eksenler olarak kutsal ve profan, dünyevi ve uhrevi, kamusal ve özel, modern ve gelenek ikilikleri; metinleri yorumlamanın izlekleri olmaya devam edecektir. Kendini dinle temellendirmeyen kitapların da bu eksenlerle ele alınmasının nedeni, kurdukları kutsallık biçimlerini fark etmeye açık olmak ve ilk grup metinlerin de bu ikilikler üzerinden düşünmeye elverişli olmasıdır. Analiz bölümü boyunca örtük odak olarak birey kavramı üzerinden düşünüldüğü söylenebilir. Bunun nedeni; hem bireye nasıl yöneldiklerini anlamak için kavramın elverişli olması, hem de İslamcılıkla iç içe geçen tarihte muhafazakârlığın birey kavramına dair varsayımların bulunması ve bu varsayımların neoliberal kültür ve özne anlayışlarıyla kesişmesidir. Bu sayede birey kavramı, yazarların zaman zaman birey olarak okurlara ve dolayısıyla mevcut kültüre ilişkin varsayımları üzerine düşünmeyi kolaylaştırırken, bazen de *ideal birey* olarak hangi hakikate ve nasıl bir faillığe ikna etmeye çalıştığının izlerini sunar.

5. 1. Metinlerin Retorik Formu, Paradoksal Ontolojik Statüsü ve

Bilgelik (*Ethos*)

Metinleri anlayabilmek için gereken düşünsel çaba, elbette form ve içeriğin birbirinden bağımsız olmadığından hareket etmelidir; ancak kendine özgü olduğu düşünülebilecek bu formun ilk bakışta açığa çıkan belli özelliklerini anlamlandırmak için biçimsel özellikler üzerinde de durmak gerekir. Bu bölümde, öncelikle biçime dair belli özellikler üzerine düşünmek ve sonrasında içeriğe doğru

ilerleyerek bu ikisi arasındaki etkileşimi anlamayı, bu sayede *ethosu* tartışmayı hedefliyorum.

İlk olarak, metinlerin özellikle biçimsel özellikleri aracılığıyla sözlü kültür ve yazılı kültür arasındaki özgün konumunu anlamaya çalışıyor; sözlü kültüre daha yakın olduğunu iddia ediyor ve bu formun neden günümüzde ortaya çıkmış olabileceği üzerine iddialarda bulunuyorum. Bu iddialar; hem temel anlatı ve anlam çerçevesi olarak beliren “kişisel gelişim” ve “din” (İslam) temelli kılavuzlukların aldığı formlarla ilişki içinde düşünülüyor, hem de güncel kültürün sözlü ve yazılı kültür arasındaki mevcut dinamiğine dair bir iddiayı göz önünde bulunduruyor. Metinlerin hangi kişisel gelişim ya da dinî biçimlere (bu çalışma özelinde İslam) benzediği ve sözlü kültüre neden daha yakın olabileceği açıklandıktan sonra bu alt bölümün ilerleyen kısımlarında, metinlerin sözlü ve yazılı kültür arasındaki paradoksal statüsüne dikkat çekerek metinlerde yer alan bazı özgün yazılı-görsel kullanımlara değiniyorum. Metinlerde kullanılan biçimsel araçlar (sembol-görsel-kapak-şiiir) ve özellikler (parçalı ve dağınık bölümler) açısından iki grup kitabın kendi arasındaki benzerlik ve ortaklıklar kadar ayrışmaları da tespit etmeye çalışıyorum. Bu özelliklerin içerik ve okuru ikna açısından ne anlama gelebileceği üzerine iddialarda bulunuyorum; örneğin bu araçların bir kutsallaştırma ya da profanlaştırma işlevi görüp görmediğine vurgu yapıyorum.

İkinci alt başlıkta ise, biçimsel bu özelliklerin temel sağladığını düşündüğüm ontolojik paradoksun, metinlerin iktidarı ve yazarların otoritesi açısından sonuçlarının ne olabileceğine ilişkin çıkarımlarda bulunmayı hedefliyorum. Bir başka deyişle sözlü kültür özelliklerine daha yakın olmakla beraber basılı bir kitap olarak var olmasının ontolojik bir paradoks olduğu tespitinden hareketle, okur üzerindeki iktidarın gerçekleşme biçiminin bu paradoksla ilişkisi üzerine düşünüyorum. Otoritenin ve iktidarın sınırları üzerine

düşündüğüm bu alt bölümde, bu paradoksu kişisel gelişim literatürüne eleştirel yaklaşan bazı isimlerin de işaret ettiği gibi *thin culture (ince-hafif kültür)*¹⁰⁹ kavramıyla çözmeye çalışıyorum. Bunun bu alt bölüm için erken bir iddia olduğu düşünülebilir; yine de bu metinlerin *thin culture* olduğu iddiası, analiz bölümünün kalanında (özellikle *logos*'a dair bölümde), metinlerde argümanları oluşturan belli ikiliklerin keyfi ve duygulanımsal kullanımları aracılığıyla kendini açık edecektir. Bu alt başlıkta, yazarların kendilerini bir otorite olarak nasıl sundukları kadar birey-okur üzerindeki otoriteyi kurma ve okurla ortaklaşma/özdeşleşme biçimleri üzerine de –özellikle okura hitaplar ve diğer retorik araçlar aracılığıyla- düşünüyorum.

Son alt başlıkta ise, metinlerdeki bilgelik biçimlerini ve yazarların kendilerini nasıl kurduklarını iki ayrı bilgelik biçimi arasında düşünüyorum. Bu şekilde bu alt bölüm, hem popüler bilgelik biçimlerinin eksenini belirlediğim kuramsal bölümündekine benzer bir tartışmayı takip ediyor hem de retoriğin kavramsal ve tarihsel olarak işaret ettiği felsefe (bilim) - din arasındaki konumları üzerine düşünmek anlamına geliyor. Bu ekseni belirleyen tartışmanın bir nedenini de, yazarların kendilerine dair bilimsellik ve felsefe iddiaları oluşturuyor. Bu iddiaları tartışmak için, yazarların kendi bilgelik kaynakları ve argümanlarını sağlamlaştırmak amacıyla kullandıkları nedensellikler ve bu nedensellikleri kurdukları araçlar (tanıklıklar, anektotlar) üzerinde duruyorum. Bilimsellik ve din gibi iki ayrı kutupta bir ölçeklendirme açısından düşünüyor ve ne şekilde birbirlerine yaklaşıp uzaklaştıklarını, *gölgebilimde* nasıl bulduklarını aktarıyorum. Bir bilim insanı olma iddiaları, makul Müslüman ya da şuurlu Müslüman olarak kendilerini kurmaları ve bilgeliklerini birbirlerinden ayırıştırma

¹⁰⁹ Bu kavram Türkçeleştirildiğinde tam karşılığı *ince kültür*dür; ancak çeviride biraz kaybolduğunu düşündüğüm için *hafif* olarak kullanıyorum. Lichterman'ın (1992) bahsettiği biçimiyle “hafif bir bağlanma ve adanmışlık”, okurun metinle zayıf bir bağ kurduğunu iddia ediyor; ancak *zayıf* sıfatını olumsuzlayıcı niteliği nedeniyle tercih etmiyorum.

biçimleri de burada açığa çıkıyor ve kaçınılmaz olarak *logos*'a temas ederek ikinci ana bölüme geçişin girişini oluşturuyor.

5.1.1. Yazılı ve Sözlü Kültür Arasında

Kitapların kendine özgü formunu anlamak için öncelikle yazılı olmasına rağmen yazılı kültürden nasıl ayrıştığını ve sözlü kültürün formlarına neden daha çok benzediğini anlamak gerekir. Burada birbiriyle ilişkili olarak düşünülebilecek üç neden üzerinden ilerliyorum: Birincisi, yazarların okurların gündelik rutinine uzanmaya çalışması nedeniyle bu durumun sözlü benzeri bir form gerektirmesi; ikincisi özellikle maneviyat yazarlarının ağırlıklı olarak başvurduğu İslam'ın bir bilgelik olarak sözlü biçimde gelenekleşmesi; sonuncusu ise sosyo-kültürel iklimde sözlü kültürün psiko-dinamiğinin yaygınlaşarak baskınlaşmasıdır. İkinci ve üçüncü neden arasında ise, yazarların oluşturduğu özgün form ve araçlardan bahsederek bunların işlevleri üzerine düşünüyorum. Burada, ortaklaştıkları özellikler kadar ayrıksı örnekleri de belirleme ve tartışma fırsatı buluyorum.

Öncelikle sözlü kültür ve yazılı kültür arasındaki konumu anlamak ve sözlü kültür-yazılı kültür arasındaki ayrışmayı ayrıntılandırmak için; yazılı kültürün inceleme geleneğine ve yazının bilinçte yarattığı dönüşüme değinmek ve bu iki kültürün niteliklerini genel olarak kısaca ortaya koymak gerekir. Bu doğrultuda, sözlü kültürden yazılı kültüre geçişle birlikte bilinçte yaşanan farklılaşmaya dair Walter Ong'un analizlerine değinilecektir. Bilincin neden yazıyla (matbaada basılan yazıyla) değiştiği konusu, bilgeliğin aktarılma şeklinin ve retorik'in de ne şekilde değiştiği ya da dönüştüğüne ışık tutacak, bu geçişlik içinde kitapları değerlendirmek mümkün olacaktır. Sözlü kültürden yazılı kültüre geçiş sürecinde ise, el yazısının bir ara form olarak kalarak sözlü kültüre de yakınlığı, ele alınacak bazı örnekler nedeniyle göz önünde bulundurulmalıdır. Ayrıca örnekleme içinde

İslami formlara (hadis, ayet...) daha geniş biçimde yaslanan bazı kitaplar nedeniyle İslami kültürdeki yazı ve söz arası ilişki de, kitapların kendine özgü özelliklerini anlamaya yardımcı olur –ki ele alınacak ikinci neden de buraya işaret ediyor. Bu nedenleri ortaya koyarken form ve kültür arasında diyalektik bir ilişki öngörmeye çalışıyorum. Başka bir deyişle formun kültürü doğrudan belirlediği ya da tersinin sadece tek yönlü olarak geçerli olduğu bir durum varsaymıyorum.

Ong'un yazıya geçişten öncesini işaret etmek için kullandığı “birincil sözlü kültür” kavramı¹¹⁰ dilin sese olan bağımlılığının açıkça görülebileceği kültürdür (2012, s.17). Şu an kanıksamış olduğumuz yazılı kültür ise, el yazısının samimi ve yazının sahibi olan kişiye yakınlığının (Salamanca, 1879, s. 4) ötesinde bir olgu olarak, matbaanın bastığı standartlaşmış harflerin bir sonucudur. Başka bir deyişle, günümüzde yazılı kültür derken kast ettiğimiz, sözü yüz yüze iletişimin ortak mekânından kopararak başka bir mekâna, basılı sayfalara taşıyan matbaanın sonuçlarıyla ilişkilidir. Matbaa, dilin gücünü tahmin edilmeyecek şekilde geliştirme işlevi görmüştür. Örneğin Ong'a göre bir “inceleme” yapmak, büyük ölçüde yazıya geçmekle; sözlü ifadenin sabitlenmesiyle mümkün olmuştur. Bunun nedeni, bu sabitlenme aracılığıyla düşünmenin pratiğinin de değişmesidir; yazı düşünce akışını düzenlemenin ve kontrol etmenin yeni tekniklerini sunar. Sözlü kültürde ise, bir fikrin ya da öykünün aktarılmasında o ana ait bir performans; dolayısıyla bellekte tutmanın ve argümanı (ya da hikâyeyi) aktarmanın zorlayıcılığı nedeniyle bol tekrarların kullanılması söz konusudur.

Öte yandan, düşünce ve onun ifadesindeki sözlü ve yazılı olanı iki ayrı dünya olarak formüle etsek de, bazı belirgin ve önemli farklılıklarına rağmen aslında tamamen iki ayrı dünya olmadığını hatırlamak gerekir. Albert Bates Lord

¹¹⁰ Bu tarihsel bir ayırım gibi görünse bile, Ong'un incelemesi ve iddiaları çoğunlukla farklı kültürlerin yazıyla ilişkisi üzerine şekillenir. Bu nedenle Ong özellikle Batı dünyasında yazılı kültür günümüzde kanıksanmış olsa bile, hala sözlü kültür özelliklerini daha yoğun biçimde yaşayan topluluklar ve kültürlerin mevcut olduğunu belirtir.

gibi isimler, bunu aynı zamanda sözlü edebiyatın yazılı edebiyat için önemini tartışarak gösterir (Lord, 1991, s. 15-16). Benzer biçimde Ong'dan hareketle de, yazılı kültürlerde sözün direncinin devam edişini ve sözün büyüünün eksilmemesini de¹¹¹ yazılı kültürün sözlü kültürle etkileşim içinde ve onun mirasıyla gelişmiş olmasıyla açıklamak mümkündür. Örneğin yazıya geçildiğinde bile, ilk olarak yazının ürünü olanlar, Antik Yunan'dan itibaren çalışılarak geliştirilen ve en başlarda “topluluğa hitabet” olarak tanımlanan retoriğin örnekleridir. İncelenen söylevler yazıya aktarılmış olsalar bile, özünde konuşmaya ve sesli söze gönderme yaparlar (Ong, 2012, s. 21). Bu açıdan yazılı kültür de, sözlü kültürün ve hitabet sanatı olarak retoriğin kurallarından etkilenecek filizlenmeye başlamış bir kültürdür. Bu nedenle, her kültürde sözün ve sözün doğrudan doğruya bağlı olduğu sesin yazılı kültürlerde bile tamamen yok olmadığı ve hala önemli olduğu iddia edilebilir.

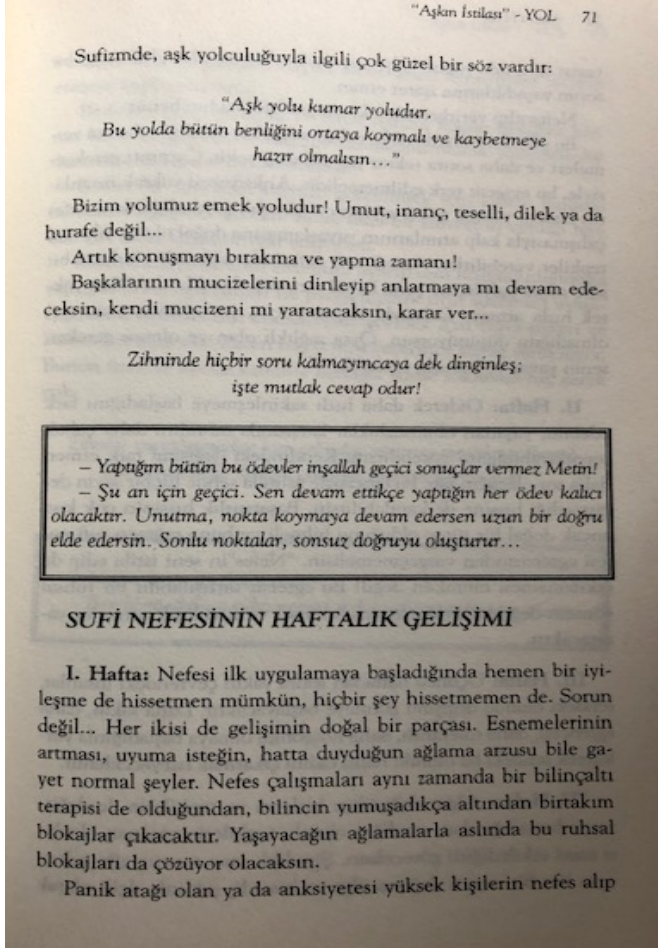
Yine Ong, bilgeliğe dair analizinde bu ikisinin sınırlarının keskin olmayabileceğini göstermiş olur: Yazıyla ilişkisi çok güçlü olmayan kültürlerde ya da sözlü kültürün formlarının daha kesintisiz şekilde devam ettiği kültürlerde pek çok şeyi öğrenebilen ve öğretebilen kişilerin, “söz”ü yüz yüze kullanan bilgiler olduğunu hatırlatır. Örneğin bir zanaatın öğrenilme biçimi olarak çıraklığın yanı sıra, yine bir tür çıraklık sayılan müritlik “söz”ü kullanır; öğrenim yöntemleri arasında dinlemek, dinleneni tekrar etmek, atasözlerine hâkim olarak kalıplaşmış deyişlerle özgün deyişler oluşturmak bulunur (Ong, 2012, s. 21). Başka bir deyişle, müritlik benzeri bir bilgeliğin aktarımının hangi kültürde olursa olsun gündelik bir sözü gerektireceği iddia edilebilir. Öğrenim ve bilgeliğin aktarılması açısından bu mesele, incelenen kitaplar açısından oldukça önemlidir. Sözlü ve yazılı kültür arasındaki bu ayrımı göz önünde bulundurarak metinler ele alındığında, metinlerin

¹¹¹ Bu büyüü, bilgeliğin aktarıldığı atasözlerinin sürekliliğinde görmek mümkündür. Ong şu şekilde ifade eder: “*Bir görüntü bin kelimeye değer*” deyişini çoğumuz biliriz, peki bu önerme doğrusu bunun bir deyiş olmasına ne gerek var?” (2012, s. 19).

ikircikli konumu açığa çıkar. Metinlerle olan ilk karşılaşmada, bir yazılı kültür ürünü olan kitapla karşı karşıya olduğumuz düşünülebilir; ancak metinlerin oldukça dağınık ve parça parça olduğu göz önünde bulundurulursa ve Ong'un yazılı kültüre ilişkin saptamalarından yola çıkarsak, yazılı kültürdeki gibi düğümlerin ve çözümlerin hakim olduğu bir anlatı yapısının söz konusu olmadığı ya da eksik olduğu göze çarpar. Bu kitaplar arasında Öztekin'in 223 sayfalık kitabında en uzun bölüm (giriş olarak anılabilecek bölüm) 15 sayfadır ve en uzun bu bölüm bile aradaki sembollerle 9 kısma ayrılmıştır. Yine Özdemir'in 400 küsur sayfalık kitabı 90 ayrı başlığa bölünmüş durumdadır. Kaya'nın kitabı her sayfaya bir dua denk düşecek şekilde bir dua kılavuzu hâlini alır. Bu parçalı hâl, aynı anlatının devam etmesinden çok, farklı farklı alanlara dair kısa bilgelik ya da duygulanım parçalarının metinlere hükmettiğini gösterir.

Sözlü kültüre daha yakın olduklarını düşündürten bir diğer özellik ise yazarların konuşur gibi yazmasıdır. Öyle ki, yazarların bu performansı bir tür konuşma/vaaz gibi gördüklerini, karşı karşıya bir diyalogun imkânını varsayarak konuştuklarını söylemek mümkün olur. Daha çok parça parça bilgelikler ve referanslardan, kıssalardan oluşan, dağınık yapı ve bol tekrarlı bir konuşmaya benzer. Sözlü kültürdeki bol tekrarlar, her iki grup kitapta da söz konusudur; hem kendi yaşamından bahsettiği hem de öğütte buldukları anlarda tekrarlar boldur. Kendi yaşamını ve uyanışını anlatırken bu yasaları en başlarda anlamak istemediğine ilişkin önermeleri farklı bölümlerde tekrar eden Gardiyanoglu (2016, s. 41; 73), hastalığa dair kurduğu nedensellikleri yine başka bölümlerde tekrar eden Hara (2014), aynı kıssaları dönerek diğer bölümlerde de aktaran Özdemir (2015) bu özelliğe örnektir. Bu tekrarlar, yazarlar açısından bir çelişki ya da zayıflık olarak görülmemektedir; çünkü okurun zihninde yer etmesini istedikleri kalıpları neredeyse sözlü kültürdeki belleğe ekmeye çalışan sözlü kültür bilgeleri gibidirler.

Bu da ele alınacak ilk nedeni açık eder: İlk olarak, kitaplar, bireyin kendisinin kendi hayatı üzerinde çalışacağını, yaşamını değiştirecek olanın birey-okurlar olduğunu kabul ettiği için, okurların gündelik hayatının rutinine uzanmayı amaçlar (Lichterman 1992, s. 423). Bu açıdan, gündelik yaşamın deneyimlendiği sözlü pratiğe dâhil olmayı hedefleyen, müritliğe yakın bir bilgelik aktarımı söz



Resim 1 Metin Hara, Yol. s. 71. Metnin akışı içine yerleştirilen kutucukta yer alan varsayımsal okur-yazar konuşması

konusudur. Dolby'nin (2005), Cherry'nin (2008) ve Kaminer'in (1993) ayrı çalışmalarda belirttiği gibi, kitap formunda bu tür bir bilgeliğin aktarılması sıradan-okurluk deneyimini aşarak gündeliğe uzandığı için; akılda kalması amacıyla ezberlemesi kolay öğütler ve deyişler sıklıkla yer alır. Kitap, bu açıdan gündelikte tekrarlanması gereken öğütlerin yer aldığı diğer kişisel gelişim ve gündelik kılavuzluk formlarıyla benzeşir. Örneğin Dolby (2005) yüz yüze deneyimlenen kişisel gelişim gruplarında da bu ezberlemesi kolay maddelerin, öğütlerin olduğunu fark eder. Gruplara devam eden kişilerin bu seminerlerden ve seanslardan çıktıklarında da gündeliği düzenlemeleri, bu kısa bilgelikleri ve reçeteleri kendilerine tekrarlamalarıyla kolaylaşacaktır (s.131). Koşar'ın kısa reçetelerle sunduğu formülasyonlar da bu bağlamda anlaşılabilir: (Zihin hakkında ve zihinle

konuşmayı söylediği bir yerde) “Sana ‘bırak gelsin!’ sözünden sonra verdiğim ikinci etkili söz: Anlat bakalım!” (2015, ADÖB 2, s. 52).

Öğütlerin tekrarlanacak sözler olarak düşünülmesi kadar, yazarlar tarafından zaman zaman spontan bir konuşma pratiğinin de varsayıldığı belirtilmelidir. Koşar’ın “Aklıma geldi...” ya da “Bu konudaki hadisi sana anlatmak isterim, sonra da duamızı ederiz olur mu?” dediği (Koşar, 2015, s. 18) ya da “Sohbetimizi bir hakikatle vurgulayarak bitirelim mi?” şeklinde devam ettiği anlar (Koşar, BAY, s. 174) bu spontanlığın söz konusu olduğunu gösterir. Bu şekilde Koşar, yüz yüze bir vaazı ya da sohbeti perform ediyor gibidir. Öztekin de, metnin farklı yerlerinde spontanlığın izlerini açık ederken kendi metnini bir “muhabbet” olarak gördüğünden bahseder. Bu, kitabını bitirdiği satırlarda da açıktır: “Konuşmadığımız ne kaldı bilmiyorum (...) Eyvallah derttaşlar eyvallah..” (*Eyv 1*, s. 223). Bir başka deyişle, konuşur gibi yazmak, bunun zaten yazarlar tarafından bir konuşma pratiği olarak algılandığını gösterir. Bu konuşma pratiğini takip eden ancak bunu belli ölçüde yarı-yapılandırılmış bir forma sokan ise Metin Hara’dır. Okurun yazara yanıt verdiğini düşünerek konuşurken bu yanıtları kurgu-diyaloglar biçiminde kutucuklara koyar.

Sözlü kültüre yakınlaşmanın ikinci nedeni ile ilgili ipuçlarını İslami kültürün “söz”e dair anlayışında bulabiliriz; bu da büyük ölçüde İslam’ın sözlü bir gelenek olduğu ve *İslami sözün* kutsallığı iddiasıyla anamlanacaktır. İslam’ın neden sözlü kültüre yakın olduğuna dair tespitler için öncelikle, Kur’an’ın zaten (inananlar için) Allah’ın sözü olduğuna değinmek gerekir. İslami kitapların 1970’lerde sayıca artan basımlarından bahsederken Özdalga’nın (2013) kullandığı “yazılı söz” tanımı, bu

anlayış içinden bakıldığında anlamlanır¹¹². İslam’da sözlü formların ısrarcılığı, aynı zamanda sözlü kültürün yarattığı belleğe güvenmek şeklinde de işler. Örneğin Jonathan Bloom, Ortaçağ İslam uygarlığında belleğe güvenmekten yazılı kayıtlara güvenmek arasındaki geçişin hiçbir zaman tümüyle gerçekleşmediğini, hatta bazı bölgelerde Ku’ran’ın öğrenilmesi ile yüksek sesle okunması gibi kimi bilgi alanlarında ezber sistemlerinin günümüzde bile sürdüğünü belirtir (Bloom, 2003, s. 170). Yanı sıra 1920’lerde basılan standart bir Kur’an baskısının da Mısır’da sözlü gelenekle doğrulandıktan sonra basılması (Bloom, 2003, s. 136) bu bağlamda belirtilebilir.

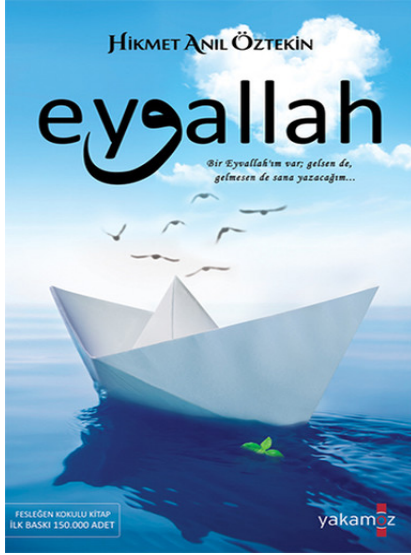
İslam’da sözlü geleneğin baskınlığı bu şekilde bellekle olan ilişki kadar, grup içindeki güven ilişkisini ve kutsallığın deneyimlenme biçimini etkiler. Bernard Lewis, Hristiyanlık’ta daha çok İncil’i okuma gibi bir pratiğin içselleştirildiğini, ancak İslamiyet’te Muhammed peygamberin “yaptığını yapmak” ve “rol model almak” gibi bir geleneğin olduğunu, bu nedenle yaşamaya ve dinlemeye daha fazla eğilimi olan bir kültür olduğunu iddia eder (Kurtoğlu, 2011)¹¹³. İslam referanslı geleneklerin ve tarikatların da bir ustanın (pir) yaşam boyu arandığı gelenekler olduğu (Schimmel, 1978, s. 101) ya da Müslümanlar arasında önemli bir pratiğin, doğru pratiğin ne olup olmadığının tartışılması ve aktarımı olduğu hatırlanırsa (Asad, 1986) sözlü bilgeliğin İslam kültüründeki önemi anlamlanır¹¹⁴. Bir teyit

¹¹² Ancak teologlar “Allah’ın sözü”nden tenzih aracılığıyla bahsederler; başka bir deyişle ilahi kelimeler ve beşeri kelimeler arasındaki fark, Allah’ın sözünün insan sözünden başka türlü bir söz olmasıyla vurgulanır. O, beşerin sözünden öte, yoktan yaratarak konuşur (Öztürk, 1985, s. 267-268). Bu nedenle ayet, yaratılmış olan ve görünen dünyadaki her şey olarak da yorumlanır.

¹¹³ Hatta Saba Mahmood, Muhammed peygambere inanmanın, (Aydınlanma sonrası) Batı kültüründe yer eden *inanç* epistemolojisinden farklı olduğunu ve bu farklılığın Batılı epistemolojiyle anlaşılamayacağını iddia eder: Ona göre, Muhammed’e inananlar için (birlikte yaşamak ve ondan öğrenmek nedeniyle) peygamberin temsili ile peygamber arasında bir fark yoktur. Bu yüzden peygamberin konu edildiği karikatürlerin, Müslüman müminler tarafından *blasphemy* (küfre girme) olarak görüldüğünü belirtir (Mahmood, 2009). Başka bir deyişle, Mahmood’un gerekçesinin İslam’ın sözlü kültür içinde şekillenmesiyle anlamlandırıldığını söylemek mümkündür.

¹¹⁴ Heterodoks ve Ortodoks İslami gelenekler arasında sözlü olmaya dair bir ayrım yapanlar var, ancak ikisinin de sözlü gelenek açısından ortaklığı üzerinden ilerliyorum.

etme ve inkar etme pratiği olarak, hem bilgeliğin karşılıklı aktarımı hem de nesilden nesle aktarılması açısından İslam'ın sözlü geleneğe yaslanması söz konusudur. Bu, kendisini menakıbnâme gibi formlarda da gösterir. Veli kişinin kerametlerini (olağanüstülüklerini) anlatan methiyeler, yazıya dökülmüş olmakla beraber sözlü kültüre daha yakındır: Kişinin kerametleri kısa biçimde yazıya dökülür ve bazı örneklerde araya şiir dizeleri girer. Bu pratikler ve formlar sayesinde, İslam'ın kağıtla buluşmadığı değil ancak buluştuğunda bile sözlü geleneğin hükmünün devam ettiği söylenebilir.



Resim 2 Eyvallah kitap kapağı



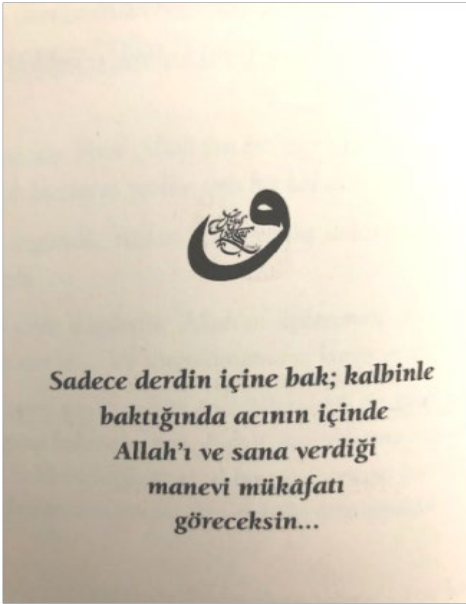
Resim 3 Hızır Dokunsun Dualarına kitap kapağı

Öte yandan, metinlerin sözlü kültüre bu kadar yaklaşması, basılı bir form olduğunu değiştirmez; bu da belli görsellerin, figür ve sembollerin metinlerde yer almasını mümkün kılar. Kitapların kapaklarında kullanılan Elif, Vav görsellerinin kutsala temas ederek kendilerini bu kutsallık ekseninde sunma işlevi gördüğü söylenebilir. Ayetler ve özgün hat örnekleri; özellikle ikinci grup kitap arasında sıklıkla görülür. Hikmet Anıl Öztekin'in *Eyvallah* kitabında kitap isminde V harfi yerine kullanılan Arapça Elif harfi, Kaya'nın kitap kapağında Arapça Allah yazısının da kullanıldığı görsel içine yerleştirilmiş dua eder biçimde ellerini açmış

insan resimlemeleri, İslam'a atfın (dönüştürülerek ve kendi aralarında farklılaşan biçimlerde de olsa) yazarlar tarafından önemsendiğini gösterir.



Resim 4. Allah De Ötesini Bırak kitap kapağı 620. baskı



Resim 5 Bana Allah Yeter s. 52. Bir sayfayı kaplayacak biçimde ortaya yerleştirilen sözün üzerinde yer alan Arapça harf ve içinde hat olarak yazılmış Uğur Koşar ismi

Bu sembol ve figürlerin kapaklarda yer almasının özel bir önemi ise, retorik başladığı ilk kendini-sunum anı olmasıdır. Burada önemli bir nokta, metinlerin içerik açısından New Age ve İslam gibi iki ayrı grupta kümelenmesine rağmen, içerik açısından New Age'le dolu olan ilk grup kitapların kapaklarında da İslami kavramların, sembollerin, ayetlerin yer almasıdır. Bu da, bu çalışmanın kuramsal

bölümünde iddia edildiği ve analizin ilerleyen bölümlerinde de ele alınabileceği gibi, İslam'ın hegemonik bir anlam ve meşruiyet çerçevesi hâline gelmesiyle anlamlanabilir. Başka bir deyişle New Age kitaplarının kapaklarında İslami söz ya da kavramlara başvurmasını, hem İslam'ın kavramlarını kendi bilgeliklerine dâhil

etmeye çalıştıkları retorik bir hamle olarak görüyorum hem de kendilerini bu bilgeliğin piyasasında ilk ortaya çıkış

anlarında (bu görselleri kapakta kullanmaları) meşrulaştırıcı bir işlevi olduğunu düşünüyorum. Daha açık söylemek gerekirse, İslam açısından "sakıncalı" olmadıklarına, makul bir Müslümanlığın içinden konuştuklarına dair bir sunumda

bulduklarını iddia ediyorum.¹¹⁵ New Age kitabı olarak kendini gösteren Işinsu'nun kitap isminin (Ol der ve olur) bir ayetten oluşması, bu iddia için en net örneği oluşturuyor.¹¹⁶

İncelenen kitaplarda kullanılan bu görsel, sembol ve figürler arasında hattın ayrıksı bir kullanımından bahsedilmelidir. Uğur Koşar, Arapça Elif harfinin içine hat sanatıyla yazılan kendi ismini yerleştirdiği bir görseli (Resim 5), kitap kapağına¹¹⁷, alıntı başları ya da sonlarına yerleştirir. Bu *icat edilen* görsel, hem hattın günümüzdeki anlamı üzerinden hem de yazarın bıraktığı kişisel bir iz üzerinden düşünülmelidir.

Koşar'ın *Allah De Ötesini Bırak* kapağında kitap isminin üzerinde yer alan bu görsel, diğer kitaplarında (*Bana Allah Yeter* ve *Allah De Ötesini Bırak 2*) en çok aforizma benzeri kısa ifadelerin başında ya da sonunda, bu ifadelerin tüm sayfayı kapladığı anlarda kullanır. Sözün güzel yazıya döküldüğü bir sanat örneği olarak hattan ve süslemelerden bu şekilde yararlanılmasını anlamlandırmak için hattın günümüzdeki çağrışımları üzerinden düşünmek gerekir. Hat sanatının 1980'ler sonrası "Osmanlı'da kaybedilen kültürel (ve sosyo-ekonomik) devamlılığın yerine geçecek şekilde kullanıma sokularak, (...) kendisinden kopulmuş olan geçmişin mecazları hâline getirildi(ği)" (Schick, 2011, s. 19) göz önünde bulundurulursa, Koşar'ın kullandığı hat da geçmişe ve otantik (sahici) bir kültüre özgü kutsallıklar olarak işlev kazanıyor olabilir. 1970'lerde İslami kimliklerin de modernitenin elinin değmediği otantik kimlikler olarak görülmeye başladığı düşünülürse (Gülalp, 2003, s.23) bu görseller (ve söz) aracılığıyla Koşar'ın yaptığını, yitip gittiği düşünülen bir İslami geleneği diriltme ve öze dönme çabası olarak görmek olanaklı

¹¹⁵ 5.1.3.'te bu mesele ayrıntılanıyor.

¹¹⁶ Işinsu'nun Aralık 2018'de çıkan kitabı da *El C.a.m.i* ismini taşıyor ve İslami kavramların daha yoğun kullanıldığı bir kapakla retoriğe başlıyor.

¹¹⁷ İnternet üzerinden satış yapan sitelerin bazılarında, kapakta bu görsel yer almıyor. Benim elimdeki 620. Baskı olan Şubat 2016 baskısında ise söz konusu görsel kullanılmış. Bu nedenle kendi görselimi kullanıyorum.

hale gelir. Ancak bu hattın içine kendi ismini yazmakla, İslami bir otantikliğe kendisini dâhil ederken İslami olanı kişisel mühür hâline getirerek profanlaştırmış da olur.

Hattın yanı sıra, kitaplarda resimlemelerin de kullanıldığı görünür. Öztekin kitaplarında yer alan manzara resimlemelerinin işlevi, bu alt başlıkta bahsedilen ilk özellikle ilişkili olarak, yazılı kültürü karakterize eden matbaa ve onun standart harflerinin soğukluğunun, bir başka deyişle yazarın okura mesafesinin aşılma çabası olarak görülebilir. Salamanca'nın Hawthorne'dan aktardığı gibi, “el yazması (ve kişinin imzası), yüz yüze konuşmada vuku bulan sözcükler gibidir. Basılı kitapta soğuk ve etkisiz görünebilecek düşünceler, kalem ve mürekkebin etkisiyle güçlüdür. Orijinal el yazması taslaklar, basılı olanın kaçınılmaz olarak kaybedeceği bir şeye sahiptir” (1879, s. 4). Burada matbaanın standart olarak soğukluk yaratmasından kast edilen, kişiye (yazara) ait bir şeyin metinden kaybolmasıdır. Kaybolan, otantiklik (sahicilik)tir (Salamanca, 1879). Bu kaybın aşılması için, metinlerin görselleri özelin ve mahremin döküldüğü bir el yazısı-benzeri form ya da resimler olarak karşımıza çıkar (Öztekin 2015).

Öztekin'in, diğer örneklerde de bahsedilen bu resimleri ve el yazısı benzeri araçları kullandığı; ancak kurduğu anlatı formunun farklı yazılı türlere/biçimlere yakınlaştığı ve bu grup kitaplar içinde bir ölçüde ayrıştığı da belirtilmelidir: Diğer yazarlarla benzeşecek biçimde *konusur gibi yazar*; ancak mektup ve günlük benzeri¹¹⁸ bir konuşmanın söz konusu olduğu söylenebilir. Öztekin'in kurduğu bu form, sevgiliyle (kişi ya da ilahi) konuşma olarak görüldüğünde anlamlanır. Kişisel ve ilahi aşk arasında gidip gelmesi; onun hitaplarını da ayrıştırır. Bu hitaplar “derttaş” ya da “fesleğim” olarak ortaklaşma biçimleri açısından 5.1.2.'de daha ayrıntılı ele alınıyor. İkinci grup metinlerin diğer yazarlarının (Kaya, Özdemir,

¹¹⁸ Kendisi de metnin bir yerinde “günlüklere inanan kaldı mı bilmiyorum” (Eyv 1, s.37) der ve inandığını belirtir. Neden değerli olduğuna dair açıklama yapmaz.

Koşar) kurduğu formu anlamak için biraz daha yakından baktığımızda, bir ölçüde ilmihal formuna da benzeştiği ve yine menakıbnamelerden de bazı özellikleri andırdığı belirtilebilir. Hem bir davranma kılavuzu olarak görülmesi ve bunu dinle gerekçelendirmesi açısından ilmihale, hem de önemli kişilere adanan methiyelerin arasına yer yer giren şiirlerin yer aldığı menakıbnamelere benzeşir. Burada maneviyat yazarlarının kasıtlı biçimsel tercihler yapması kadar; bilinçli ya da bilinçsiz bir habitus içinden konuştuğunu ve bu habitusu belirleyenin İslami gelenek olduğunu iddia ediyorum. İslami kültürel formlar olan *ilmihal*, *menakıbname* gibi formlarla olan benzerlikler bu bağlamda anlaşılabilir.

Metinlerin bir kısmı için geçerli olan başka bir özelliğe de, basılı olmanın işlevselliği kapsamında değinilmelidir: Kitapların kokulu kağıtlara basılması, metinlerin bir anlatı olmanın ötesinde duygulanımsal işlevsellikler amaçlayan metalar olduğunu düşündürür. Fesleğenim hitabını kullanan Öztekin'in *Eyvallah* kitabı fesleğen kokulu kağıtlara basılır; yine aynı yazarın *Elif Gibi Sevmek* kitabı gül kokar. Bu yayınlardan yaklaşık dört yıl sonra çıkan Işinsu'nun *El Cami* kitabı ise (örnekleme tarih aralığı nedeniyle dâhil edilmedi) lavanta kokar. Bu kokularla kendi anlatıları arasında bir izlek takip edilebilir; İslam'da gül kokusunun anlamı imana işaret ederken¹¹⁹ lavanta kötü enerjileri temizleyen ritüellerde kullanılacak bir yağ, esanstır. Bu da, yazarların argümanlarını oluşturan kutsallığa ve ilahi olana, onun sembolleri ya da (ritüel) araçları dolayısıyla gönderme olarak okunabilir.

Metinlerin formunu anlamlandırmak için iddia edeceğim üçüncü nedensellik; araya giren kısa kurgu-diyaloglar, şiirler, aforizmaların; kitapların çoğunda kısa ve öz olanın vurgulanmasıyla ilgili bir tercihi açık etmesinden kaynaklanıyor. Ayrıca, farklılaşan bir örnek olarak Işinsu'nun metninde, vurgulanmak istenen cümlelerin

¹¹⁹ Muhammed Peygamberin gül suyuyla temizlenmesi ve gül kokması, İslam'da bu kokunun peygamberle ilişkilendirilmesi ve dolayısıyla kutsallık kazanması anlamına gelmiştir.

büyük harflerle yazılması bu bağlamda düşünülmalıdır. Bu da, yazılı kültüre içkin edebi formlardaki imlayı takip etmediğini, dikkat çekmek için büyük harfleri kullanmada sakınca görmediği gündelik bir iletişim olarak tahayyül ettiğini gösterir. Bu alt başlıkta da bahsedildiği gibi metinlerin dağınık yapısı ve bu dağınık yapıyı kuran, ona eşlik eden bu araçlar¹²⁰; tüm fikirlerin ve bilgelerin kısa ve alıntılanabilir formlarda paylaşıldığı ya da vurgulandığı, birer aforizmaya büründüğü¹²¹ kültürel iklimle ilişkisi içinde ele almayı gerektirir. Bu nedenle metinleri, son olarak, içinde ortaya çıktıkları kültürün tartışılmasıyla da anlayabiliriz: Kısa ve alıntılanabilir “söz”lerin metinlerde sık sık yer alması, içinde yaşadığımız sosyal medya kültürünün sözlü psiko-dinamiğe yaklaştığı tespitiyle (Tufekci, akt: Madrigal, 2011) ve bunun yaygınlaşmasıyla birlikte düşünülmalıdır. İncelenen yazarların kendi sosyal medya hesaplarından yaptıkları paylaşımların, kitaplarındaki aforizma benzeri formlara benzemesi de bu durumu destekler: Bazen defterlere kendi el yazılarıyla, şiir benzeri yazdıkları satırları ya da kendi metinlerinden alıntıları sosyal medyada paylaşırlar. Bu şekilde yazarlar; hem basılı kitap formunda konuşmaları, hem sosyal medyada bu retoriği devam ettirmeleriyle, bu kültürel iklimdeki sözlü psiko-dinamiğin baskınlığının hem bir göstereni hem de aktörüdürler. Kitaplarda kurdukları form, sosyal medyada özlü söz paylaşımlarında da görülen “edebi formlara ilişkin mülkiyetin yok sayıldığı ve anonimleştiği bir paylaşım kültürü”yle (Tunç, 2016) benzeşir: Yazarların “özlü söz” olarak kullandıkları ifadelerle çoğunlukla referans vermemeleri ve kendilerine mi başkasına mı ait olduğu bilinmeyen *derinlikli* ifadelerden okurun ilham almasını

¹²⁰ Koşar’da ünlemlerin sık kullanımı da bir söz, bağırma ve tonlamanın yazar tarafından önemli olduğunu gösterir.

¹²¹ Pennycook vd bunu *pseudo-profound bullshit* kavramını önererek analiz ederler (2015). “Derinlikli” görünen kapalı ifadeleri, ilham arayan kişilere sunarlar ve bu ifadeleri ne derece “derinlikli” bulduklarını sorarlar. Araştırmacılar bu özlü sözlerin ve ifadelerin çoğunu bir algoritma aracılığıyla rastgele üretirler; yine de otomatik üretilmiş bu sözlerin katılımcılar tarafından büyük ve derinlikli bilgelik parçaları olarak algılandığını bulgularlar. Verdikleri özlü sözler arasında New Age çok-satan yazarı Deepak Chopra’ya ait cümleler de bulunur (s. 550). Araştırmacıların vurgulamak istedikleri, bu ifadelerin anlamının okur tarafından doldurulduğudur.

beklemeleri; sözlü psiko-dinamiğe yakınlaştıklarını gösterir. Hatta, yazarların sosyal medyada kullandıkları kişisel motto görevi gören ayetler, ifadeler kendi kitaplarında da kullanılır (Örneğin #kunfeyekun/Ol Der ve Olur). Bu ortaklık, sosyal medyadaki retorikleriyle kitaplardaki retoriklerinin benzeştiğini işaret etmesi açısından önemlidir ve sözlü psiko-dinamiğin yazarlar özelinde kuşatıcı olduğunu gösterir. Sözlü psiko-dinamik, sosyal medyada olduğu kadar diğer basılı formlarda da etkilidir: İncelenen çok-satan kitapların retoriği kadar popüler edebiyat dergilerindeki dönüşüm de aynı yöndedir. Tek aforizmaya indirgediği şairlerle ve edebi/popüler figürleri renkli çizimlerle kapaklarına taşıyan dergiler, “özlü söz” etrafında örülen bir kültürel ortamın gösterenlerindedir.¹²² Bu şekilde sözlü psiko-dinamiğin, yazılı kültürün diğer formlarını da yerinden edecek ya da en azından etkileyecek kuşatıcılıkta olduğu iddia edilebilir; ancak sözlü iletişim, doğrudan bir kamusal imkânını gerçekleştirmemektedir.

Sözlü psikodinamiğin bu şekilde deneyimlenmesinin politik iması ise şudur: Aforizmaların sosyo-kültürel yaşamda giderek yaygınlaşması ve popülerleşmesi, kısaca bahsedildiğinde anlaşılacak bir fikrin olmadığı kanısının baskınlığıyla açıklanabilir. Bu da kamusal alanda fikirlerin, uzmanların, teorilerin tartışma alanının ve sözün imkânının giderek daralması demektir. Aforizmaların ve kısa özlü sözlerin yükselişini bu açıdan hegemonyanın *kamusal alandan çekilme* etrafında inşa edilmesiyle ilişkili olarak okumak mümkündür ¹²³. Yazılı kültürle

¹²² Ali Şimşek popüler edebiyat dergilerini (Ot, Bavul, Kafa vb) “onurlandırılmış güçsüzlük” kavramıyla değerlendiriyor. Güçsüz bir sosyo-ekonomik grubun (konumu aşındırılan orta sınıf olduğu iddia edilebilir) popüler kültüre ve edebiyata sığınmayı “gururla” gerçekleştirdiğini gösteren bu dergiler; popülerleşirken özlü sözlerden ve renkli kapaklardan ibaret hale gelen bir edebiyat alanını işaret ediyor. Şimşek, buradaki dili “Gezi sonrası devrimcileşen ironik, neşeli ve sinik dilin, neredeyse tam zıttı bir patetizm patlamasına dönüşüm(esi)” (Şimşek, 2015) olarak tanımlıyor. Bir bakıma bu dergiler, edebiyatla doğrudan bağı bulunan yazılı kültürün aşındığı ve form değiştirdiği bir fenomen olarak görülebilir. Bu bağlamda sözlü psiko-dinamiğin baskınlığı argümanını destekleyecek niteliktedir.

¹²³ K. Burke’un Hitler analizinin de bununla uyduğu yanlar vardır; argümanların ve düşman imgesinin kayganlığı, bir düşünceye iknadın öte bir duygu uyandırarak kitlenin Hitler’le özdeşleşmesini beraberinde getirmiştir. (bkz. K. Burke, Rhetoric of Hitler’s Battle). Bunun olmasında kısa ve özlü sözlerin, sloganların payı vardır.

ilişkisi organik olan entelektüellerin konumunun bu sözlü psiko-dinamikle sarsılmasının; uzman olmayanların uzmanlık iddia edebildiği, sağduyusal ifadelerin bilgi ve bilgelik olarak dolaşıma girebildiği bir tarihsel momentte gerçekleşmesi, “muhafazakârlığın bir tarihsel uğrağı olarak anti-entelektüalizmin” (Chapp, 2012) yükselmesiyle anlamlanır. Yine de her sağ muhafazakâr hegemonyanın anti-entelektüel olduğunu değil ancak belli anlarda anti-entelektüel bir nitelik kazanabildiğini ve kitapların ortaya çıktığı dönemde bu uğrağın deneyimlendiğini düşünüyorum.¹²⁴

Bu nedenle her iki grup kitabın da yapmak istediği; gündelik bir bilgeliği kısa kısa aktarmak (çünkü metinlerinde kısaca sindirilemeyecek bir öz yoktur, sadece hissetmek yeterlidir) ve modern bireyin yaralarını saracak biçimde ona konuşarak onda bir his uyandırmaktır. Bu şekilde, sözlü kültürün dinamiklerinin geri döndüğü bir kültürel iklimde, yazılı bir formun içinde kısa alıntılarla *konuşurlar*, anlatırlar. Carnegie'nin “konuşur gibi yazmasına” ya da bir vaizin konuşmasına benzer bir biçim sunarlar. Bu konuşma kısa alıntılardan yoğun biçimde yararlandığı ve belli bir tutarlılığı devam ettirmeyi esas amaç edinmediği için; metinleri *logos* açısından dağınık da kılar. Yaptıkları bir ölçüde vaizlik¹²⁵ gibi görünmektedir; bu da metinlerin *pathos-yoğun* biçimler olup olmadığı sorusuna daha yakından bakmaya çağırır.

Özet olarak; yazılı kültürdeki giriş-gelişme-sonuç formu ya da düğümler ve çözümlerin bu metinlerde büyük ölçüde eksik olması, hem bir gündelik kılavuzluk olma iddialarıyla ve kurgu olmamalarıyla, hem de mevcut anti-entelektüel uğrakla ilişki içinde olan sözlü psiko-dinamiğin kültürdeki baskınlığıyla anlamlanabilir.

¹²⁴ Bu mesele, hem bu paragrafta bahsedilen sözlü kültüre yaklaşan gündelik bilgelerin entelektüelden daha popüler olabildiği mecraların (örneğin sosyal medyanın) sayı olarak artması ve etki alanı olarak genişlemesiyle, hem de kitapların ortaya çıktığı dönemde iktidar tarafından eleştirel düşünce ve entelektüellere açılan söylemsel savaş üzerinden kendini gösterir.

¹²⁵ Vaaz, İbn'ul Cevzi tarafından “kalbi yumuşatacak sözler söylemek” olarak tanımlanır (akt: Uyar, 2015, s. 27).

İkinci grup kitap için söz konusu olabilecek başka bir neden ise başvurdukları İslam'da sözlü kültür geleneğinin baskınlığıdır. Bu şekilde incelenen metinleri; bilginin kısa ve öz tanımlarının, hissiyatın ve derinlikli görünen özlü sözlerin (*pseudo profound bullshit*) dolaşıma girdiği kültürün içinde yeşeren ve bu kültüre katkıda bulunan bir fenomen olarak görmek kolaylaşır. Sözlü kültüre bu kadar yaklaşmasına rağmen basılı olmanın işlevlerinden de yararlanır ve belli görseller, kokular, cümle vurgulama biçimleri (kısa alıntılar ya da büyük harflerle yazma) kullanarak kutsallıkla belli bir çağrışım ilişkisi kurmaya çalışırlar. Bu durum, özellikle ikinci grup kitaplarda İslami kutsallığa atıf olarak belirir¹²⁶. Yine de bu kutsallık referansının bazı örneklerde kişisel izler taşıması, bu metinleri ve temas ettikleri kutsalı profan kılar. Aynı zamanda kullandıkları diğer resimler, el yazısı benzeri çizimler; okurla olan mesafenin aşılına çalışılması olarak düşünülebilir. Okurla olan mesafenin ne şekilde kurulduğu ve sürdürüldüğünü daha ayrıntılı düşünmek için bundan sonraki alt başlıkta, metinlerin sözlü ve yazılı kültür arasındaki bu paradoksal statüsünün iktidar ve otorite açısından sonuçları üzerine düşünüyorum.

5.1.2. İktidar ve Otoritenin Sınırları, Ortaklaşma ve Özdeşleşme

Bu alt başlıkta, tüm sözlü kültüre yakın özelliklerine rağmen kitapların basılı bir form olmasının iktidar açısından ne anlama geldiği üzerine düşünüyorum ve otorite kurma biçimlerini örneklerle tartışıyorum. Bu hem iktidarın işaret ettiği yönşimsellik (*governmentality*) iddiasını hem de yazarların otorite (bir alanın bilirkişisi) olma biçimleri açısından kendi aralarındaki benzerlik ve farklılıkları göz önünde bulundurmayı gerektiriyor. Bu doğrultuda yazarların öne çıkan retorik

¹²⁶ Ashehave de kendi incelediği din-temelli kişisel gelişim kitaplarında “kutsal yazı”yı andıran stil ve fontların kullanıldığını bulgular (2004, s.13).

araçlarından yola çıkıyorum. Bunlar; yakınlık ve samimiyet kurma tekniği olarak okura hitaplar, mucizeyi açtıktan sonra kapamaya geri yöneldikleri hareket, öz yaşam hikâyelerini, sağduyusal ifadeleri ve özlü sözleri kullanma biçimleri olarak sıralanabilir. Kurdukları otoritenin ortaklaşma ve özdeşleşme eksenindeki niteliği ve retorik alanın ne yönde şekillendiği de bu araçların ele alınması sayesinde tespit ediliyor.

Bir önceki alt başlıkta da bahsedildiği gibi, metinlerin sözlü kültüre daha yakın olmalarına rağmen basılı olmaları, ontolojik açıdan temel paradoksu oluşturur. Basılı olmalarının bu alt başlıkta ele alınacak en önemli sonuçlarından biri; kitlesel bir kitap formunu alması nedeniyle tüketim aşamasında doğrudan bireye hitap etmesi ve bireyi kendi özel alanında bireysel biçimde okumaya çağırmasıdır. Tekrar edilirse; konuşma-benzeri formuna rağmen yüz yüze bir arada bulunmak söz konusu değildir ve konuşma formunu basılı bir forma tercüme etmek; o sözün karşılaşma anını hep varsayan ancak mekânsal olarak bu karşılıklılığının söz konusu olmadığı bir duruma işaret eder. Bu da, Ong'un belirttiği gibi hem okuma hem de yazılma anında bireysel bir içe kapalılık ve yalnızlığı şart koşması anlamına gelir (Ong, 2012, s. 21).

Metinlerin iktidarını tartışmak için, metinlerin söz konusu bu formunun gündelik yaşamdaki uzantılarını tanımak gerekir. Başka bir deyişle; metinlerde gündelik yaşama dair bilgeliğin söz konusu olması ve metinlere kitlesel olarak erişilmesi nedeniyle bu metinlerin nasıl alımlandığını anlamak, basit bir alımlama çalışmasının ötesine geçerek bireylerin bu öğütleri, bilgeliği ne şekilde gündelik yaşamlarında deneyimlediği üzerine düşünmeyi gerektirir. Bu şekilde gündelik kılavuzluğun basılı ve kitlesel bir form olmasını ve okurun metindeki öğütleri takip etmeye gönüllü olmasını *governmentality* kavramı ekseninde düşünüyorum. Bu kavramla kast edilen, neoliberal öznenin kendini yeniden ve yeniden çağrıldığı

şekilde programlaması ve gönüllü olarak kendini bu biçimde yönetmesidir (Dardot ve Laval, 2013). Bir başka deyişle, okur açısından bu kitapların önemi, gönüllü olarak kendini düzeltmeye talip olmanın aracı olmasıdır. Yine de bu iktidarın okur açısından deneyimlenme şeklinin yüz yüze psikiyatri görüşmelerinden farklı, daha az otoriter ve sembolik şiddeti daha az olan bir tür olduğunu iddia edenler olmuştur. Bunun nedeni, Rose'un da belirttiği gibi (akt: Hazleden 2010, s. 293) basılı olması nedeniyle bu kitaplar aracılığıyla yazar ve okur arasında kurulan terapötik ilişkinin yüz yüze terapiden farklılaşmasıdır: Bir tarafın anlattığı ve diğer tarafın yargılamasıyla karşılaştığı bir psikiyatri seansı deneyiminden ziyade, her an okurun sonlandırabileceği bir söz dinleme pratiği olarak görülebilir. Öte yandan, kendi özgün formatı nedeniyle daha kaygan ve biçimsiz olması, daha derinden bir tabi kılma sürecinin işlediği iddiasını da kayda değer kılar (Hazleden, 2010, s. 302). Kişisel gelişim formuna yakın bu metinlerde çok daha derinden bir iktidarın söz konusu olduğu iddiası, yaşamın her alanının düzeltilmeye uğraşıldığı, kişisel gelişim-spiritüellik kılavuzluğunun dâhil olduğu mutluluk endüstrisinin kuşatıcılığıyla anamlanır. Bireyin duygusal yaşamının ölçülebilirliğini esas kılan ve düzeltilmesini amaçlayan tüm alanların toplamı olarak düşünülebilecek mutluluk endüstrisi (Davies, 2018), piyasanın kendi işleyiş ilkelerini (fayda maksimizasyonu, esneklik ve hız) bireyin duygu dünyasından da talep eder. Bu talebin görünürde okur tarafından gönüllü biçimde yerine getirilmesi ve sorunun sadece bireysel çözüme muhtaç bir mesele olarak görülmesi (Sennett, 2011) iktidarın tam da bu nedenle oldukça görünmez biçimde işlediğini gösterir niteliktedir. Bir başka deyişle, neoliberal teknolojinin temel icadı, kişinin dışarıdan yönetilme şekliyle içeriden kendisini yönetme biçimini doğrudan birbirine bağlamasıdır (Dardot ve Laval, 2013, s. 293).

Piyasalaşan mutluluğun bu kuşatıcılığı, en yüksek değer birey olduğu bireycilik ethosunu bu kitaplar bağlamında tartışmayı gerektirir. Bireyin kendiliğinden bir amaç ve en yüksek değer olduğu iddiası; doğrudan bireye yönelen ve onunla konuşan bir formun incelendiği bu çalışma açısından önemlidir. Basılı kitap formunun bireysel bir yalnızlık anında okunmayı (tüketilmeyi) talep etmesinin, bireysel(cilik)le uyumlu olduğu düşünülebilse de; form ve içeriğin birbir denk düştüğü ve formun içeriği doğrudan belirlediği bir durum söz konusu değildir. Başka bir deyişle, kitleleşen basılı bir formun bireysel biçimde okunmayı talep etmesi, bireyselci bir ideolojinin metinlerde kaçınılmaz olarak yer aldığı ya da tek bir tip bireyselcilik (sorumluluk-irade-suç) yorumunun bu metinlerde hâkim olduğunu iddia etmek değildir.¹²⁷ İleride görülebileceği gibi, incelenen metinlerin bireyselci ideolojiyi savunduğu ve öğütlediği anlar kadar, başka insanlarla ortaklık vurgusunun da bulunduğunu belirtmek gerekir. Bireyselci hedef ve ilkelere temas etmekle komünite değerlerini ciddiye almak arasında aynı yazarların metinlerinde gerilimler/çelişkiler olabildiği gibi, iki grup kitap arasında da bu açıdan eğilim farklılıkları bulunmaktadır. Bu şekilde, metinlerde tekil bir sorumluluk kavramsallaştırmasının geçerli olduğunu iddia etmek, Hazleden'in de belirttiği gibi (2014, s. 433) ilişkisiz, biçimsiz ve kırılğan sorumluluk biçimlerinin metinlerde ortaya çıktığı anları ıskalamaya neden olabilir. Bu çalışmanın amaçlarından biri de, *pathos* bağlamında, bireye yüklenen sorumluluğun alanlarını ve sınırlarını, olası çelişkileri ve paradokslarıyla beraber keşfetmek olduğu için, iktidarın içeriğinin tekil ve aynı biçimde gerçekleştiğini peşinen kabul etmiyor.

Yine de bu çalışma bir alımlama çalışması olmadığı için iktidarın gerçekleşip gerçekleşmediğine ya da okurun bu iktidarı ne biçimde deneyimlediğine dair verilerden yoksundur. Bu nedenle incelenen kitapların

¹²⁷ Örneğin karşıt-kamusallıkların oluşmasında romanlar gibi basılı formlar önemli rol oynar.

piyasada (ve çok-satanlarda) olmasını *governmentality* için önemli bir dayanak kabul etmekle beraber, bu iddiayı okur açısından empirik verilerle tartışmıyorum. Bu çalışma aynı zamanda kültürel çalışmalar perspektifine dayanarak okurun mesajları birebir kabul ettiğine yönelik bir çıkarsamayı da imkansız kıldığı için; bu iktidarın mutlak olarak deneyimlendiğini iddia etmiyor ve deneyimlenme biçimlerindeki farklı okumalara alan bırakıyorum. Başka bir deyişle medya metinlerinin uzlaşmacı, inkarcı ya da kabul biçiminde de tüketildiğini hatırlamak gerekir (Hall, 2006). Bu çalışmada incelenen özgün formla benzeşen metinlerin (örneğin kişisel gelişim kitaplarının) alımlaması üzerine yapılan çalışmalar da bu farklı okumaların ve öznelliklerin verilerini sunar: Her okuma pratiğinin büyük bir dikkat ve kabullenişle değil ancak verilen öğütler arasında bir seçim/pazarlık yapılarak okunması (Marquiles, 2005) ya da popülerleşen tasavvuf metinlerinin okurlar tarafından anahtar kelimelere indirgenerek kendi anlamlarıyla doldurulması (Büker ve Aksoy, 2009) bu farklı okumaları resmeder.

Hem bu özgün formun benzeştiği formların alımlamasına dair yapılan çalışmalardan hem de incelenen kitaplarda yer aldığı 5.1.1.'de tespit edilen, “özlü söz”lerle dolu dağınık formun okurdan büyük bir adanmışlık talep etmediğini düşünmek mümkündür. Hanegraaf da kişisel gelişimin belli örneklerinin coşkulu okurlarıyla yaptığı konuşmalardan şunu çıkarır: Okurlar büyük bir edebi değerle karşı karşıya olmadıklarının farkındadırlar, ancak bir şekilde tanınmış ve anlaşılmış hissetmektedirler; çünkü yazarlar okurların kendi deneyimlerini çağrıştıran deneyimleri yazmaktadırlar (Hanegraaf, 2000, s. 290). Bu da, söz konusu formun *ince/hafif kültür* olduğu tespitini (Lichterman, 1992) göz önünde bulundurmaya gerektirir. Bu tespit, özellikle analizin ikinci ana bölümünde, argümanların keyfi ve spontan kullanımlarında *logos*tan çok duygunun önemli görüldüğüne dair saptamalarla desteklenecektir. Bir başka deyişle, üzerinde çalışılacak hakikat

iddiaları ve argümanlardan çok, belli duygulanımların daha ön planda olması; metinleri *logos* açısından değil *pathos* açısından yoğun kılar ve bu durum onları *ince kültür*'e iter.¹²⁸

Yapısal bir iktidarın sınırlarının bu şekilde tartışmalı olduğunu belirttikten sonra, metinlere daha yakından bakarak yazarların otorite kurma açısından kendi aralarında farklılaşan ve benzeşen özelliklerine değinmek, iknanın ne şekilde işlediğini anlamak için önemli bir adım olacaktır. Bu noktada otoriteyi (*authority*) kavramın işaret ettiği iki farklı anlamı da göz önünde bulundurarak düşündüğümü belirtmem gerekir. Kavram hem bir yazma/yaratma yetisine (metni nasıl kurduğuna, okurla kendisi arasındaki ilişkiye) hem de yetkin olmaya (sunduğu bilgeliğin yetkili kişisi olarak kendisini nasıl kurduğuna) işaret etmektedir. Bu iki anlamıyla yazarların değerlendirilmesi; kimle ortaklık kurduklarını, hangi sosyo-kültürel grupla konuştuklarını da önemli kılar ve buna dair ilk ipuçları –ilerleyen analiz bölümlerinde detaylanmakla beraber- bu alt başlıkta açığa çıkar. Bunu aktarmak için oldukça işlevsel bir araç olduğunu düşündüğüm hitaplardan başlıyorum. Yazar ve okur arasında olduğu kadar, okurlar arasında da ortaklığın davet edildiği anlara burada değiniyorum. Bu durum, kaçınılmaz olarak kurdukları hakikat iddialarına (*logos*) yer yer temas etmeyi gerektiriyor. Otoriter ve totaliter olmak açısından nasıl bir farkın söz konusu olduğu ise, 5.1.3'te yapılan seküler ve dinî bilgelik tartışmasında ve *Logos* bölümündeki hakikat iddialarının aktarıldığı bölümlerde ayrıntılandırılıyor. Yine de burada erken bir biçimde belirtilebilir ki; yazarların hakikat iddialarını sunarken kendi önerdiklerinin dışında başka hiçbir nedensellik ihtimaline yer vermemesi, ve “yüksek bir güç”ü tanımayı şart kılması,

¹²⁸ Bu hafif adanmışlığın başka bir boyutu da; okurların “alay etmek için okuduklarını” ya da “ciddiye alarak okuyan tiplerden olmadıklarını” (Marquis, 2015, s. 66) söyleyerek bu okuma pratiğini sahiplenme konusunda çekingen davranmalarında açığa çıkar. Bu şekilde “yazılı kültürün okuru” olmanın okurlar tarafından daha değerli görüldüğünü ve okurların da metinlerin yazılı kültürden uzaklaştığını düşündüğü söylenebilir.

her iki grup anlatıyı da (yaşamın farklı alanlarında etkili olmak üzere ve farklı yollardan da olsa) totaliter kılar.

Yazarların kullandığı hitapların ortaklaşmanın sınırlarını açığa çıkarabileceği düşünülürse, öncelikle tamamının doğrudan “sen” hitabıyla konuşmasının tüm kitaplarda ortak bir özellik olduğunu belirtmek gerekir. Yanı sıra, bazı yazarların kendi özgün kullanımlarında “ruh parçam” (Hara) “fesleğen” ya da “derttaş” (Öztekin) gibi hitaplar göze çarpar. Özellikle bu üç hitabın ortaklık ve özdeşleşme açısından incelenen kitaplar arasında öne çıktığını düşünüyorum. İlk olarak Öztekin ele alınırsa, fesleğen hitabının hem “dünyaya alışmamış insanlara” (okurlara) (*Eyvallah* kitabında ithaf sayfası) yöneldiğini, hem de kişisel aşka (sevgiliye) hitap olarak iki biçimde de¹²⁹ kullanıldığını belirtmek gerekir. Okurlara yöneldiği kullanımda, (ortaklaşmanın eksenini çok açık eden bir hitap olmamakla beraber) belli bir ortaklığın ve yakınlığın söz konusu olduğu bir *persona* kurduğu iddia edilebilir.

Derttaş hitabı ise, kitabın esas yazılma nedeni olan derdin “dünya derdi” olarak formüle edilmesiyle anamlanır. Dünyada olmak ve Varlık’tan (Allah’tan) uzak olmak, Öztekin’e göre esas derttir ve okurlarla arasında “aynı derdi paylaşmak” açısından bir ortaklık kurar. Bu “dert”in farklı anlatı parçalarıyla nasıl doldurulduğu *uyaniş* ve *imtihan* gibi metaforların kullanım biçimlerinde (*Logos*’ta) açığa çıkar. Hara’nın ayrışan hitabı *ruh parçam* da, okurla bir ortaklık kurar ancak bunun arkasındaki varsayım New Age anlatısı nedeniyle Öztekin’den farklılaşır. Okura yönelik kullandığı bu hitap, sözcüğün kendisinin de açık ettiği gibi “aynı ruhun parçaları olmak” iddiasıyla temellenir. Bu nedenle hem okurla ortaklık sağlayan bir retorik araç hem de New Age’in hakikat iddialarının temel alındığı

¹²⁹ “Sevgili Fesleğen sana da bazen oluyor mu? Hevesle sahip olduğun şeyler bir zamandan sonra sıkıyor” örneğinde okurla (*Eyv 1*, s. 52) “Kokun daha ömrümden kaç Ramazan götürür../Kaç kez niyet edip açtığım oruç gibi, Sana niyetli olan kalbim/ İftarını yapar mı kokunla bir gün? /Söyle Fesleğenim../Sevdanın ayrılık kısmı mı düştü nasibimize?” (s.102) örneğinde ise kişisel aşka konuştugu söylenebilir.

argümanı açık eden bir ipucudur. New Age'in "her ruhun birbiriyle bağlantıda olduğu" argümanı hatırlanırsa –bu 5.1.3'teki analizde de yer alıyor- birliğin parçalanmış ruhlarının bir araya geleceği bir kılavuzluğu öngörmesiyle anlam kazanır. Başka bir deyişle bu hitabın "Seni küçümseyenlere bir haber sal ruh parçam. Hepimiz kavuştuğumuzda / İstila başlayacak" (*Dem*, s. 129) şeklinde kullanılması, ruhların hepsinin bir bütünden farklı parçalar olduğuna işaret eden hakikat varsayımını da belli etmiş olur. Bu şekilde, Hara'nın okurla kurduğu ortaklık, New Age'in birlik ve bütüncülük (holizm) anlayışıyla ve *kavuşma* fikriyle oldukça uyumludur. "Hepimiz" olarak bahsettiği ruhlar; yazar kadar okurun da parçası olduğu bir bütünün ortaklığı anlamına gelir ve okurların kendi arasında da ortak bir komünite öngörülmüş olur. Bu ortaklık, Kenneth Burke'un retoriğin iknadan çok özdeşleşmeye yakın olduğu iddiasının özgün bir örneği olarak düşünülebilir (Burke, 1969, s. 46). Burke'un özdeşleşme iddiasını bu metinlere uyarlırsak; yazarın kendi çıkarlarını kitleyle eş olarak göstermesi nedeniyle (okur) kitle yazarla kendisini aynı ve özdeş olarak gördüğünde retorik, ikna anlamından uzaklaşır. Bir başka deyişle, aynı ve özdeş olmalarından kaynaklı olarak ortada iknanın şart gördüğü iki farklı öznellik söz konusu bile değildir. Özellikle ilk grup kitapta New Age'in bütüncülük anlayışı nedeniyle bu özdeşlik kolaylaşır.

Metin Hara'nın "ruh parçam" hitabını kullanma şekli, otoritenin işleme biçimi açısından başka bir şeyi daha açığa çıkarır: Metinlerde yazarların mucizenin kendilerinde olduğunu belirttikten sonra bütünün parçası olmak nedeniyle bu mucizeleri okur için de olanaklı kılması, okurla bir otorite paylaşımı olarak görülebilir. Hara; bu hitabın yanı sıra, ortak ve bütüncül ilişkinin esas işlerlik kazandığı kavram olarak "enerji"yi kullanım biçimiyle de otorite paylaşımını pekiştirir. Enerjilerin bir mucize olduğu varsayımına, enerjilerin birey (okur)

tarafından yönlendirildiğini hatırlatmasıyla bu mucizeyi açıklamış ve paylaşmış olur. Mucizelere okurun da ehil olduğunun hatırlatılması; bazen araya giren kısa alıntılarda ve okurla kendi arasında varsaydığı karşılıklı kurgu-diyaloglarda, bazen de kendi yaşamına ait deneyimlerin hikâye edilmesinde kendini gösterir. Örneğin Hara, kendi yapabildiklerini, kendi yaşantısını “hayal ederek yaratabildiğini” anlatır (Dem, 2017, s. 300 ve sonrası) ve sonrasında bunun “senin de elinde” olduğu ana fikriyle imkan olarak okura aktarır. Otoritenin bu şekilde işlemlerini, *prophetic otorite* kavramıyla düşünebiliriz: *Prophetic*, hem kehanete dayalı bir öngörü yeteneğini hem de mucizeyi kendinde barındıran bir olağanüstülük (keramet) olarak peygamber otoritesiyle benzer (Gunn, 2005). Mucizelerin bu şekilde bir okült pratik gibi, yazara özgü biçimde bahsedilip daha sonra okura da bir olanak olarak açılması, *prophetic* otoritenin yazar tarafından yıkıldığı ya da okurla paylaşıldığı anları işaret eder. Işınsoy da (ayrık bir hitap icat etmese de) evrende bireyin “yapamam” diyeceği bir şey olmadığını belirterek, Hara’nın yaptığına benzer biçimde, enerjileri harekete geçirebilme yetisinin okurda da var olduğunu hatırlatarak bu otoriteyi (*yetkinliği*) okura tanır. Bu şekilde *enerji*, ilk grup yazarlarda hem kabul edilmesi gereken “yüce bir güç” gibi işler, hem de yazarın otoriteyi yer yer okurla paylaşmasının retorik aracı hâline gelir. (Kurdukları evren-enerji arasındaki nedensellik tahayyülü 5.1.3.’te ve *Pathos*’un “olumlu düşüncenin içeriği” alt başlıklarında ayrıntılandırılıyor).

Yazara ait otoritenin okurla paylaşılması ikinci grup kitaplarda da söz konusudur. Mucize ve sırda dair bu retorik adımları takip eden ikinci gruptan bir örnek Koşar’dır. Koşar “şükür(ün) bir mucize” olduğunu söylerken okuru şükretmeye çağırarak mucizeyi birey-okurun kendi yaşamına ve duygusal yetilerine de konumlandırmış olur. Bu şekilde mucize, ilk grup kitaplardakine benzer biçimde, sadece yazarın kendi olağanüstülüğünden kaynaklanmamakta;

okura da açılmaktadır. Bu aynı zamanda, yüce bir güç (bu grup için Allah) karşısında okur ve yazarın ortaklaştıklarının bir göstergesidir; çünkü yazar da şükretmeyi kendisinin yaptığı bir şey olarak aktarır. Yine de ikinci grupta keramet olarak anılan veli şahıslara ait “mucize” ve “sır”, okurun erişimine ancak bir ölçüde –iman aracılığıyla- açılır. Okurun mucizesi evliya ya da peygamberle asla denk tutulmaz; okurunki ancak onlardan, salih kul, veli kuldan ilham alınarak edilecek “iman”da saklıdır. Bahsedilen kıssalardaki kerametleri, yücelikleri kabul ederek burada Allah’ı görmek (tefekkür buna işaret eder) mucize ve sır tanımlarına dâhil edilenlerdir. Okurdan beklenen; özellikle ikinci grup kitaplar arasında yaratıcı eylem anlamında bir sosyal dünyadaki failikten ziyade, okurun algısının değiştirilmesi ve bu sayede dünyevinin hâlihazırdaki mucizelerini görmeye davettir.

Burada verilen örneklerden de çıkarsanabileceği gibi mucizelerin okura açılması açısından iki grup kitap benzeşse bile; mucize ya da olağanüstülük olarak anılanlar ve buna temel olan hakikat tasarımları iki grup arasında ayrışır: Spiritüellik kitaplarının bahsettiği mucize “kendi gerçeğini yaratabilmek”, maneviyat kitaplarının mucizesi ise çoğunlukla evrenin Allah tarafından yaratılan her ayrıntısı ve bunlar karşısında okurun yaşaması beklenen “tefekkür ve şükür” olarak görülür.¹³⁰ Bu ayrışma, okurdan beklenenlerdeki farklılaşmayı açık etmesi açısından, *pathosun* da temelini oluşturan unsurlardan biridir.

¹³⁰ Yavuz Çobanoğlu, İslam’da hakikat’in hak’tan (Allah) türediğini ve her hakikat arayışının Allah’ın kusursuz işleme ve yaratma biçimine bağlandığını hatırlatıyor. Bu nedenle bu hakikat arayışının siyasal gündemi olarak İslamcılığın, dünyevi meseleleri mistifiye ettiğini belirtiyor. (Bu metinlerdeki retorik işleyişin ayrıntılarının “dünyevi” kavramı ekseninde keşfedildiği 5.2.3. ve 5.2.4. alt başlıkları, bu mistifikasyonun boyutları olarak da okunabilir).

Yine de otoritenin doğrudan okura erişilebilir kılınması mutlak ve kesin bir biçimde işlemez. Yazarlar her ne kadar “sadece bir aracı” (Koşar)¹³¹ , “sadece bir hatırlatıcı” (Kaya, Hara) “sadece bir kanal” (Işınsoy, 2016)¹³² işlevi gördüklerini söyleseler de; kendi otoriteleri bu tanımları çoğunlukla aşar niteliktedir. Bu çoğunlukla iki ayrı şekilde; yazarın mucizevi niteliklerinin ya da okurun genel olarak yaşam karşısında (ya da ilahi gücü algılama konusunda) aciz olduğunun okura hatırlatılmasıyla işler. Bu da, yaşam kılavuzluğunun söz konusu olduğu bu kitaplardaki *tevazu (modesty)* meselesinin ikircikli konumunu (Woodstock, 2006, s. 332) gündeme getirir. Esas otoritenin yazarın kendisi olduğunun hatırlatılması, kendi yeteneklerinin abartılması aracılığıyla da gerçekleşir. Koşar’ın söylediği “Senin bakışından, senin bu satırları okumandan bile (...) aklımdan geçenleri görürüm” (ADÖB, s. 127) buna örnektir.¹³³ Sadece bir aracı olmasının çok ötesinde bir yeteneği vurgulamasıyla *tevazudan* kopmuş olur.

Otoritenin yazara doğru yeniden çekilmesinin bir yolu da, okurun acizliğinin hatırlatılmasıdır. Bu, yine özellikle ikinci grup kitaplarda; yaşamda okurun yanlış yaptığı şeylerin saptanması ya da hatırlatılmasıyla gerçekleşir: “10 yıl önce telefon diye bir şey yoktu. Ne çabuk da alıştın, bütün hayatın oldu. Bütün vaktini alan futbol takımı 100 yıl önce yoktu, nasıl da her şeyin oldu?. (...) Nasıl olur da birden önüne konan dünyaya böyle alışsın?..” (*Eyvallah* 1, s. 27). (Bunun modern yaşam eleştirisine kaynak sağlayarak nasıl çeşitlendiğini 5.2.2.’de

¹³¹ “Hey kurban olduğum Rabbim benim yazmama bile gerek yok ki bu kitabı, Kuran’da her şey var, hepsi var zaten de Kuran’a göre yazıyorum, ayet ve hadislerle sana anlatıyorum. Ben kimim ki sadece Allah ve resulünün çağrısını anımsatıyorum. Vesile olan el-Hamid’e hamd-ü senalar olsun. Teşekkür ederim Allahım. Şükürler olsun sana bu görevi lütfettiğin için” (Koşar, Bana Allah Yeter, s.65).

¹³² “Şifa sadece Allah’tan gelir. Bizler dünyaya daha çok ışık yaymaya çalışan spiritüel danışmanlar olarak kendi gücümüzün yettiği kadar Allah’ın izni ile kanallık yaparak inanç ve içsel gücümüz ile tanıdığımız tanımadığımız Dünya’nın neresinde olursa olsun gerçekten ihtiyacı olanlara dua etmeyi, onları sevmeyi, ışık göndermeyi vazife ediniriz” (a.g.e., s.308).

¹³³ Bu bölümde birkaç paragraf sonra değineceğim meşru otorite sorunu, bu örnek için de geçerlidir. Koşar’ın “zihnimizden geçenleri gördüğünü” nereden doğrulayabiliriz, hangi onay onun bu ifadesine dayalı otoritesini meşru kılar? 5.1.3’te ise meşru otorite sorununun başka bir yüzü (kanıt işlevi gören anekdotlar açısından) konu ediliyor.

açıyorum). Yazarların tümü hâlihazırda okurun ilahi olanı anlama ve yaşama konusunda aciz olduğunun varsayımıyla konuşurken, bazı yazarlar daha genel bir insan tasavvuruna, muhafazakârlığın bir teması olarak düşünülebilecek “insan doğasına güvensizliğe” de sivrülür. Bu en çok, insanın her an tevekkül ve tefekkürle kontrol etmesi gereken *nefs* kavramının hatırlatılmasıyla gerçekleşir (ADÖB 2, s. 20; 37; 92). Okurun acizliğine vurgunun özgün bir örneği ise, icat edilen kutsallığın okur tarafından anlaşılmadığını (ve okurun bu konuda aciz olduğunu) vurgularken Kaya’nın bundan neredeyse yakınması, ancak kutsallığa dair bu öngörüsünü okurla paylaşmayı da geciktirmesidir. Suyun kutsallığından bahseden Kaya¹³⁴, suyun *kerametini* sayfalar sonra açıklar: Elimizi dua etmek için yukarı kaldırdığımızda harekete geçen su titreşimleriyle duanın kabul edilmesi arasında bir bağlantı kurar (s. 51)¹³⁵.

Bu örnekten hareketle sırrı ve mucizeyi kapatmalarının bir boyutunun da, Bryan Turner’ın dinî dili ele alırken belirttiği gibi yazarların “dile gelemezliğin” (*ineffable*)¹³⁶ alanından konuşarak okült bir ezoterik otoriteye geri çekilmesi olduğu söylenebilir. Açmayı ve açıklamayı vadettiği sır, bu sırrın büyüklüğü nedeniyle dile gelemez bir şey olduğunun vurgulanmasıyla sürekli kapanır ya da ertelenir; bu şekilde okurla tekrar mesafelenir. Bu, çoğunlukla kutsallıkları türeten Varlık’tan bahsedilme biçimlerinde kendini gösterir. Bu nedenle dile gelemezliğin bir yüzü de, kutsaldan (Varlık, enerji)¹³⁷ ya da ikinci grup için Allah) bahsedilirken

¹³⁴ Yazarın *Su Kanunu* isimli başka bir metni var, icat ettiği bu kutsallığın orada da var olduğunu saptamak mümkün.

¹³⁵ Yine burada ilginç bir noktaya şimdiden değinilmelidir. Bireyin bu şekilde yetersiz kurgulanması kadar bireyin her şeye kadir olduğuna, mucizevi bir yetenekle doğmuş ancak bunu unutmuş olduğuna ilişkin argüman da sık sık kendini gösterir. Bu iki ayrı argümanın aynı metinlerde farklı yerlerde kullanılma biçimlerini *pathos* bölümünde özellikle oluş ve irade alt başlığında tartışacağım.

¹³⁶ Turner, makalesinde, enformasyon çağında dile gelemezlik hakkındaki retorik demokratikleştiği tezi üzerinde durur (2008) ancak incelediğim metinlerin retorik hamleleri söz konusu olduğunda dile gelmez olanın; sırrı açmak ve tekrar üstünü örtmek dinamiğiyle işlediğini iddia ediyorum.

¹³⁷ Varlık ve enerji kavramlarının ilk grupta yer alan kitaplarda birbirinin yerine kullanıldığı olur ve bu aslında bir uyumsuzluk ya da kafa karışıklığı olarak görülebilir; New Thought ve New Age arasındaki temel ayrım da kutsal bir sabit noktayı tanıması (New Thought ve Christian Science) ve evrendeki her noktayı ayrıcalık açısından aynı görmesidir (New Age).

tenzih aracılığıyla (ne olmadığıyla) konuşulmasıdır. Bir başka deyişle bu, dile getirilmeye çalışılan sırrın konuşularak örtülmesidir. İslam özelinde çalışan bazı dil felsefecileri ve ilahiyatçıların da belirttiği gibi (Koç, 2013, Öztürk, 1985) Varlık'ın tenzih aracılığıyla konuşulması Varlık'ı erişilemez ve dile gelemez kılar. Allah'ın konuştuğu ancak bunun beşeri söze benzemediğine yönelik bir vurgu (Öztürk, 1985) tenzihi örnekler. Tenzih, kutsal hakkında konuşmanın zorluğunu gösterirken, kutsal olanı doğrudan açıklamadığı için kutsal hakkında konuşana dinleyen karşısında bir otorite tanır. Bir başka deyişle, önemli bir retorik araç, dile gelemezliği *tenzih* aracılığıyla da sürekli kılabilmeleridir. Bu şekilde mucizeyi ve sırrı açık etmekle bunu yeniden örtmek arasında salınarak otoriteyi (ve metni) sürdürülebilir kıldıklarını iddia etmek mümkün olur. Kutsal olanın zaten hiçbir zaman kendini tam olarak açık etmemesi ise, kutsal hakkında konuşulan retoriğin bu salınımını daha olası ve olanaklı kılar (Black, 1988, s. 135).

Otoritenin mucize ve sır eksenindeki bu hareketinin yanı sıra, yazarın kendi yaşamına ait hikâyelerin de otoriteyi ve metni sürdürmede önemli bir teknik olduğunu söylemek mümkündür. Bu, büyük ölçüde okurla ortaklaşarak samimiyet kurma tekniği olarak işler. Hauerwas hikâyelerin işlevini şöyle anlatır: Hikâye teorisinin açıkladığı gibi açıklamaz; okuru, onun da içinde fail olarak işlediği (*agent*) bir yaşam tarzına dâhil eder (akt: Woodstock, 2006, s. 324). Öz yaşam tanıklıkları da hikâyelere benzer biçimde, ortaklık kurma bağlamında işler: Erik alamadığı için ağladığını anlatarak yoksul bir geçmişe sahip biri olarak (Öztekin) yırtık çorapla okula giden bir çocuk olarak (Işınsu, 2016, s. 196)¹³⁸ ya da babasının hastalığına dair endişelenen bir evlat (Hara) olarak kendilerini kurmaları bu şekilde anamlanır. Yazarların metinlerine (retorik performanslarına) yaptıkları açılıştaki kullandıkları öz yaşam hikâyelerinde ise iki grup metin arasında belli bir farklılaşmayı takip

¹³⁸ “Bereket alanında iyi oluşumu yırtık çorapla gittiğim kolej yıllarıma, anneannemin sobalı tek odalı evinde geçirdiğim zamanlara, ailece yaşadığımız büyük çöküşlere borçluyum” (Işınsu, 2016, s.196).

edebiliriz: Spiritüellik kitapları çoğunlukla kendi anlatılarının başlarında, vakt-i zamanında ne kadar “kaybolmuş” olduklarına dair anlatı parçalarına yer verirler (Gardiyanoğlu, 2016). Bu şekilde kendilerini okurdan bir adım önde, “uyanmış”, “fark etmiş” olarak konumlandırmaları da kolaylaşmış olur. Bu hikâyelerin ya da tanıklıkların esas işlevi, özellikle ilk grupta, okurla aynı yerde bulunmuş olduğuna, aynı yoldan geçmiş olduğuna dair daha kişisel bir otorite iddiasında bulunmasıdır (Hazleden 2010, s. 293). Birçok New Age yazarı ya da tarikat liderinin kutsaldan bahsederken kutsala yakınlıklarını bu *keşfi* yapmış olmakla gerekçelendirdiğini hatırlamak gerekir: Osho’nun kendisine taktığı “Bhagwan” ismi uyanmış demektir (Urban, 1996), Charles Manson kutsalı ve ilahi düzeni bir Beatles şarkısında *keşfettiğini* söyler. Bu tür bir ilahi keşfi anlatmak, metinlerde ilk adım olarak yazarın da “uyanmamış” hâlindeki deneyimlerini itiraf etmesiyle gerçekleşir.¹³⁹ Bu, bireysel bir keşif olarak öne sürüldüğü için, otoritenin kişiselleşmesi olarak okunabilir.

İkinci grup kitaplar ise, hâlihazırda cevabın İslam’da ve onu doğru yaşamakta olduğunu bilerek başlarlar ve ortaklık kurma tekniklerinde kendilerine dair bahsettikleri bir “kaybolmuşluktan kurtulma” anlatısı yer almaz. Ortaklaşmanın zemini ikinci grupta mağdur ve “yaşamın zulmüne uğramış” olma, duayı unutmuş olma (Kaya) gibi genele atfedilen bir kaybolmuşluktur. Zulmeden belli bir sosyo-kültürel grup ya da sınıf olarak açıkça işaret edilmez ancak genel düzeyde “yaşamdan anlamın kaybolması” anlamında bir sorun söz konusudur. Anlamsız yaşamdan kaynaklı olduğu imasında buldukları acı dolu bir yaşamdan kimin sorumlu görüldüğü, failliğin belli belirsiz işaret edilme biçimleri ve faili belirlemenin mümkün olduğu istisnai durumlar, modern yaşamı eleştirirken iddia

¹³⁹ Bu itirafın Foucaultcu anlamda iktidarı çağırıldığı söylenebilir. Tek başına bir itiraftan öte, okurdan da benzer itirafları kendisine yapmasını bekleyen bir *governmentality* tekniği olarak işler. Bunun başka araçlarına pathosta değinecek. Okuru günlük gibi tutmaya davet etmesi, “birkaç satır da sen yaz” diyerek boş satırlar bırakması buna örnek olabilir.

ettikleri argümanlarla 5.2.2.'de kendini gösteriyor. Bu şekilde hikâyelerin kullanılma biçimleri açısından önemli bir fark açığa çıkar: İlk grup kitaplar daha kişisel hikâyeleri (öz yaşam hikâyeleri) anlatarak kendi otoritelerini kişiselleştirir; ikinci grup kitap ise çoğunlukla daha doktrinel bir yerden konuşur. Yine de maneviyat kitapları arasında Öztekin ve Koşar, kuru bir doktrinel dili aşmak için öz yaşam hikâyelerinden çok, anonimleştirilmiş özlü sözler ya da tanıdık sağduyusal kaynaklar gibi başka kaynaklara başvururlar.

Ortaklık kurmanın başka bir retorik aracı, okura tanıdık geleceği bilinen kaynaklara başvurulmasıdır. Spiritüelliğin ve farklı New Thought, New Age akımlarının ortaya çıkışlarını anlatan Roy Anker (1999), önerdikleri hakikat tasarımının ikna edici olması için yazarların ve yeni hareket liderlerinin tanıdık kaynaklara başvurduklarını ve geleneksel dinî pratiklerden çok uzağa düşmemeye dikkat ettiklerini belirtir (s. 61). İşınsu'nun New Age içeriğe rağmen kitap isminin bir ayetten oluştuğu ve retorik performansa bu şekilde başladığı belirtilmişti. Bu, İslam'ın günümüzdeki hegemonik ağırlığı kadar “tanıdık ve güvenilir” bir kaynak olarak İslam'ın Türkiye’de her zaman yaygın kabul görmesiyle de ilişkili düşünülebilir. Dinin, özellikle ikinci grup kitaplarda ayetler, kıssalar ve sahabenin yaşantısının referans verildiği bir bilgelik çerçevesi olduğu açıktır; ancak ilk grup kitapta da çok sık olmamakla birlikte dinî kaynaklara başvurulma biçimleri de bu “tanıdıklık” ve sağduyu üzerinden düşünülebilir. Gramsci'den hareketle sağduyu; farklı ideolojiler, dinler, folklor, deneyim, batıldan ve ortak kullanıma girmiş bilimsel nosyonlar ve felsefi görüşlerden türeyen parçalı fikir ve görüş toplamları olarak tanımlanabilir (Gramsci; akt: Green ve Ives, 2009, s. 12).¹⁴⁰ Bu açıdan sağduyu, tutarlı ya da eleştirel bir bilgelik biçimi değildir; hatta ideolojinin ta kendisidir.

¹⁴⁰ Bu açıdan, 5.1.3.'te görülebileceği gibi *bilinçaltı* gibi bilimsel bir kavram da, ortak kullanıma girmesi nedeniyle, sağduyusal ve tanıdık bir nosyon olarak düşünülebilir.

Spiritüellik yazarlarının sağduyuyu kullanma biçimleri, tanıdık olduğunu düşündükleri tasavvuf kavramları (ilahi aşk) ve bilgelerinin (Sufi-mutasavvıfların) sözlerinde takip edilebilir. İkinci grup kitaplar için İslam'ın hâlihazırda okurlar için de “tanıdık” bir kaynak ve içine doğulmuş sağduyusal bir anlam çerçevesi olması, bu çerçeveden konuşan yazarların elini güçlü kılar; bir başka deyişle sağduyusal kaynaklara yaslanma becerileri sayesinde meşruiyet devşirirler. Zaten en doğru dinin seçildiğini, ancak bunu hissetmedeki (Koşar, Kaya) ya da yaşamadaki eksiklik/çarpıklık, unutmşluk (Özdemir, Öztekin) nedeniyle birey-okurun kendini anlamsız ya da mutsuz hissettiğini varsayarak¹⁴¹ sağduyu aracılığıyla önemli bir ortaklık kurmuş olurlar; çünkü *doğru dini* okur ve yazar paylaşmaktadır ancak okurun bu gerçeği fark edeceği bir *uyaniş* yaşamaya ihtiyacı vardır. Bu alt başlığın ilerleyen kısımlarında da görülebileceği gibi “özlü söz” olarak kullandıkları birçok ifade aslında sağduyusal hale gelmiş atasözleri ya da hadislerden oluşur. Örneğin, “Cennet annelerin ayaklarının altındadır” (Koşar, ADÖB 1).

Tanıdık ve sağduyusal kaynaklara yaslanırken aynı kaynakların farklı yazarlar tarafından kullanılması da dikkat çekicidir ve metinlerin ortaya çıkardığı kültürel retorik alan açısından başka bir tespiti; bir tür *yaratıcı kültürel intihâl*in var olduğunu iddia etmeyi mümkün kılar. Bu kavram, anonim hale gelmiş ve sağduyusal olarak bilinen, bilindiği varsayılan aynı hikâyelerin ya da kültürel anlatıların (bazen birbirleriyle uyumlu bazen ise farklılaşan) yorumlar yapılarak farklı kitaplarda kullanıldığını işaret eder. Başka bir deyişle, yaratıcı ve “yeni” metinler üretirken genel olarak kültürün kendisinden intihal yapmaları söz konusudur (Dolby, 2005, s. 131). Örneğin Habib Baba kıssası hem Öztekin’de (s. 103) hem Özdemir’de mevcuttur. Bu kıssaya ve diğer kaynaklara çoğunlukla açıkça referans verilmemesi (Özdemir bunun tek istisnasıdır), hem bu kaynakların

¹⁴¹ Buradaki esas vurgu “İslam'ın doğru yaşanmadığı” saptamasında kümelenildiği için, “gerçek İslam” tartışmalarına temas edecek biçimde düşünülebilir.

sağduyusal niteliğini yazarların tanıdığını hem de daha önce 5.1.1.'de de belirtildiği gibi bu metinlerin yazarlar tarafından akademik ya da yazılı kültüre içkin bir yazma pratiği olarak görülmediğini gösterir. Benzer biçimde, bu sağduyusal kaynaklar arasında yer yer tasavvuf yer yer Ortodoks İslam'ın kaynaklarına başvurmaları ve bu kaynakları ayrıştırarak bir analiz yapmakla ilgilenmemeleri, bu kaynakları (kıssalar, özlü sözler) dağınık biçimde günlük ilhamlar amacıyla kullandıklarını gösterir. Bir başka deyişle; bir yazılı kültür metni yaratmak yerine, günlük ilhamlar ve çare olacak duygular uyandırmak amacıyla bu kaynakları/kıssaları kullanırlar.

Yazarların, bilgeliklerinin yeni olduğunu iddia etmesine rağmen tanıdık kaynaklara oldukça fazla yaslanmaları, daha önce kişisel gelişim ve ilham-kitaplarını ya da retoriğini inceleyen araştırmacıların da fark ettiği gibi bir çelişki olarak görülebilir (Gunn 2005; Cherry 2008; Yazıcı Yakın ve Balamir Bektaş, 2009). Bir başka deyişle yeni olduğu iddia edilen hakikat, hâlihazırda tanıdık kaynaklarla anlaşılabilir, idrak edilebilecek bir şey olarak sunulduğunda, “yeni” olma iddiası da belli ölçüde boşa düşer. Bu çelişkinin retorik (Gunn, 2005) ya da ontolojik (Cherry, 2008) olduğuna ilişkin farklı saptamalar mümkündür; ancak yazarların herhangi bir iddiasının yine o retorik performansla boşa düşürülmesini retoriğin kendisine ait bir dinamik olarak düşünerek, bunun retorik bir çelişki olduğuna ilişkin Gunn'ın tespitine katılıyorum. Bir çelişkinin ontolojik olduğunu iddia etmek ise, hâlihazırda 5.1.1.'de saptandığı gibi, onun bir meta olarak konumu ile retoriği arasındaki ikircikli konumunu işaret eder. Özetle, hem bir meta olarak basılı bir formda olmasını hem de yazılı kültürden uzak olmasını ontolojik;

argümanlar arası iddia ettiği bilgeliğin niteliğinin “yeni” yerine “eski”ye düşmesini ise retorik bir çelişki olarak belirliyorum.¹⁴²

Hem bu tanıdık kaynakların hem de anonim(leşmiş) ya da anonimleştirilmiş sözlerin kullanımının tanıdık olmak suretiyle yakınlık kurmasının yanında başka bir işlevi daha vardır. Bunun için Joshua Gunn’ın (2005, s. 111) modern okült retorığı tartışırken belirttiği *meşru otorite* sorunundan bahsetmek gerekir: Olağanüstüne dair bir bilgelik söz konusu olduğunda bu olağanüstülük sadece retorun deneyimlediği bir şey ise; olağanüstülük üzerine söylediği şeyler hakkında bu retoru meşru kılan nedir? Bir başka deyişle, kimin onayı onu bu meseleye *yetkili* kılar? Bunu aşmak için yazarların teknikleri arasında öncelikle büyük ölçüde daha geniş çerçeve-anlatılar olarak İslam ve New Age kaynaklarını ve kavramlarını metinlerde kullanarak savlarını desteklemeye çalıştığı ve sağduyusal kaynaklardan meşruiyet devşirmeye çalıştıkları açıktır. Kendilerini başvurdukları kaynağın (İslam ya da New Age) bir temsilcisi ya da kaşifi olarak sunarak bu meşru otorite sorununu aşmaya çalışırlar. Bahsedildiği gibi aforizma benzeri özlü sözlere yaslanmaları, bu otorite sorununu aşmaya yarayan ikinci araçtır. Bu ikinci teknik şu şekilde işler: Yazarlar bahsettikleri her şeyin oldukça derinlikli olduğuna dair bir bağlam yarattıklarında, bu özlü sözlerin anlamını açıklamaz ve bu anlamın okur tarafından keşfedileceğine ya da okurun anlam atfedebileceğine güvenle konuşurlar. Bu, tek sayfada yer alan ayetler ve hadislerin aforizma görevi görmesiyle de işler. Herhangi bir “özlü söz”ün ne kadar açıklayıcı olduğu, yazarın ilgisi dışında görünür ya da yazarın kendisinin bunu -metnin diğer bölümlerinde- açıklamış olduğu varsayılır. Yine de yazarın otoritesinin meşru olup olmadığı sorusunun – basılı bir form olması nedeniyle de- sorul(a)mamasının, bu açıdan yazarların

¹⁴² Bu çalışma, yöntem bölümünde de belirtildiği gibi eleştirel retorikten yorumsamacılığa doğru yol alıyor ve retorik eleştirmenliğinden ayrışıyor. Oysa bir retorik eleştirmeni, bu noktada belirtilen özelliği retorik bir *başarısızlık* olarak saptayabilirdi; çünkü önerdiği argümana ilişkin “en etkin araçların kullanımı” bu örnekte gerçekleşmemektedir: “Yeni” iddiasını sağlamlaştıracak yeni iddialar, eski ve tanıdık kaynaklara kıyasla daha az sayıdadır.

otoritesinin açıkça ve anında sorgulanma ihtimalini kitaplar özelinde bertaraf eden başka bir özellik olduğu hatırlanmalıdır.

Özetle, bu alt başlıkta, yazarların metinlerini önce *yönetişimsellik* iddiası üzerinden tartışarak, otorite kurma biçimleri arasındaki benzeşme ve farklılıklara değindim. Bu otoritenin ortaklaşma ve özdeşleşme açısından ne anlama geldiğini, otoriteyi kurmak için kullandıkları belli ana teknikler üzerinden ele aldım. Bunlar; okura yönelik kullandıkları hitaplar, mucizeyi açmak ve kapamak arasındaki salınımları, öz yaşam hikâyelerini, tanıdık kaynaklar hâline gelmiş sağduyuyu, özlü sözleri kullanma biçimleri olarak ortaya çıktı. Bahsedilen her teknik, başka kavramları açık ederek o kavramlar üzerinde düşünmeye zorladı. Hitaplar yazarların nasıl ortaklaşma ve özdeşleşme öngördüklerini ve kendi aralarında nasıl farklılaştıklarını (ilk grubun özdeşleşme açısından daha baskın olduğunu belirtmek gerekir) açık ederken, mucizeyi açmak ve kapamak arasındaki hareketleri ise otoritelerini nasıl sürekli kıldıklarını *prophetic otorite* (mucizevi ve kehanete bağlı otorite) gibi bir kavram üzerinden düşünmeyi şart kılar. Bu hareket, çoğunlukla mucizenin ve sırrın önce okura olanaklı kılınarak *prophetic* otoritenin paylaşılması, daha sonra ise bu olanağın okura tekrar kapatılması olarak işler. Mucizeye okurun da kadir olmasının belirlenmesinden sonra otoriteyi okurdan geri çekmesinin bir yolu; yazarın olağanüstü ve mucizevi niteliklerinin hatırlatılması ya da okurun acizliğinin okura hatırlatılması olarak kendini gösterir. Mucizenin okura kapatılması olarak düşünülebilecek “otoritenin okurdan geri çekilmesi”nin özgün bir biçimi de yazarların “dile gelemez” hakkında konuştuğunu düşünmesi ve iddia etmesidir. Bu şekilde kutsal hakkında konuşurken, dile gelemez olarak belirlediği kutsalın hep etrafından dolanarak konuşur ve kutsalı açık etmek yerine tekrar örter. Öz yaşam hikâyelerinin ise, metinlerde çok sık yer almakla beraber ilk grup kitapta kaybolmuşluk üzerine daha çok şekillenerek otoriteyi ikinci gruba kıyasla daha çok

kişiselleştirdikleri ve *keşif* anlatısına yaslandıklarını iddia etmek mümkündür. Bu şekilde samimi bir bilge olarak kendilerini kurmaları açısından öz yaşam hikâyeleri işlevseldir. Okurla mesafenin aşılmasının başka bir tekniği olarak düşünülebilecek tanıtık kaynakları kullanmalarının sağduyuyla olan ilişkisi ise, iki farklı meseleyi gündeme getirir. İlki, ortaklık kurmaya çalışırken tanıtık kaynakların diğer metinlerde de tekrar edilmesiyle bir tür yaratıcı kültürel intihale düşmüş olmaları; ikincisi de yeni bir bilgelik sunma iddialarına rağmen eski ve tanıtık olma nedeniyle retorik bir paradoks yaratmalarındır. Tanıtık kaynaklar kadar “özlü söz”leri kullanma biçimleri ise, olağanüstülük hakkında süregelen retoriklerindeki *meşru otorite* sorununu aşmaya yarar: Kapalı ifadelerden okurun ilham alacağına ve bu ifadelerin anlamının okur tarafından doldurulacağına güvenmeleri sayesinde, kendi bilirkişi olma iddialarını kanıtlama ya da açıklama görevini bertaraf etmiş olurlar.

Yazarların otoritesini tartışmak için önemli bir uğrak da, kurdukları nedensellik olarak belirir. Okurla ortaklaşma ya da özdeşleşme açısından öz yaşam hikâyelerinden parçaların ve anekdotların bir samimiyet-yakınlık aracı olduğuna değinildi; ancak 5.1.3.’te bu araçların hakikat iddialarına dair nedenselliklerini kurmadaki işlevini de ele alarak yazarların bilgeliklerinin bilim ve din arasında nerede bulunduğunu ve birbirleri arasında kendilerini ayrıştırma pratiklerini anlamaya çalışacağım.

5.1.3. Bilim (Felsefe) ve Din Arasında: “Bilim İnsanı” Olmak, *Makul* ve *Şuurlu Müslümanlık*

Metinlerin esas odağını ikna olarak belirlemek, iknanın göndermede bulunduğu retorik kavramı üzerinden düşünmeyi gerektirir. Bu da, retorik çalışmalarının ele

alınarak yöntemin açıklandığı bölümde de görüldüğü gibi, retorikğin işaret ettiği din-bilim (felsefe) arasındaki geriliminin izini sürmeye çalışmayı gerektirecektir. Kitapların felsefe ile ilişkisinin sorgulanmasının bir başka nedeni, incelemeye konu olan kitapların kendilerini “yaşam felsefesi” gibi tamlamalarla da olsa felsefe iddiasına yakın tutmaya çalışmaları ya da aralarında bilimsel olduklarını iddia edenlerin bulunmasıdır. Ancak, yaptıklarını “herkesin kendi yaşam felsefesini bulma hakkı” kadar “herkesin hakikati öğrenme hakkı” olarak da formüle etmek mümkündür. Bu nedenle felsefeden kasıtları, Antik gelenekten gelen bir felsefe ve hakikat arayışından farklı olarak, belirli bilgelik paketlerinin aktarılması olarak belirir. Felsefe adlandırmasına rağmen, bu metinler Aristocu bir diyalektiğe açılmaz. Daha çok, karşılıklı olmayan bir form aracılığıyla (kitap) bilgeliğin aktarılması (ya da bilgeliğin kaynaklarından bahsedilmesi) olarak karşımıza çıkar.

Metinlerle ilgili yapacağım sınıflandırmayı bir derecelendirme olarak formüle ediyorum. Bilim ve din ekseninde ele aldığım da kendini bilim ile tanımlayanları bir uca, doğrudan din aracılığıyla tanımlayanları diğer uca koyarak bu eksenindeki birbirine yaklaşımları, kesişmeleri ve uzaklaşmaları saptayarak ilerlemeye çalışacağım. Bunu yapmak için hakikat iddiaları ve onları gerekçelendirme biçimleri üzerinde de duruyorum ve bu nedenle metinlerdeki kutsallıkların neler olduğu ve nasıl kurulduğu önem kazanıyor. Metinler arasında Mustafa Kaya, Uğur Koşar, Ferudun Özdemir ve Hikmet Anıl Öztekin kitapları din gerekçelendirmesinin daha yoğun olduğu tarafa; Metin Hara, Tuğçe Işın su ve Bülent Gardiyan oğlu kitaplarını ise bilimsellik iddiasında bulunan diğer uca konumlandırıyorum. Yine de bu iki sınıflandırmanın kabaca yapıldığını ve esas tartışmanın tam da kendilerine ait bu iddiaların ve kaynakların bulanıklaştığı alanlarda gerçekleşeceğini söylemek mümkündür.

Bilim ve din eksenini ele alan bu alt başlık, öncelikle bilimsellik iddiasında olan kitapların bilimsellik anlayışının, tanıklıklarla ve enerji nedenselliğine dayandığına ilişkin örnekler üzerinden bilimselliğe örtük olarak atfettiklerinin *iman* olduğunu ve *gölgebilime* daha yakın olduklarını öne sürüyor. Enerji yasalarının işleyişini evrenin hakikati olarak sunarken bu enerjilerin nasıl mucize anlamı kuşanarak kutsallaştığına, hatta gündelik meselelere bile aktarılarak nasıl bir büyüdü dil hâline getirildiğine değiniyor. Bilimsellik iddiasındaki bu kitapların dinî olanla bir uyum varsayarak ikinci grup kitaplarla kullandıkları ortak kavramları ve bağlamlarını tespit etmeye çalışıyorum. Bu hat, bilimsellik iddiasındaki kitaplardan ikinci gruba doğru kesişim alanı saptamak, sonrasında ise din temelli kitapları ele almak biçiminde ilerliyor. İkisinin ortaklaştığı noktalar; din temelli kitapların da *enerji* ya da *bilinçaltı* gibi kavramları kullanma biçimlerinde ve hakikate ikna ederken şart koştukları *iman* aracılığıyla ortaya çıkıyor. Daha sonra ikinci grup kitaplara odaklanarak, kendi aralarındaki kaynaklar ve kutsallık farklılaştırmalarına dair saptamalarda bulunuyorum. Son olarak, retorik alanın belirleyicileri olarak bilgeliğin kaynaklarına ve kendilerini ne şekilde konumlandırıdıklarına /ayrıştırdıklarına değiniyorum.

İncelenen metinler arasında kendilerini bilimsel olarak tanımlayanların bilime atfettikleri, bu ikilik arasında nerede bulduklarına ilişkin fikir verir. Yazarların *bilimsellikleri*, kuantum teorisinin -ya da kronolojik olarak çok daha erken ortaya atılmış olan, ancak kuantumun doğurduğu NLP trendiyle uyumlu olan- sezgi yoluyla da bir bilim olabileceğini söyleyen Quimby ve New Thought düşüncesine yakın biçimde sezgiyle¹⁴³, ya da bu yasaların herkese uygulanabilirliğini varsayarak çok satanlara giren, televizyon programlarında ilkeleri ve çözümleri tekrarlanan pop-psikolojinin davranışsal reçetelerinin dayanak

¹⁴³ Sezgiyi toplumsal bilginin kaynakları arasına koyan tek düşünce New Thought değildir. Aynı zamanda muhafazakârlık da bunu yapar. Bu çalışmanın ileri bölümlerinde bu ortaklaşma saptanmaktadır.

alınmasıyla ilerler. Kuantum fiziği, NLP'ye kaynaklık ederek de popülerleşmiştir ve basitçe tanımlandığında, evrenin tesadüfi biçimde dolaşan parçacıklarının hayat üzerindeki etkisini tanıyarak olumlu düşünme yoluyla yaşamın yönlendirilmeye çalışılmasıdır. Başka bir deyişle, kuantum fizikçileri ve psikologlar zihni maddeye üstün konumlarken (Redden, 2012, s. 59); NLP, kuantumun tesadüfi enerjileri dilsel ifadeler ve zihin gücü yoluyla maddi yaşamı yönlendirmenin mümkün olduğunu iddia ederek bir akım hâline gelmiştir. Çok-satan kitaplarda “evrenin çekim yasası”¹⁴⁴ bu nedenle kuantum kaynaklıdır: Kuantumun böyle bir yorumu sayesinde, evrenin sınırlı olmayan bir biçimde gündelik yaşama “iyileştirici” etkisi mümkün görülür. NLP'nin kurucuları olarak anılan isimlerin de belirttiği gibi, zihni ve dilsel ifadeleri yeniden programlayarak her tür insan aktivitesini ayrıntılı biçimde tanımlamak mümkündür ki bu da derin değişimleri hızlı ve kolay biçimde elde etmek anlamına gelecektir. Gündelik dertlerden, bağımlılıklardan, kötü alışkanlıklardan kurtulmak bu şekilde mümkündür (Bandler ve Grinder, 1979, ii). NLP bu şekilde bilimsel olduğu iddia edilen bir kozmolojiyi de destek olarak konuşur.

NLP'ye göre bu varsayımlar, ilkedir. Bir sistemin neden çalıştığı yerine *nasil* çalıştığını söyler ve daha çok çözüm odaklıdır. NLP'nin tüm teknikleri kişinin kaynaklarını kendi içimizde bulacağımızı söyleyerek bireyi daha etkili kılmayı amaçlar. Bir başka deyişle, üretkenliğin ön şartlarını vererek bir “girişim” gibi insanı kendisini yönetmeye sevk eder (Dardot ve Laval, 2013, s. 299-300). Bilimin ilkelerine göre kendi doğruluğunu gerekçelendirmek onu ilgilendirmez ve kendisini fayda eksenli alternatif bir bilim olarak kurar. Quimby'nin “Bildiğimiz bilimin dışında bir bilim” derken kast ettiği ve *mind cure* olarak anılan akıma benzeşmesi ve yaklaşmasının nedeni de budur. Zihnin olumlu düşünme gücü sayesinde, hayatın

¹⁴⁴ Kuantum referanslı NLP'nin, filminden sonra kitap olarak da popülerleşen ve Türkçede de çok-satan listelerine girmiş *The Secret*'la tanınmaya başladığı belirtilebilir.

iyileştirilmesini ve şifayı mümkün gören bir bilme biçimi kast edilir.

İncelenen metinlerin bir bilimsellik iddiası içinden nasıl konuştuklarını anlamlandırmak için daha yakından bakıldığında; argümanlarına, NLP'ye de uygun olarak zihinsel gücün işletilerek *fayda* sağladığına dair anekdotların ve yanlışlanamaz tanıklıkların hâkim olduğu görülür. Fayda, belki de en çok hastalığın giderilmesi ve şifa bulmak olarak karşılık bulur. Bu aynı zamanda NLP'nin objektif hakikatten çok sübjektif deneyimler üzerinde durmalarıyla uyumlaşır (Alder, 2005, s. 52). Metinler de sübjektif olandan hareket ederler; bu sübjektif açıklamalar, evrensel varsayımlara ve nesnel ilkelere ulaşmalarına ya da onları savunmalarına kaynaklık eder. Sübjektif deneyimin evrensel ilkeye kaynaklık edişini şu iki örnekle takip etmek mümkündür: İlk kez çok-satanlar listesine giren *Yol* (2014) isimli kitabında “ (...) Zaman içinde hastalıklarımı kendi başıma iyileştirebildiğimi ve kontrol altına alabildiğimi fark ettim. Henüz 12 yaşındayken ellerimi hasta olan bölgelerimin üzerine koyduğumda bedenimdeki ağrıları azaltabiliyordum” (Hara, 2014, s. 15) şeklinde anlatan Hara, sonrasında zaten içgüdüsel olarak ağrımızın olduğu yere doğru ellerimizi kapamamızın şifa dolu bir içsel güçten kaynaklanan, unuttuğumuz bir yeteneğimiz olduğunu belirterek “tüm insanların şifa yeteneği olduğu” (çünkü evrenin enerji yasalarının bu şekilde işlediği) iddiasına varır. Bir başka örnek ise, yine babası komadayken onun kaldığı hastane odasına girdiğinde yaşamsal değerlerinin arttığına dair anekdot aracılığıyla evrensel bir nedensellik kurmasıdır. Kendi enerjisiyle babasının yaşamsal değerlerinin değişmesi arasında bir bağlantı kurar ve bu ve benzer örneklerle bunun her koşulda geçerli olacağını savunur.¹⁴⁵

Gözle görülür elle tutulur türde bir nedenselliğin ve bildiğimiz şekliyle bilimselliğin yaşanan bu tanıklığı açıklamaya yetmemesi –ki Hara'nın kendisi de

¹⁴⁵ Babasının geçirdiği kaza ve iyileşme sürecindeki mucize benzeri anlatı parçaları, metinde sık sık referans verilen bir unsur hâlini alır. Anlatılarındaki diğer referans noktası ise annesinin kanser hastalığıdır.

bir Batı tıbbi öğrencisi ve uygulayıcısıdır ve kendisini bu şekilde tanıtır ¹⁴⁶ - mucize benzeri bir hal kuşanarak kutsala yaklaşır. Hastane odasındaki yaşamsal göstergelerin değişmesini bir *enerjinin sonucu* olarak açıklarken, ima ettiği bir nedensellik vardır; ancak bu nedensellik yeniden test edilebilir ve sorgulanabilir değildir. Nedensellik, ancak enerjinin yönlendirebilme gücünün yazarda olduğu varsayımıyla (ve açıkça söylenmese de NLP ilkeleriyle ve sezgiyle- çünkü babasının da bilinci yerinde olmamasına rağmen enerjiyi sezdiği ima edilir) anamlanır. Bu nedenle Hara'ya ait bu örnek söz konusu olduğunda, nedenselliğin kurgulanma biçimi *gölgebilim* ya da ezoterik *inanış* olarak tanımlandığı takdirde anamlanabilir. Ezoterik inanışla benzeşmesinin yönlerini şöyle açıklamak mümkündür: İddia ettiği nedenselliğe dair okurun hiç tanık olmayacağı iki şey vardır. Birincisi, yazarın anekdotunun olgusal gerçeklik olarak aktardığı kısma (yaşamsal göstergelerin iyiye gitmesi) okur elbette tanık olamaz ve gerçekliğine ikna olup olmamak, okurun elindedir. Okurun, babasının yaşamsal göstergelerinin yükseldiğine ikna olsa bile hiç göremeyeceği ve bilemeyeceği ikinci şey ise yazarın, bunun yazarın *enerjisinin* yardımıyla gerçekleştiği yönündeki açıklamasıdır. Bu nedenle doğrulamaya ya da yanlışlamaya açık bir bilgelik değildir. Başka bir deyişle, aynı dinsel inanış gibi, ezoterik inanış da (bu örnekte o yeteneğe ilişkin tanıklıklar) bilimsel eleştiriye dirençlidir (Zinser, 2011, s. 110; 37). Bir başka deyişle ya tanıklığı tümden reddederiz, ya da nedensellik değil tesadüf olduğunu karşı iddia olarak koyarız. Söz konusu ikinci durumda ezoterik inanışla tartışma zemini kalmaz. Karşı çıkmak için yapabileceğimiz tek şey kendi tanıklığımızla yanıt vermektir¹⁴⁷. Bu noktadan hareketle; tanıklığın ya da içeriği bu

¹⁴⁶ “Üsküdar Amerikan Koleji’nde okuduğum ve gayet bilimsel zekayla düşünen bir çocuk olduğum halde, açıklayamadığım tecrübelerimden sonra...” (Hara, 2014, s. 93). Ayrıca İstanbul Üniversitesi Fizik Tedavi ve Rehabilitasyon bölümü mezunudur ve metninde sıklıkla bundan bahseder.

¹⁴⁷ Bu örnekte ancak şöyle bir karşı çıkma mümkün olabilir: “Hayır ben kendi ailemden birinin hastane odasına girdiğimde böyle bir değişim olmadı”. Yazarlar da büyük ihtimalle şöyle cevap verecektir: “Çünkü sen yeteneklerinin farkında değilsin”.

şekilde olan bir anekdotun *logos* olarak bir anlamı olmadığını iddia etmemiz mümkün hale gelir (Kaminer, 1993, s. 40).¹⁴⁸

Tanıklığa dayalı bu gerekçelendirmelere, Doğu bilimine ait iddiaların dünyevi ve gündelik hayattaki hastalıklara nasıl neden olduğuna ilişkin Hara ve Işinsu'nun birbiriyle benzeşen anlatılarında da rastlanır. Öncelikle, ikisinin de kitaplarında hastalık nedenlerinin *duygusal ve zihinsel* kökenlerinin anlatıldığı uzun bölümler yer aldığını ve ikisine göre de her hastalığın, bedenden önce zihinde oluşmaya başladığını belirtmek gerekir. “insan hayatındaki her problem ve her hastalık o insanın zihninde yaratılır...” (Hara, 2014, s. 18) ya da “hastalık, enerji bozulmasıdır (...) Cevap her zaman geçmişle ilgili. Kendinizi sevmiyorsanız hastalanırsınız” (Işinsu, 2016, s. 113). Bu açıdan birey-okur, “hastalıkları kendi yaşamına çağırılmış olan” olarak konumlanır.¹⁴⁹ Bu şekilde hastalıkların oluşma sürecine ilişkin dilin belirlediği bir nedensellik kendini tekrar eder; mecazi olanla düz anlam birbirine karışır: Hayatta yaşadıklarını hazmedemeyen kişi, mide sorunları yaşar. Belli sorunları duymazdan gelen kişi, kulaklarında bir sağlık sıkıntısı çeker.

Okurun bu hastalıkları yaşamına kendisinin çağırdığı varsayıldığı için, sosyal dünyanın yarattığı nedensellik de hakiki ve kayda değer bir nedensellik olarak tanınmaz. Örneğin bir mide hastalığı söz konusuysa, yazarlarkişinin yaşamında hazmedemediği bir şey yaşamış olması dışında (zehirlenme hariç) başka bir nedenselliği tanıma konusunda isteksizdirler. Hara'nın, “aynı pizzayı ikimiz de yedik, neden sadece sen hasta oldun, bende yok?” diye sorması bu nedenselliğin bir

¹⁴⁸ Bu, fizik ve kimya gibi kesin ve evrensel kuralları olmayan diğer disiplinlerin (örneğin psikoloji) konularının/meselelerinin *gölgebilime* çok daha kolay dâhil olabildiği iddiasını desteklemektedir. Örneğin “üsütmenin mikroskobik organizmalardan kaynaklandığı kolayca yanlışlanabilir. Peki ya hastalıkların görünmez *demon*lardan kaynaklandığı fikri; bunu hangi kanıt yanlışlar? Nihai olarak bu görünmez olanlara inanmak meseleyi inanca (*faith*) getirecektir, bilimsel kanıt değil. *Demon* hipotezi; varlıklarının ya da varlıksızlıklarının kanıtlanamaması yüzünden, yanlışlanamazdır” (Cordon, 2005, s. 204).

¹⁴⁹ Evrenin çekim yasasını daha çok gündelik ilişkiler üzerinden aktaran Gardiyanoğlu bu yasayı kabul etmekte ilk başta çok zorlandığını anlatır. “Hadi canım sen de! Bütün bu başıma gelen şeyleri, ben başıma getirmiş olamam!” (2016, s. 41).

uzantısıdır. Bunun okur tarafından “bünyesel farklılık” ile gerekçelendirileceğini düşünür ve okur bu açıklamayı gerçekleştirmişçesine ona yanıt verir. Bu yanıtta bünyesel farklılığı (kast edilen bedenseldir) tanımaz; ona göre aynı gıdayı yiyen iki insandan birinin hasta olması ve diğerinin olmaması; bünyesel bir farklılıkla açıklanabilecek bir tesadüf değildir. Bünyesel olan ile zihinsel olanı beraber görür; New Age’in beden-zihin-ruh holizmine uygun bir nedensellik içinden konuşur. Bu doğrultuda, hastalığın bünyesel farklılıktan kaynaklandığını iddia eden kişilerin (“hastalarım” ya da “danışanlarım” diye bahseder) “Benim kistik bir yapım var” gibi açıklamalarını da anlamadığını belirtir. Ona göre bireylerin bedenleri ve bedenlerinin tepkileri arasındaki farklılık da zihinsel kaynaklıdır. Bu nedenle genetik yatkınlık gibi açıklamalar da yeterli değildir. Hatta Hara’nın da metinde birkaç yerde belirttiği gibi, hastalar tarafından saç dökülmesinin ya da başka rahatsızlıkların “genetik” olarak gerekçelendirilmesi, yazar için ancak nedenlerden biri olabilir. Yine bir tanıklık ve kişisel görüş (*insight*) kanıt görevi görmesi için burada devreye sokulur: “Benim de genetik yatkınlığım var, niye dökülmüyor? Çünkü maddi dünyayla ilişkiyi dengeleyebildim” (Hara, 2014).

Tanıklığa bir kanıt-benzeri işlevsellik varsayımında bulunarak bu şekilde dayanması, kendisini genetik yatkınlığın ne kadar rolü olacağına ilişkin bir saptama ya da açıklama yapmak zorunda görmemesiyle sonuçlanır; genetik yatkınlığı tanısa bile tek neden olarak bunu görmeyince kendi iddiasındaki neden (saç dökülmesi örneğinde maddi yaşama düşkünlük) baskınlaşır. Bunun bir başka görünümü de, genetiği yine enerjiler yoluyla bir yaşam biçimine dönüşmesiyle açıklamasıdır: “Annemde de aynı rahatsızlık vardı, genetik” diyen hastalar hakkında “aynı annesi gibi fedakar ve onun karakterinde bir insana dönüştüğünü anlamamıştı” şeklinde bir yorum yapar. Bu nedenle genetiğin yanına (ya da karşısına) “aynı enerjilerin tekrarlanması” nedenselliğini koyar. Burada örtük olarak enerjinin karakteri

şekillendirdiği ya da değiştirdiği varsayımı da mevcuttur. Enerji bu şekilde bireyin yönlendirdiği ya da yönlendiremediği bir yetenek/yeteneksizlik hâlini aldığı da sorumlu tamamen birey olur ve bu tür bir nedensellik dizgesinde kazaların da nedenselliği minimuma indirgenir. Örneğin kaza sonrası birinin boynunun incinmesinin nedeni, orada yaşamakta olan bir *enerji blokajı* nedeniyledir (Hara, 2014, s. 372). Bir başka deyişle boyundan alınan hasar, kaza nedeninden çok; bireyin hayatına çok-yönlü bakmayı bilememesinden kaynaklanır. Bu şekilde imanı şart koşması, bir bakıma sekülerleşerek büyüsunü kaybeden dünyaya büyüyü yeniden kazandırmak işlevi görür.

Bu açıklamaların nedenselliğine ikna ederken, okurun varsayımsal tepkisine karşı da sağlamlık kazandırılmaya çalışılır¹⁵⁰; bu noktada yazar kendisi bilgelik konumunda olduğunu hatırlatacak biçimde okurun konumunu “farkında olmamak”la ya da “başkasına ya da kendisine ait iç dünyayı bilmemekle” açıklar. Örneğin kanser hastalığıyla mutsuzluk arasında bağlantı kurarken teşhis konana kadar insanların mutsuz olduklarını fark etmediklerini belirtir (Hara, 2014, s. 366). Ya da şeker hastalığı, hayattan tat alamamakla ilgilidir ve bir seminerinde “hayır benim şeker hastası olan teyzem çok neşeliydi” diyen bir katılımcıya “onun kendi içinde ne yaşadığını nereden biliyorsun?” diyerek karşı çıkar. Bu nedenle kurduğu nedensellikte bir sapmaya ya da yanlış teşhise ihtimal yoktur; sadece hastalığı yaşayanın farkında olmaması söz konusu olabilir. Bir başka deyişle, içinden konuştuğu şey şaşmaz ve yanılmaz evrensel yasa olduğu için, yanılmakta olan sadece birey-okur ya da daha geniş bir kategori olarak insanlık olabilir.¹⁵¹

Ancak zihinsel nedenlerle oluşan hastalıklara ilişkin anlatılarında bu iki yazar arasında bir fark vardır, Işınso bunun aynı zamanda “geçmiş yaşam ve

¹⁵⁰ Hara örneğinden devam etsem de metinlerde okurun olası tepkilerine yanıt vermek, diğer yazarlar arasında da yaygın bir tekniktir. Bu, sözlü geleneğe yakın olmalarının da bir göstereyi olarak düşünülebilir.

¹⁵¹ Bunu “modern kültür eleştirisi” bölümünde “yanılmış insanlık/benlik” alt başlığında ayrıntılandıracağım.

reenkarne enerjisinden” de kaynaklandığını belirtir. Bir bakıma Hara bu dünyanın içinde bulunduğumuz zamansallığında kalmayı denerken Işinsu, New Age’in diğer kaynaklarına da açıktır. Örneğin kilo vermek için kendisiyle yüzleşmesi gerektiğini fark ederek bir “regresyon” yaptığını ve geçmiş hayatında kendini “sirkte çalışan sakat, obez bir kız” olarak gördüğünü aktarır (Işinsu, 2016, s. 180-182). Enerjinin var olduğu zamansallığın daha geniş algılanması, hastalıklara ilişkin kurulan nedenselliğin sağlamlaşması olarak görülebilir; çünkü “henüz okurların farkında olmadığı” enerji kayıtlarının alanı çeşitlendikçe genişlemiş olur. Reenkarne enerjilerden ya da aileden gelen olumsuz bir enerji, modern bilimin genetik olarak açıkladıklarına karşılık; bugünkü hastalığı, sıkıntıyı, gündelik derdi belirleyendir¹⁵². Bu yazarların hastalığa dair açıklamaları, bir bakıma bedenin kendine has bir zekâsı olduğunu kabul eden New Age retoriğine uygundur (Paker, 2011, s. 86).

Buraya kadar verilen örneklerden de görülebileceği gibi, yazarların içinden konuştukları enerji dili, “orada bir yerde, ancak kendiliğinden apaçık olmadığı için keşfedilmeyi bekleyen bir bilinemezlik” üzerinden aktarıldığı için bir ölçüde kutsallık kazanır. Bir bakıma bir sırrı, bir bilinemezliği işaret eder. Açık edildiği anlarda da, yazarların *fikir*, *anlam* gibi kavramlarla eşanlı görüldükleri enerji kavramını kullanarak gündelik çözümün alanı olarak dünyayı yeniden büyüledikleri (*re-enchantment*) belirtilebilir. Örneğin kilo vermek için yemeğe atfedilen *anlamı* değil, “atfedilen enerjiyi değiştirmek” (Işinsu, 2016, s. 182) gibi kullanımlar söz konusudur. Bu şekilde kullanımı dışında, her hastalığı ya da yaşanan olumsuzluğu açıklama gücüne sahip bir “yasa” içinde bahsedilerek gündeliği bölen ve aşkınlaşan *enerjiler*, bu enerjileri taşıması dolayısıyla da

¹⁵² Hastalığa dair nedenlere, ikinci grup kitaplar her zaman olmasa da arada bir değinir. Burada yine zihnin sorumlu olması ve hastalık nedenselliğinin zihnin şeytanlaştırılması aracılığıyla kurulduğu görülebilir: “Evet, en büyük sıkıntılardan biri... tıpta OKB diye geçen ve eski adı evham olan rahatsızlık. Aslında bu tamamen bir vesvese. üstelik şeytan onun içinde oyun oynuyor (...)” (Koşar, 2015, s. 55).

kutsallaşan bir kavram olarak bireye, dolayısıyla okura dünyevi alanda ve gündelik yaşamda kılavuzluk edecek olandır. Mesele, kişinin kendi yaşamına dair sırları öğreneceği, şifa yeteneklerini de keşfedeceği ve kendi enerjileri üzerinde çalışacağı bir yaşam kurması olarak karşımıza çıkar. Bu şekilde (5.1.2.'de de aktarıldığı gibi) enerji gibi bir giz, bireyin kendisine açık edilerek onun da bir enerji alanı olduğu aktarıldıkça, bireyin kutsala erişmesi (kendinde keşfetmesi) mümkün görülür. Enerjilerin yönlendirilmesi ve kullanılmasından sorumlu olanın birey-okur olduğunu, yazarların ev ödevi olarak belirledikleri ritüellerden de görmek mümkündür¹⁵³. Bu nedenle kitapların esas varsayımının, okurun kendi yaşamının sırlarına erişmek için evrenin enerji yasalarının sırlarını öğrenerek anlamak ve uygulamak gerekliliği olduğu söylenebilir. Enerjilerin kutsalı okura konumladığından 5.1.2.'de bahsedilmişti; ancak, metinlerin kutsallık kazandırılan bu enerji yasalarını (hakikat iddialarını) *anlamak* gerekliliğini bazen örtük bazen açık biçimde *inanmak* şartıyla belirlemeleri, kendi bilgeliklerini konumlandırma biçimleri açısından önemlidir. “Bu egzersizleri yaparsan artık inanmana gerek kalmayacak” diyen Hara, enerji yasalarının *inanmak* yoluyla “gözle görülür yerçekimi gibi etki edeceğini” savunur (2014, s. 77) ve bu örnekteki gibi anlamak inanmakla eşdeğer tutulduğunda, hakikat bir inanç meselesi, hatta imanı gerektiren bir mesele olarak belirir. Bu, Paul Tillich’in *Dynamics of Faith*’de yaptığı *belief* ve *faith* arasındaki ayrımda *faith* denk düştüğü göz önünde bulundurulursa anlaşılanacaktır: Tillich inanmanın teorik bilgiyle ilişkili kullanılmaması gerektiğini belirtir. Hatta “bir şeyi iyi yapacağına inanmak” şeklinde kullanıldığında “inanma”nın entelektüel bir bozulmaya maruz kaldığını düşünür (1957, s. 32). Bu ayrımда *belief*le kast edilenin pop-psikolojide, “kendine güvenmek ve bir şeyin başarılacağına inanmak” biçimindeki kullanımlarla

¹⁵³ Ki toplarıyla oynamak, Sufi nefesi (Hara, 2014) kadar, namazdan önce tütsü ritüelleri (İşinsu, 2016, s. 162) gibi örnekler bulunur. Bu meseleyi “benlik üzerindeki çalışma”yla ilişkilenen *Pathos* bölümünde ayırtılandıracağım.

uyuştuğu söylenebilir. Öte yandan *faith*, sorgulamayı kapatan bir hakikat iddiasına dayandığından, başka bir hakikati kavramaya ilerlemek mümkün değildir. İncelenen metinlerin bütünü göz önünde bulundurulduğunda evrenin yasalarına inanmak (ya da Allah'a inanmak); evren sisteminin nasıl işlediğini ya da Allah'ı *bilmeye* denk düştüğü için; yazarların kendi iddia ettikleri hakikat bir iman (*faith*) biçiminde ortaya çıkar. Her koşulda iddialarının hakikatinden bu şekilde emindirler ve bu hakikati aktarırken, okurdan şart olarak bekledikleri de imandır; çünkü sistemi *anlamak*, ve tabii bu sisteme birey-okurun lehine işlerlik kazandırmak evren yasalarının öyle işlediğine inanmayı (*bilmeyi*) ön şart görür: “Emin olmadan yapılan enerji çalışmasında sonuç olmayabilir... Doğru ve güçlü telkin bir yaşamı baştan yaratabilir (...) Bir an bile ‘ya olmazsa’ dendiği anda enerji düşer. Kayıtsız şartsız inanç teslimiyeti çok önemlidir” (Işinsu, 2016, s.36-37).

Hakikat iddialarında pop-psikoloji kavramlarından ya da herkesçe anlamının bilindiğini varsaydıkları psikanaliz kavramı olarak *bilinçaltı*ndan da yararlanıldığı belirtilmelidir; ancak bu kavram yine enerjilerle açıklanır ve ona enerji ekseninde yeniden bağlam kazandırılır. Bilinçaltı, enerjilerin dolduğu ve kayıtlandığı bir alan olarak formüle edilirken, psikanalizin kavramları ile pop-psikolojinin bağlamında *inanmak* birlikte kullanılır ve ”bir şeyin olacağına inanmak“ anlamının da *faithe* dönüştüğü anları saptamak mümkündür:

(...) Enerjileri kullanmak, *evreni tanımak*, *dua etmek* ve en önemlisi kesin olarak karar vermiş olmak gerekir. İstemek bazen yokluk bilincidir, sadece istemeyin inanın. İNANIN. Çok çaba göstermek korkudur, korkma sonuca güven. ... Başarı tesadüf değildir, başarılar bilinçaltında doğru kayıtları tutan ve inanmış olanlardır (Işinsu, 2016, s. 27).

Bu alıntıda görülebileceği gibi; istemek ve davranışsal olarak o isteği gerçekleştirmeye çalışmayı öğütleyen, psikolojideki insan potansiyeli geleneğinin ötesine bir *iman* adımı atılır. Davranmakla ilgili bir önermenin yetmeyeceği, bir

duygunun (güven) okurdan ödev olarak beklendiği bir önermeyle devam eder. Başka bir deyişle başarının *doğru kayıt ve inanma* nedenselliğiyle açıklanması, bireyin verimlilik elde etmek için sosyal görevleri düzenleyen ve programlayan bir girişim gibi görülmesi kadar (Dardot ve Laval, 2013) amaç ne olursa olsun ona ulaşmanın bir hissiyat meselesi hâline geldiğini gösterir. İnanmak, pop-psikolojinin reçete edebileceği davranışsal bir sonucun gerçekleşeceğine inanmak ve kendine güveni ima eden bir tür *belief*’ten, endişenin hiç olmadığı *faith*’e doğru kayar. Bu nedenle sosyal dünyadaki faillikten de öte, esas gereken bir hissiyat olarak imandır. Hatta bu örnekte iman, davranışı bile kısıtlar; başarı kitaplarının ilk örneği olan kişisel gelişim örneklerinden beri “çalışmanın gerekliliği”ne yapılan vurguya, çok çaba göstermenin yaratacağı olumsuz enerji gerekçesiyle bir kısıt da düşülmüş olur.¹⁵⁴ Tam olarak bu yüzden yazar tarafından istemek yetersiz görülür ve büyük harflerle İNANIN diye yazar; okurun ödevi iman ederek (ancak burada İslami bir imanın şartı değil evrenin yasalarına iman ima edilir) devam etmektir.

Bu alıntının başında yer alan “evreni tanımak ve dua etme”nin beraber kullanıldığı benzer örnekler sayesinde, din ve enerji yasası üzerinden bir uyuşma varsaydıklarını söylemek mümkün hale gelir. Bunun en önemli örnekleri, “duanın da bir enerji” ya da “en büyük enerji” olduğuna dair açıklamalardır (Işinsu, 2016, s. 35; Hara, 2014, s. 123). Dua ve enerji ritüellerini anlatan iki yazar da ayetleri kullanır, hatta Işinsu’nun kitabının ismi bir ayetin Türkçesidir ve kitap Bakara’dan bir ayetle başlar. Ancak psikoloji kavramlarının ve dua kavramının yeniden bağlam kazandırılarak enerji yasalarına uygun biçimde yorumlanmasına benzer şekilde, bu ayetler için de aynı teknik söz konusudur. Bu sayede bir din-bilim uyuşması içinden konuşmaları mümkün hale gelmektedir. Hara aynı zamanda farklı din ve inanç sistemleri arasında da bir uyumluluk görerek “Sufi nefesi ile

¹⁵⁴ Ya da çalışmak eyleminde Protestan ahlakı gibi bir etik görmez.

uyumlanabilecek bir Uzak Doğu yöntemine” doğru yol alırken (Hara, 2014, s. 84) dinî olan her şeyin aslında enerji yasalarında da olduğu argümanına yer verir. Örneğin abdest almak, ona göre zaten enerji ve çakraların topraklanmasıdır.¹⁵⁵ Bu nedenle dinsel bir kutsala referans verdiklerinde de “enerji” anlatıda devrededir:

Hayatını mucizelere aç, her an gerçekçi olmak veya kısıtlanmak zorunda değilsin. *inandıkça ve istedikçe dönüşüm başlayacak, sana her gün daha çok mesaj gelecek, (...) gücünü yeniden eline alacaksın (...) KÖTÜLERİ SADECE AFFET, ONLAR DAHA ÇOĞUNU HAK ETMEZ. (...) Sana kötülük yapıldığında yaşam dersini al ve geç, üzerinde çok durursan kendi enerjin bozulur. Hayatta senin için gerçekten önemli olan ne... Bunu bul. Hayatını baştan yazabilirsin, ana kader planı dahilinde. (...) Suçlama ve hesap sorma, bu senin işin değil. Allah’a bırak. (...).* Sana kötülük yapan kendini ifade ediyor. Neden üzerine alınıyorsun? Bu onun sorunu. (...) Başkaları için kötü düşünmek *karma borcudur. Uzak diye bir şey yok, enerjiler dünyasında her şey eşit mesafede. Allah sana her şeyden herkesten yakın, hiç de yalnız değilsin... Kötü bir şey olduğu an melekleri an, sadece Allah’a sığın. Allah senin dünyada olmanı istedi, seni buraya gönderdi, senin bir anlamın var. Tevekkül ve sabır... Bu ikisi varsa sende, neden diye zaten sormazsın* (Işinsu, 2016, s. 23-24).

Bu şekilde, enerjiler dünyasında mesafelendiğimiz (ya da yakınlığını hatırladığımızda anlam bulacağımız) varlık da Allah olarak belirtilir. Başka bir deyişle, enerji yasasına dair hakikat iddiasının İslami bir kutsala temas ederek işlemiş olması dikkate değerdir: Başkaları için kötülük düşünmenin *karma borcu* olması, aynı paragrafın birkaç cümle ötesinde melekleri anarak *Allah’a sığınmak* öğüdüne dönüşür. Karma yasalarının Allah’ın yasalarıyla uyumlu olduğuna ilişkin yazarın varsayımını bu örnekte de görmek mümkündür ve bunun gereği “başına gelenleri sorgulamamak” gibi bir tevekküle dönüştürülür. Başka bir (İslami) kutsalı, isyan etmemek (“neden diye sormamak”) gibi bir *faydaya* dönüştürmeye çalışır.

¹⁵⁵ “İslamiyet’teki ‘abdest’ uygulaması bir topraklama metodudur. Abdestin amacı elleri, ayakları temizlemek değil, bedendeki enerjiyi sıfırlayıp nötralize etmektir. Bu yüzden su bulunmadığı takdirde teyemmüm adı verilen uygulamayla toprak kullanarak abdest alınır” (Hara, 2014, s. 123). Ya da çakralar (bedendeki enerji merkezleri), Sufizm mertebeleriyle ilişkilidir: “Yedi enerji merkezinin işlevsellik kazanma eğitimi aslında Sufizm’in yedi mertebeli nefis terbiyesine de karşılık gelir” (Hara, 2014, s. 113).

Bilimin ve dinin uzaktan da olsa bu şekilde bağdaştırılmaya çalışılması ya da bir örtük uyumluluğun metin boyunca devam etmesinin yanı sıra; din bazen açık olarak bir kısıt biçiminde yer alır. Yazarların kendileri arasında ya “bilime de uygun”, “bilimsel” (Işinsu, 2016 Hara, 2014) ya da “bilimsel ama dine de uygun” (Gardiyanoğlu, 2016) ürünler verme çabasında olduklarını belirtenler bulunur.¹⁵⁶ Örneğin çekim yasasını araştırırken Gardiyanoğlu “Yaptığım araştırmaların Kur’an-ı Kerim’e, peygamber efendimizin ve diğer dinlerin peygamberlerinin söylemlerine de uyması benim için önemliydi ve yaşadıklarımın sebebini bulmak isterken yanlış yollara sapmak istemezdim!” şeklinde kendi arayış anlatısını aktarır (Gardiyanoğlu, 2016, s. 40-41) ve makul/sıradan bir Müslümanlığın sınırları içinden konuşmaya –tıpkı Işinsu gibi- özen gösterir. Bilimsel olma iddiasına rağmen dine uygun olma çabasının açıkça bir endişe olarak da ifade edilmesi kadar (Işinsu’ya ait son örnekte olduğu gibi) İslami bir kutsalı ve kavramın gerekçe gösterilmeden uyumlu olduğu varsayılarak kullanılması da kendini örtük biçimde belli eder. Böyle durumlarda, enerji odağıyla ve onun gücüyle ilgili oluşturulmaya çalışılan anlatıda iknanın sınır çerçevesi ya da geri dönülen anlatı, İslam’ın kendisi ve kavramları olarak belirir. Örneğin Gardiyanoğlu’nun kendini affetmenin faydasından bahsederken bölümü “ŞÜKÜRLER OLSUN” diye kapatmasına benzer biçimde (2016, s. 79-80), yukarıdaki alıntıda da yer alan “*Ana kader planı* elbette ki var ama *inanç yasasına* göre iyileşeceğine inanan yaşar, kurtulur, aşar” (Işinsu, 2016, s. 27) örneğinde de olduğu gibi; enerji fayda sağlayacak bir “inanç meselesi” olarak formüle edilirken bir yandan da bu inancın gücüne dair anlatı, İslami bir

¹⁵⁶ Örnekleme dâhil edilmeyen, ancak aynı dönemde aynı raflarda bulunan kitaplardan *Evrenin İlahi Dili’nde* Esra O. Erdoğan da bunu iddia eder. Ve yine Gardiyanoğlu, evrenin çekim yasasını keşfetme sürecinden bahsederken “bilim adamlarının bahsettiği bir şey daha vardı: çekim yasası” şeklinde anlatarak çekim yasasını açıkça bilimsel olarak tanıır (2016, s. 41).

kavram olarak düşünölen bir kavramın (kaderin¹⁵⁷) sınır olarak hatırlatılmasıyla başlar. Yine şifa ritüelleri aktarıldıktan sonra esas şifayı verenin Allah olduğunun vurgulanması (Hara, 2014), başka bilgelik ve çözüm kaynaklarına ilişkin arayışlar yapılmasına rağmen esas kutsal olarak İslam'ın Allah'ını konumlamaya bir *geri dönüş* ve doğru yol olarak da okunabilir. Bu şekilde, ilk grup kitapların İslam'ın sınırlarını aşmama konusundaki titizlikleri (ya da çekinceleri) ve kendi önerdikleri çerçeveyi hâlihazırda İslam'ın kavramlarıyla ve öğütleriyle çelişmez varsayarak bu yakınlığı gerekçelendirmeye çalışmaları, bilgeliklerini *makul Müslümanlık* olarak adlandırmayı kolaylaştırır. (İslam'ın otoriter bir kamusalığın kaynağı hâline gelmesi, bu kimliğe yazarların da sahip çıkmasını beraberinde getirir).

Bu iki grup kitabın yakınsadığı yerleri saptamak için, ilk gruba hâkim olan kavramların benzer şekilde (ya da yeni bağlamlarla) kullanımlarını ikinci grupta da takip etmek gerekir. Dinin içinden konuştuğunu iddia eden yazarlar da, yer yer enerjinin kutsallığına başvurur. Bu, enerjinin dinî kavramlar olarak görölebilecek *şeytan* ve *niyet* ya da *dua* gibi kavramlara yakınlığıyla (Koşar, 2015, s. 33) ya da birbiri yerine kullanılmasıyla kendini gösterebilir. Örneğin Koşar “insan kendi enerjisinde olanı yaşamına çeker” (ADÖB 2, 2015, s. 29) derken bir enerji yasasını kast ediyor gibidir; ancak ilerleyen kısımlarında, örtük olarak zihnin (enerji yoluyla) yaşamı belirlediğine benzer biçimde bunu *niyete* atfederek hadise yaslanır:

İnsan-ı kamilde muhteşem bir enerji vardır (...) İşte aklından geçirdiğin şey senin niyetindi... Bu yüzden başına kötü bir şey gelmesinin sebebi de zihninin seni-farkında olmadan- olumsuz şeytani bir niyete sokmasıdır. (...) Sana niyetten söz etmek istiyorum. Peygamber efendimiz hadis etmiştir ki, ‘... herkesin niyeti neyse eline

¹⁵⁷ Bazı ilahiyatçılar, “yazılı olanı yaşamak” olarak algılanan anlayışa karşı, özgür irade vurgusu yaparlar. Onlara göre, dünyada seçimlerin bireysel iradelerle gerçekleşmesi nedeniyle cennet-cehennem vardır. Bu olmazsa Yaratan'ın bir zalim olacağını belirtirler. Başka bir deyişle özgür irade vermeyip de cezalandıran bir Tanrı, İslam'ın rahman (merhamet sahibi) Tanrısıyla bağdaşmayacaktır. Bu anlayışın vurguladığı biçimiyle “kadere iman” da İslam'ın şartlarından değil, tarihsel bir bozulmanın ürünüdür. Bu anlayışa göre “Kaderde ne olursa olacak, her şeyi kabul et” Emevi yönetiminin yerleştirdiği bir hurafedir (Öztürk, 2015). Bu nedenle böyle bir yorumda kader, Işmsu'nun kast ettiği anlamda bir plandan çok, özgür iradeyle alınan kararların ve davranışların Yaratan tarafından önceden bilinmesi anlamı kazanır.

gececek odur' (Koşar, ADÖB 2, 2015, s.33).

Özdemir'in metninde de böyle bir geçişliliği saptamak mümkündür:

İstememizin enerji dalgaları, zerrelereimizden gökteki makro dünyalara ve ötesine ulaşmalı... Bir hayal bizi şimdi coşturuyorsa yarın da coşturur. O halde yüreğimizde bu coşkunun sürekli dolaşmasına izin verelim. (...) Vazgeçmediğimiz sürece bilinçaltımız gece gündüz ısrarla dualara devam eder, Allah, istememizdeki samimiyeti bilir (Özdemir, 2015, s.16).

Bu örneklerden de görülebileceği gibi; enerji yasalarını dayanak alan yazarların dinle (ya da onların öngördükleri biçimiyle dinî kavramlarla) uzlaşması kadar, dinî kavramları daha yoğun kullanan yazarlar da enerji kavramını kullanır; ancak bunu yeniden bağlam kazandırarak yaparlar. Bu, tanıdık kaynaklarla konuşarak meşru olmaya çalışma hamlesi olarak da görülebilir çünkü New Age de artık sağduyu *commonsense* gibi tanıdık hale gelmiş durumdadır. Enerji kavramının Özdemir'in örneğinde popüler psikoloji terimi olan bilinçaltı ile ilişkilendirilmesi bu bağlamda düşünülebilir: "İstemenin enerji dalgaları"nın bilinçaltına konumlandırılması, zihnin programlanmasının işleyişini ima eder ve "bilinçaltının dualarla devam etmesi", duanın fiilden öte bir enerji olarak düşünülmesiyle anlamlanır. Başka bir deyişle, dua, İslami bir dua kavramından (Allah'a yakarmak) öte enerjiyi kast eder. Duadan kasıt bir tür enerjidir; ancak tam olarak New Age bilgeliğindeki gibi enerji yasalarının işleyişi değil, yanıt verecek Allah'a yönelen bir enerjidir. Bu tür yeniden bağlam kazandırma hamlesinin özgün bir örneğini de Koşar terapi kavramı için gerçekleştirir: Kendi bilgeliğini ve yöntemini *nur terapisi*¹⁵⁸ olarak tanıtan Koşar, terapi kavramına yeniden bağlam kazandırmış olur. Terapiden kast edilenin psikiyatrinin genel kabul görülen teknikleriyle değil, şükür ve tefekkürle şekillendiğini anlarız. Bu şekilde *nur* ve *imanın* hâlihazırda terapiyle aynı işlevi gördüğünü ima ederek terapiyi iman içinde soğurur. Bir başka deyişle, ona göre terapi gibi bir çözüm, *nur* ve *iman* içinde hâlihazırda mevcuttur.

¹⁵⁸ Kitaplarda Koşar'ın tanıtıldığı bölümlerde "tek seanslı kesin çözüm" sunduğu belirtilir. Yazarı, hızın ve bireysel çözümün şart görüldüğü yeni kapitalizm kültüründeki bir piyasa aktörü olarak görmek de bu şekilde mümkün olur.

Ortaklaştıkları başka bir nokta ise; hem hakikat iddialarını ortaya atarken *imanı* (kendi söyledikleri İslami iman olma iddiasındadır) şart görerek ilerlemeleri, hem de pop-psikoloji anlamında *inanmayı imana* dönüştürdükleri anlardır:

İnanç ve umut, Yüce Yaratımızın bize verdiği güçlü bir duygusal deryadır. *İnancı bize veren Evrenin Sahibi, öncelikle kendisine inanmamızı ve O'ndan istememizi söylüyor. Hedeflerimize amaçlarımıza olan inancımız ancak O'na olan inancımız ve isteğimizle değer kazanacak ve etkili bir seviyeye gelecektir.* Bizim burada inançtan bahsetmek istediğimiz, iliklerine kemiklerine vücudun tüm zerrelere kadar işleyebilen bir inançtır. İnanmayan ya da yeterince inanmayan kişi, yürüdüğü yolda çok daha fazla yorulacaktır; yanlış yollara sapacaktır. Çanakkale'de millet olarak inanmasaydık, kör topal silahlarla dünyanın süper güçlerine nasıl meydan okurduk? Edison ampulün varlığına olan inancını yitirseydi onu keşfedebilir miydi? Hezarfen Ahmet Çelebi inanmasaydı, Galata Kulesinden atlayıp uçabilir miydi? (Özdemir, 2015, s.111)

Yapacağına inanmak; Işınsu'da evren yasalarına inanmak dolayısıyla *imana* dönüşürken, Özdemir'in örneğinde ise, ilk cümlede belirtildiği gibi Allah'ın verdiği varsayılan bir özellik olarak anılmasıyla Allah dolayımını gerekli kılar. Buradan hareketle, yazar, Allah'a imanı vurgulayarak onun sayesinde pekişecek ve etkili olacak biçimde bireysel bir düzlemde “yapacağına inanmak”a geri döner. Popüler psikolojinin imanı şart koşacak biçimde kullanılması, bu örnekte İslami imanla gerekçelendirilmiştir.

Kaynaklara başvurma biçimlerinin kendi aralarında nasıl ayrıştığı da bilgelik performansı açısından önemlidir. Bu ikinci grup kitaplardan sadece biri, Ortodoks İslam'da süregelen bir kaynak hiyerarşisini açıkça tanırlar ve diğerlerinden farklılaşır. Bu hiyerarşi, anlatmaya değer ve güvenilir bulunarak kaynak alınan hadislere ilişkindir. Güvenilir ve güvenilir olmayan hadisler arasında yapılan bu ayırmadan haberdar olarak özellikle Buhari'den alıntı yapan Ferudun Özdemir, Buhari'nin aktarmamış olduğu hadislere kuşkuyla bakar. Yazarlar arasında bu referansı ve diğer referanslarını açıkça veren tek isimdir; kullanılan kaynaklara ilişkin bu

hassasiyet her yazarda yoktur. Hangi kaynakların İslam'ın esas kaynakları olduğu hakkında ilahiyatçılar arasında süregelen bir fikir ayrılığı olsa da¹⁵⁹, incelenen diğer metinlerde yazarlar bu tartışmaya çok değinmeden, doğrudan güvendikleri hadisleri ya da alıntılarını çoğunlukla referans vermeden hakikat iddialarına dayanak olarak kullanırlar. Kendilerinin yeniden bağlam kazandırdığı ayetleri ise sure ve ayet numarasına referansla aktarırlar¹⁶⁰. Başvurdukları kıssalar çoğunlukla en değerli kutsal Allah olarak belirlerken onun yolunda olanları (çoğunlukla sahabenin yaşantısından kesitlerle) anlatır. Tek değişmez ve şaşmaz kutsal, tüm metinlerde Allah'tır. Onun özellikleri (İslam açısından bunlar Allah'ın isimleridir) ve onu anmanın kutsal olduğu aktarılır; bunun nasılı ve hangi bağlamda anlaşılması gerektiği, ya yazarın kısa bir yorumuyla açıklanır, ya da tamamen okura bırakılır¹⁶¹

162.

Yanı sıra, dine ait olduğunu düşündükleri hakikat ve kutsallık anlatısı örerlerken kutsal olarak (Allah'tan başka ve onun hiyerarşisinde) işaret ettikleri ve yorumları, yazardan yazara farklılaşır. “Su”yun kutsallığı (Kaya, 2016) ya da “bireyin kendini değerli hissetmesi”nin bir ödev olarak belirmesi (Koşar, 2015, s. 49) gibi birbirinden farklı önermelerden bahsetmek mümkündür. “Duada sözlerin yarattığı titreşim” (Kaya, 2016, s. 36) gibi Ortodoks ya da tasavvufi kaynaklarda

¹⁵⁹ Hadislerin kendi içindeki güvenilirlik sorunundan daha geniş biçimde, İslam'ın kaynaklarının ne olduğuna ilişkin de ilahiyat alanında bir uzlaşmazlık olduğu söylenebilir. Çoğunlukla kitap, sünnet, icma, kıyas olarak İslami eğitimde öğretilen bir sıralamaya karşı, tek kaynağın Kur'an olduğunda ısrarcı olan ilahiyatçılar vardır. Öztürk, Bayraklı gibi yazarlar Kur'an'dan sonra gelen diğer kaynakları tanıyan görüşü reddederler; çünkü bu görüş kutsal kitabın eksik bıraktığı alanlar olduğunu ima etmektedir. Ancak bu çalışmada incelenen yazarlar, bu kaynakların hiyerarşisini ve geçerliliğini tartışmak yerine kişisel ilham yaratmak (ve bazen buna bağlı ödev aktarmak) amacındadırlar.

¹⁶⁰ Ayete referans vermeleri, esas kutsal olarak İslami kitabı görmelerinin sonucu olabilir. Diğer kaynakları (hadis, kıssa) kullanırken açıkça nereden aldıklarına dair referans vermemeleri ise, bu kaynakların yazarlar tarafından da sağduyusal bir bilgelik olarak görülmesi ya da 5.1.1. ve 5.1.2.'de de belirtildiği gibi kendi metinlerini akademik bir yazı biçiminde değil; gündelik bir sözlü bilgelik olarak tahayyül ettikleri anlamına gelebilir.

¹⁶¹ Bir dua kılavuzu şeklini alan Kaya'nın kitabı, Allah'ı anmayı en çok detaylandırandır.

¹⁶² Bu çalışmanın hem *logos* hem *pathos* bölümlerinde ayrıntılandırılacağı üzere; Allah'ın yarattıklarının anlamsız olmaması; istenen bir şeyin hayırlı olmadığı için gerçekleşmediği (Koşar, 2015), rızkın mutlaka Allah'tan geldiği ve kimsenin rızksız kalmayacağı (Özdemir, 2015; Koşar, 2016) yönünde kurulmaya çalışılan güven üzerine şekillenir. Bu şekilde “sır”ın etrafında örülen İslami metafizik anlatılarla benzeşir.

yer almayan kutsallıkların da *icat edildiğini* söylemek mümkündür.¹⁶³ Bu kutsallıkların bu şekilde aşkın bir güçle, Varlık'ı (Allah'ı ya da evreni) hissetmekle ilişkilmesi kadar, kutsallara referansla gündelik ve dünyevi bir ahlak ödevinin belli yazarlarda daha ağırlıklı biçimde ortaya çıktığı saptanabilir. Dünyevi ve benliği düzenlemek için okurdan ne beklendiği meselesini, *Pathos* bölümüne kadar erteliyorum.

Başvurulan kaynaklardaki ve kutsallıklardaki bu benzeşme ve ayrışmalardan sonra, yazarların belirlediği retorik alana genel olarak bakılabilir. Bu şekilde, birbirlerini ayrıştırma pratikleri de önem kazanır. Yazarlar bu iki kaynaktan (New Age ya da din) hangisini temel kaynak aldığını iddia ederse etsin, *çare ve anlama* dair retorik alanın belirleyicileri olarak kendi *ethoslarını* ahlaklı birer yol gösteren, ya da imân sahibi bilgeler olarak konumlayarak hakiki-sahte bilgelik ayrımında birbirlerinin farkında olarak konuşurlar. Bir bakıma her yazar hakikati elinde tuttuğunu iddia ederken, bu alanda yazan diğerlerinin anlatisıyla yarıştığının bilincinde gibidir. Doğrudan kendi alanlarındaki diğer yazarları isim vererek eleştirmeseler bile, genel hatlarıyla bahsettikleri bir öteki aracılığıyla kendi hakikatlerini yeğ tutarlar. Örneğin Koşar, melek enerjileriyle çalışanları ve örtük olarak bu alandaki hakikat ve kılavuzluğu eleştirir. Ona göre tek kutsal ve Yaratan yerine meleklerle başvurmak, din açısından kabul edilemezdir¹⁶⁴. Metinleri bir retorik alan olarak düşünmenin bir yönü de, daha öncesinde melek enerjileriyle çalışan ve ağırlıklı olarak bu kavramlara yaslanan kitapları bulunan Işın'su'nun da yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi “melekleri an, Allah'a sığın” ifadesi etrafında kendi anlatisını güncellemeye çabalayarak esas kutsalın Allah olduğu anlatisına yer

¹⁶³ “Bu cümle daha etkili nasıl olur? Bu cümle nasıl daha güzel hale gelir? diye düşün. Bu düşünce hâli içine işler, tüm varlığın sen duanı düşündükçe o dua olup çıkar. İçinde şelale gibi akan Su, bu duygu ve isteği tüm hücrelerine taşır. Ve sen artık bir süre sonra o istediğin şeyi elde edersin. Tüm hücrelerin Su'yun o frekansta titreşimiyle sana katılır. İşte gönülden duanın edilişi budur” (Kaya, 2016, s. 51).

¹⁶⁴ “Bana melek enerjilerini soruyorsunuz! Allah size kâfi değil mi? Meleklerden enerji bekleyenlerin hal dili, Allah'ın rahmeti bize yetmiyor yahut biz onunla yetinmeyiz demektir!” (Koşar, 2016, ADÖB, s.131; akt: Baydar 2016, s. 146).

vermesidir. Bu, çare ve anlama dair retorik alanın din ekseninde bir çekişme yaşadığının başka bir göstergesidir. Yazarlar bu retorik alandaki iddialarında, ya daha dinî oldukları için hakikate daha yakındır (Kaya, Öztekin, Özdemir), ya da *bilimsel olanla*¹⁶⁵ dinî olan arasında çizdikleri özgün yol sayesinde (farklı bilgelikleri aynı hakikat içinde algılama güçleriyle) (Hara, Gardiyanoglu, Işinsu) bu retorik alanda kendilerini farklılaştırırlar. Örneğin bir bilim insanı olarak kendini sunan Hara, New Age’i tasavvuf kaynaklarıyla birleştirirken (“abdest zaten enerji topraklamasıdır”) İslam’dan uzaklaşmayarak *makul* bir Müslümanlık içinden konuşur. Yine Işinsu ve Gardiyanoglu da İslam’ın sınırları içinde kalmaya çalışarak bu *makul* failliğin içinde yer alır. Koşar, Kaya, Özdemir ve Öztekin ise İslam’ı hatırlatma göreviyle *şuurlu* bir Müslüman olarak kendilerini kurlmaları açısından spiritüellik kitaplarından farklılaşırlar. İkinci grup yer yer *enerji*, *bilinçaltı*, *terapi* gibi kavramlara başvursa bile bu kavramlar hem bilgelik iddialarının temelini oluşturmaz ve hem de bu kavramlara *iman* dolayısıyla yeniden bağlam kazandırır.

Özet olarak, iki grup metnin de kurduğu nedenselliklerin yönü, kendi bilgeliklerini bilim ve din ekseninde ele almayı mümkün kılar. İlk grubun tanıklıklara nedensellik ve *logos* görevi yüklemesi onu daha sübjektif bir alana ve yanlışlanamazlığı dolayısıyla *gölgebilime* ve ezoterik inanışa yaklaştırır. Bu şekilde örneğin Hara’nın bilim insanı olma iddiası da, kurduğu nedensellikler göz önünde bulundurulursa, *gölgebilime* doğru sürüklenir. *Gölgebilimi* karakterize eden bir unsur olarak, açıklanan ilkelere inanma gerekliliği, ikinci grup kitaplarla bir ortak özellik gibi düşünülebilir; çünkü onlar zaten İslam’a *iman* şart görmektedir. Farklı gerekçelendirme alanlarından türemelerine rağmen ikisinin de önerdiği hakikati anlamak, bir *iman* meselesi olarak çözümlenebilir: Ya evren yasalarına inanmak

¹⁶⁵ Burada kendi bilimsellik iddialarını kast ediyorum.

(bilmek) ya da İslam'ın hakikat iddiasının yazarlarca anlatıldığı biçimine inanmak (bilmek) bir şart olarak belirir. Bu şekilde ikisi de inançtan ziyade iman şart görür. Bu şartın yaslandığı yer ise, yazarların önerdiği hakikat sisteminde bir kusur bulunmadığını ve kendi aktardıkları hakikatin dünyevi yaşamdaki her şeyi açıklayabilme gücü olduğunu varsaymalarıdır. Bu da kendi anlatılarını oldukça totaliter kılar. Bir başka deyişle her şeyi açıklayan bir sistem savunurken başka nedenselliklere alan tanımazlar. Bunun farklı odakları; ikinci bölümdeki “adaletsizliğe ilişkin retorik hamleler” ve *Pathos*'ta yer alan “olumlu düşünmenin içeriği” alt başlıklarında kendini gösterir.

Her iki grup metnin de birbirlerinin bilgelik kavramlarını işe koşması ancak bunlara yeniden bağlam kazandırması ise, bu çekişmeli alanın başka bir önemli niteliğidir. Örneğin *bilinçaltı, terapi ya da enerji* gibi kavramların spiritüellik anlatıları kadar maneviyat anlatılarında da yer aldığı, ancak bilinçaltının niyete, ya da enerjinin duaya karşılık kullanıldığı görülür. Bu şekilde özellikle maneviyat kitaplarının tanıdık ve sağduyu hâline gelmiş İslam dışındaki diğer kavramlar üzerinden de konuştukları; ancak bu kavramları dinî kavramlara denk bir anlam çerçevesinde soğurarak metinlerini kurdukları iddia edilebilir. Kendini açıkça dinsel bir bilgi olarak tanımlamaya çalışan Koşar'ın¹⁶⁶ kendi bilgelik tekniğini *nur terapisi* olarak adlandırması da psikolojiye ait bir bilgelik türünün iman ve din içinde soğurulmasının özgün bir örneğidir.

Ayrıca spiritüellik kitaplarının maneviyat metinlerindeki kavramları kullandığı tespit edilebilir. Bu kullanımların niteliği çoğunlukla kendi hakikat iddialarının hâlihazırda İslam'la uyduğuna savunmaları, ya da ana çerçeve olarak İslam'ın dışına çıkmaya çekinmeleri olarak belirir. Bu şekilde özellikle spiritüellik kitaplarının bir *makul Müslümanlık* içinden konuşmaya çalıştıkları belirtilebilir.

¹⁶⁶ Arka arkaya yazdığı kitaplar bir araya getirilerek “Uğur Koşar Risalesi” adıyla yayınlanır.

İkinci grup metinlerin ise hâlihazırda bütün çare ve anlamı imanda görmeleri, 1980'lerdeki İslamcı hareketin belirttiğine benzer biçimde *şuurlu bir Müslümanlık* ekseninde bilgelik kurduklarını iddia etmeyi mümkün kılar. Bu açıdan 1980'lerdeki hidayet romanlarına benzer bir işlev kazanırlar. İlginç bir örnek de bilgelik piyasasında birbirlerini açıkça işaret etmeden de olsa eleştirmeleridir. Bu eleştiri, en çok Koşar'ın Işinsu'ya, melek enerjilerini kullanmaya yönelik eleştirisinde kendini gösterir ve eleştirinin niteliği “dine yeterince uymamak” ya da “dine sakıncalı olmak” olarak kendini gösterir.

5.1.4. Değerlendirme

Bu bölümde metinlerin *ethos* boyutunu, kurdukları yazılı ve sözlü kültür arasındaki özgün formun paradoksal statüsünün gereksindirdiği biçimde tartışmaya çalıştım. Paradoksal statüyü işaret eden bu özellikleri; konuşur gibi yazmak, yazılı kültürün gerektirdiği düğüm ve çözümlerden yoksunluk, yazarlar tarafından yazma ediminin spontan bir konuşma olarak düşünülmesi, kısa ve parçalı bölümlerin, özlü sözlerin yoğunluğu, vurgu için kullanılan teknikler (örneğin büyük harfle yazma) ve hatta akademik referans biçiminin eksikliği/yokluğu olarak sıraladım. Bu özelliklerin hepsi, yazılı kültürden uzaklaşma ekseninde anlamlanabilir. Bu özelliklerle kurulan formu anlamaya çalışırken belli nedenler üzerinden düşündüm: İlk olarak gündelik kılavuzluğun sözlü kültüre benzer bir konuşma hâlini şart koşmasını, ikinci olarak kitapların bir grubunun temel dayanak aldığı İslam'ın hâlihazırda bir sözlü kültür olarak gelenekleşmesini, üçüncü olarak da mevcut sosyo-kültürel ortamda sözlü psiko-dinamiğin baskınlığını göz önünde bulundurdum. İki kültür arasındaki özgün kullanımların hangi formlara benzeştiğini (örneğin günlüklere, menakıbnamelere ve ilmihallere) tespit etmeye çalışırken, bu kullanımlar arasında kutsal yazıyı kişisel mühür gibi kullanarak profanlaştıran özgün bir örneği de (Koşar) ele aldım.

Özellikle ikinci grup yazarların bir İslami habitus içinden konuştuklarını belirtmek, ele aldığım ikinci nedensellik iddiası sayesinde mümkün oldu. Özlü söz kullanımlarının yoğunluğu ve konuşur gibi yazmaya işaret eden diğer biçimsel özellikleri ise, gündelik yaşamda sözlü psiko-dinamiğin pek çok alanı kuşatması iddiası üzerinden değerlendirdim ve bu dinamiği hem besleyen hem de ondan etkilenen bir fenomen olarak kitapları ve retorikleri anlamayı mümkün kıldı. Yazılı kültürden uzaklaşmak olarak anlaşılabilir bu yönelim, yazılı kültürle organik ilişkisi bulunan entelektüellerin konumunun sarsıldığı bir kamusalığa da işaret ettiği için siyasal kavramlar üzerinden düşünmek kaçınılmaz olmuştur: Özlü sözlerin düşünceyi kısa ifadelere hapsetmesi, sözün karşılıklı tartışma imkanını kısıtlaması açısından kamusalığı yaralayan, yurttaşlığı *düşünceden* çok kısa bir özle *hissetmeye* çağıran, şahsileşen bir sosyo-kültürel ortamı ve siyaset alanını çağrıştırmaktadır (Sennett, 2014).

İkinci alt başlıkta, bu özgün paradoksal formun iktidar ve otorite açısından sonuçlarını tartışmak için önce *governmentality* iddiasına yer verdim. Bu kavram, bireylerin kendi kendini iktidar tarafından çağrıldıkları biçimde programlamaya gönüllü olduklarını anlatan bir kavram olarak, iktidarın kuşatıcılığına dikkat çeker. Bu iktidarın mutlak olmayabileceğini, yine forma ait özellikler üzerinden tartıştım; örneğin her an okurun son verebileceği bir okuma ediminin terapiden daha az tabi kılıcı olduğunu, mesajların tek tip olmayabileceğini ya da okurlar tarafından farklı biçimlerde alımlamanın her zaman mümkün olduğunu vurguladım. Formun içeriği belirlediği bir determinizmden uzak durmak için, bireysel olarak tüketmeye çağıran bu formun doğrudan bireyselleşmeyle dolu olmayabileceğine ve bu metinlerin bireysellik ekseninde kümelenebilecek kavramlara (suç-kabahat-sorumluluk) ilişkin farklı öngörülerini olabileceğine alan tanıdığımı belirttim. Bu mesele *logos* ve *pathos* bölümlerinde ayrıntılanmakla beraber; otoritenin kurulma biçimlerindeki

farklılıkları tespit etmek için kullandıkları hitapları, yazarların mucize ve sır eksenindeki retorik hareketlerini, kullandıkları otobiyografik özellikli hikâyeleri ve sağduyuya dayanmalarını temel retorik araçlar olarak tartıştım. Bu tartışma ağırlıklı olarak “ruh parçam” ve “derttaş” hitapları odağında yürüdü ve yazarların argümanlarına dair ipuçları verdi: Aynı bütünün parçası olmak anlamında “ruh parçam” hitabının Burkecu terminolojideki özdeşleşmenin özgün bir örneğini oluşturduğunu, ya da derttaş hitabının Varlık’tan uzaklaşmanın dert olarak tanımlanması aracılığıyla dert sahibi olmak ekseninde yazar ve okuru ortaklaştırma işlevi gördüğünü iddia ettim. Bir diğer ortaklaşma aracı ise, yazarların olağanüstülüğe ya da mucizelere dair kurdukları anlatının yönleriydi: Mucizeleri okura olanak olarak açmaları ve sonrasında geri çekmeleri arasındaki salınım, metinlerin retorik performansını sürekli kılan önemli bir teknik olarak ortaya çıktı. Mucizenin *enerji*, *evren* ya da *tefekür* aracılığıyla okura olanaklı kılındığını ancak yazarın olağanüstülüğünün ya da okurun acizliğinin okura hatırlatılmasıyla bu olanağın okura nasıl kapatıldığını aktardım. Aynı zamanda bir yakınlık ve samimiyet tekniği olarak kullandıkları öz yaşam hikâyelerini değerlendirdim ve spiritüellik kitaplarında bu tekniğin diğer gruba göre daha yoğun kullanıldığını, daha yoğun bir kişisel otorite kurduklarını saptadım. Sağduyusal ve bilindik ifadelerle tanıdıklık ve yakınlık kurduklarını ve bu tanıdık kaynakların birden fazla metinde yer almasıyla *yaratıcı kültürel intihal* yaptıklarını iddia ettim. Bu şekilde kültürün ve sağduyunun kendisine fazlaca yaslanmaları, aynı zamanda yeni olma iddiasındayken eski bir bilgeliği tekrar etmeleri anlamına geldiği için retorik bir paradoks olarak da görülebilir. Kullanılan anonim(leştirilmiş) ya da derinlikli görülen özlü sözlerin en önemli işlevi ise, bu anlam kapalılığı sayesinde anlam çıkarmayı sadece okura yüklemek aracılığıyla *otoritenin meşruluğu* sorununu bertaraf edebilmeleridir.

Üçüncü alt başlıkta, ikinci alt başlıkta da yer alan yazarlara ait kişisel hikâyeleri (tanıklık, anekdot) nedensellik açısından ele alarak kendi otoritelerini dayandırdıkları temel kaynağın ne olduğunu, birbirlerine bilim ve din ekseninde ne kadar yaklaşarak uzaklaştıklarını ve bu mesafedeki hareketin uğrağı olan ortak kavramları tespit etmeye çalıştım. Hangi meşru bilgelik biçimine dayanarak personalarını hangi değerlere ve anlam çerçevelerine dayandırdıklarını anlamaya çalıştım. Bu da kaçınılmaz olarak hakikat iddialarındaki belli nedenselliklerin bilim ve din ekseninde nerede bulunduğunu değerlendirmeyi gerektirdi. Bu şekilde, alan olarak ele alındığında kendi iddia ettikleri bilim ve din arasında bir çekişme içerisinde; bilimden kast ettiklerinin *gölgebilim* olduğu da nedenselliklerle kendini gösterdi. Başka bir deyişle, iki grup kitabın da kayıtsız şartsız bir güven olarak evren yasalarına ya da Allah'a imanı şart kılmaları, ikisini *gölgebilim*de buluşturur. Spiritüel kitapların arasında bile; İslami kavramları ön plana çıkararak kapaklarına taşıyanların olduğu, içeriğinde İslam'ın da doğrulamasına başvurdukları ve bu şekilde kendilerine İslami bir görünüm ve ton kazandırmayı amaçladıkları düşünülürse, spiritüel yazarların ya da kendini bilim insanı olarak tanıtanların da *makul* bir Müslümanlık içinden konuşmaya çalıştığı görülebilir. Bir meta anlatı olarak İslam'la uzlaşan bu grup yazarların, New Age'in İslam'la zaten uyumlu olduğu ve hakikate başka yollardan da ulaşılabileceği yönündeki vurgular sayesinde İslam'a yakınlaşmaları ve onu içermeleri kolaylaşır. Maneviyat anlatıları ise, hâlihazırda doğru bir dinin yaşandığı ancak dinin yaşanma biçiminde bir aksaklık olduğu vurgusuyla, *şuurlu* bir Müslümanlık yönünde bir kılavuzluk sunar ve bu şekilde 1980'lerdeki İslamcı hareketin vurgusuyla benzeşirler. *Şuurun* içerimleri, hakikat tasarımlarının ele alındığı ikinci bölümde de kendisini göstermektedir. Yine de, ikinci grup kitabın enerji kavramını dua ya da niyet gibi dinî kavramlarla uzlaşır görmeleri ve bilinçaltı gibi sağduyusal hale gelmiş bilim

kavramlara da başvurmaları (bunlara yeniden anlam kazandırsalar bile), kendi meşruiyetlerini farklı kaynaklardan sağlamlaştırmaya çalışmaları olarak görülebilir.

Bir sonraki analiz bölümünde ise, metinlerde kurulan argümanlara ve hakikat iddialarına (*logos*) daha yakından bakıyorum. Öncelikle okura dair varsayımlarından yola çıkarak; metinlerdeki hakikat iddialarını, tekrar eden metaforlar ve ikilikler aracılığıyla anlamaya çalışıyorum.

5.2. Modern Kültür Eleştirisi ve Hakikat İddiaları (*Logos*)

Bu bölümde, daha çok argümanların ne şekilde geliştirildiğine ve yazarların kendi anlam sistemlerini okuyucuya nasıl aktardıklarına odaklanıyorum. Öncelikle varsaydıkları okura, çare ve anlam arayışına kısaca değiniyorum. Ardından modern kültürü eleştirmek için esas aldıkları yanılmış insanlık/benlik ve yanlış inanç sistemlerini, bunun karşısına koydukları sahici kimlik ve sahici toplum vurgularını ele alıyorum. Bunu ayrıntılandırmak için hem modern kültüre ilişkin kurdukları eleştiriyi açıklama gücü olan hem de yaşamı değiştirme iddiasında buldukları yönün izlerinin yakalanabileceği metaforlar olarak “uyaniş” ve “imtihan” üzerinde duruyorum. Modern kültüre dair eleştirilerini ne şekilde gerçekleştirdiklerini ele aldıktan sonra, evrene, yaşama ve bireye dair argümanların belli ikilikler ekseninde ortaya çıktığı alt başlıklar sayesinde hakikat anlayışlarını detaylandırıyorum. Bu alt başlıkları ortaya çıkaran ikilikler, belli temaların kendini tekrar etmesiyle ortaya çıktığı için bu temalar üzerinden işlenmiştir. Örneğin dünyevi ve maddi yaşama dair tahayyüller ağırlıklı olarak adalet ve rızık temaları üzerinden kendini açık etmektedir. Hakikat iddialarını kesen bir mesele olarak, iki grup kitabı karşılaştırırken iman ve inanç ikiliğine ve yer yer Tillich’in bahsetmiş olduğu

imanın diğere dinamiklerine¹⁶⁷ başvuruyorum. Yine de bu başvurunun bir açıklama olmasından çok, fikir yürütme izleğinde olduğunu belirtmem gerekir. Bir anlama ve yorumsama çabası olması nedeniyle analiz bölümü de bu fikir yürütmeler, bağlantılar ve kopuklukları belirlemeye yönelik ve bunların ne anlama gelebileceği üzerine yapılan çıkarsamalardan oluşuyor.

Analiz kategorileri olarak ortaya atılan eksenlerde ve onları belirleyen temalarda geçişlilik söz konusudur ve tamamen birbirinden bağımsız değildir. Örneğin uyanış metaforu da, dünyevi ve maddi yaşama dair çıkarımlarda bulunmak için elverişlidir ve *Pathos*'ta kötülük eksenini üzerinden kendini gösterecek olan zihin ve kalp, hakikat iddialarını takip edecek biçimde yine dünyevi ve maddi eksenin nasıl belirlendiğine ilişkin bir öngörü olarak da okunabilir. Yine hakikat iddiasını keşfetmede önemli olan “kendi gerçekliğini yaratırsın” ve “duaların kabul olması”na ilişkin anlatılar ise bireyin ne şekilde ve hangi duygularla hareket etmesi gerektiğiyle üst üste bindiği için *pathosun* (duyguların) ağırlıklı olarak ele alındığı üçüncü bölümde “oluş ve irade” ekseninde yer alıyor.

5.2.1. Varsayılan Okur ve Varsayılan Çare ve Anlam Arayışı

Bu alt başlıklardan önce, metinlerin kendini yaşamın hangi alanlarıyla ilişkilendirerek kurduğu ve varsayılan okurun kim olduğuna değinmek gerekir. Varsayılan okurun, Adorno'nun yaptığı gibi (1994) metinlerdeki belli anların sosyo-psikolojik bir okumaya tabi tutulmasıyla, orta sınıf olduğu açığa çıkar: “sevgilin seni terk etti... beklediğin mail gelmedi, işlerini halledemedin, (...) telefonunu unuttun vb” (Hara, 2014, Yol, s. 42) alıntısında olduğuna benzer

¹⁶⁷ İmanın dinamiklerinden kasıt; Tillich'in belirttiği eksenler açısından anlaşılma biçimleridir: İman meselesi hep bilinç ve bilinçaltı arasında ya da bilişsel ile duygu ve irade arasındaki kutuplarda anlaşılmalıdır (Tillich, 2016, s. 23). İmanın doğrudan bu eksenlerden sadece birine ait olamayabileceği iddiasını Tillich aracılığıyla kabul ediyorum (örneğin iman sadece bilinçli bir eylem ya da sadece bir bilinçaltı meselesi olamaz); ancak yazarların farklı argümanlarının imana işaret eden boyutlarını hakikat iddialarıyla beraber değerlendiriyor ve yazarların hangi eksene daha fazla ağırlık verdiği değiniyorum.

biçimde ya da “Patronunuz acımasız biri değil” (Işınso, 2016, s. 35) alıntısında olduğu gibi özellikle ilk grup kitaplarda duygusal ilişki ve iş yaşamının esas sorun yaşanan alanlar olarak varsayıldığı söylenebilir. Bu doğrultuda önerilen ritüeller de benliğe yönelir (ve evren gücü dolayısıyla da olsa) sosyal dünyayı değiştirme gücü olduğu varsayımıyla kurulur. Orta sınıfın sınıfsal konumunun giderek aşındığı ve daha kırılğan hale geldiği bir kültürde çare ve anlam arayışına yanıt amacıyla ortaya çıkan retoriklerin orta sınıfa yönelmesi şaşkıncı değildir; ancak yaşamın problem olarak beliren alanları çeşitlilik arz eder. İş yaşamını kapsayan biçimde modern bireyin kullandığı teknolojinin gündelik aksiliklerinden, aşk yaşamında terk edilmekten ve yalnızlıktan, psiko-bilimlerde tanısı konmuş hastalıklara kadar çeşitlenir.

Sosyal dünyada yaşanan bu sıkıntı alanları için iki grup kitap da, bu bölümde de açıkça belli olabileceği gibi, çoğunlukla doğrudan davranışçı bir çözüm sunmaz; örneğin Carnegie'nin kitabındaki gibi belli davranışlar (gülümsemek, insanların yaşamıyla ilgilenmek ve onlara ilk isimleriyle hitap etmek, insanların isimlerini akılda tutmak) öneri olarak yer almamakta, ya da yer aldığı “yüzeysel” olarak işaret edilmekte ve esas çözüme uzak bulunmaktadır. Önerdikleri bilgeliğin evrenle ve ilahi olanla ilişki üzerine şekillenmesi ise kendi bilgeliklerini derin ve büyük olarak görmelerinin nedenidir. Yine de, önerdikleri (aktardıkları) kadim bilgeliği dünyevi ve basit işlerde kullanmayı sakıncalı bulmadıklarını çıkarsamak mümkündür. Örneğin Hara, genç bir çocuğun sinemada yer bulamadığı için Ki topu egzersizi yaptığına tanık oluşunu anlatır (Hara, 2014, s. 64).¹⁶⁸ Enerji toplarını yapmak ve kullanmak -ki bu yetenek ancak belli bir çalışma sonrası edinilebilir ve kitap buna da kılavuzluk etme iddiasıyla farklı çakraların kullanım biçimlerini

¹⁶⁸ Enerji ritüellerine “benlik üzerine çalışma”da değineceğim, ancak burada basitçe belirtilebilir ki bu ritüel, gözlerin kapatılıp ellerin arasında bir enerji topunun tutulduğunun hayal edilmesi, sonrasında bu topun farklı renklere (belli amaçlar için belli renkler- sevgi için pembe ya da şifa için yeşil - boyandığını hayal etmekten geçer (Hara, 2016, Dem, s. 142).

adım adım açıklar- modern yaşamın getirdiği bu tür basit sıkıntıları çözmek için de başvurulabilir tekniklerdir.

Bu şekilde ilk grup kitaplarda birey ve sosyal dünya arasındaki ilişkilerin bir sorun olarak deneyimlendiği kabul edilse bile çözüm birey ve sosyal dünya arasında değil, daha çok birey ve evrensel bir hakikat (bütüncül evren ve enerjiler) arasında formüle edilir. İkinci grup kitaplarla ne şekilde ayrıştıklarını belirtmeden önce modern yaşamdaki sorunlar açısından büyük ölçüde ortaklaştıkları belirtilmelidir; günlük stres ve sıkıntı, maneviyat kitaplarında da çare ve anlam arayışının temel nedeni olarak görülür. Bu durum kitapların isimlerinde ve bölümlendirmelerinde de kendini açıkça belli eder. Koşar'ın kitaplarının *Allah de Ötesini Bırak* ve *Bana Allah Yeter* olması kadar, özellikle Özdemir'in *Allah Var Problem Yok* isimli kitabının da “Allah var Dert yok”, “Allah var Stres Yok” gibi bölümlendirmeleri bunu resmeder. Maddi yaşam bölümünde de değinileceği gibi, “geçim sıkıntısı” da okura dair varsayılan çare arayışlarının alanlarından biridir. İkinci grup kitaplarda da isteklerin gerçekleşmemesi, kendini değersiz hissetmek gibi farklı sıkıntılar varsayılır ve yaşamdan korkmak ve mutsuz olmak, okura dair varsayılan özellikler açısından iki grup kitabın ortaklaştığı alandır. Ayrıca, mektup ve şiir benzeri formların yoğun olarak kullanılmasıyla form olarak da ikinci grup kitaplar arasından ayrıştığı belirtilmiş olan Öztekin'in yalnızlık hâlini ve Aşk'tan (Allah'tan) uzak olmayı bir “dert” olarak gördüğünü (Öztekin) ve bu derdin okura dair varsayımlarına dâhil edildiğini söylemek mümkündür. Esas sorun olarak bu yazar tarafından varsayılan yalnızlık, kişiler arası aşktan kopuş ve ilahi aşktan kopuşun ikame edilir biçimde kullanılmasıyla farklı görünümeler sunar; ki bunun örnekleri analizin bu başlığında ve *Pathos*'un son alt başlığında yer almaktadır.

Kitapların çoğunda okurun cinsiyetine ilişkin bir tespit bulunmasa da, bazı yazarlar özelinde bu varsayıma dair saptamalarda bulunmak mümkündür. Örneğin

Öztekin genellikle şiir biçimine benzer kullanımlarını da erkeklere yöneltir. “Ağlamak Erkek İşidir” isimli başlıkta, “kardeşim” uyağıyla yazdığı beş mısralık şiirden sonra;

Adam bir kez öper bir çiçeği ve ömrü boyunca aynı çiçeği öper. Yarı
kokar adam dediğin. Sahibine ait bir yüreği sev. ... ağla Allah için.
Sabrettiklerin için ağla... Erkek adam ağlar mı hiç deseler de ağla
kardeşim. Çünkü böyle ciddi meselelerde ağlamak, biraz da erkek
işidir (Öztekin, 2015, Eyv 1, s.203)

ifadesi yer alır. Bu, erkek bir okuyucuyu varsaydığını düşünmeyi mümkün kılan örneklerdendir. Yine de bu yazar; derttaş, Fesleğen¹⁶⁹ gibi çoğunlukla cinsiyet çağrışımı doğrudan belirli ve açık olmayan hitaplar da kullanır. Hara'nın ise çoğunlukla okura “ruhparçam” şeklinde hitap ederken danışanlarına da bu şekilde hitap ettiğine tanık oluruz.¹⁷⁰ Bu şekilde, cinsiyetlendirilmiş hitaplar ya da argümanlara çok sık rastlanmadığını söylemek mümkün olur. Başka bir deyişle, iki grup kitapta da özellikle kadınlara ya da özellikle erkeklere¹⁷¹ önerilen ayrı argümanlardan çok, genel bir insanlık ve benlik kategorisini göz önünde bulundurarak konuşma hâli söz konusudur. İnsanlığın en genel ve kapsamlı sorunları da bu nedenle çarenin ve anlamın alanı olarak iş görür. “Aldatıldysak, yalnızsak, o gittiyse, evlenemiyorsak, bereketimiz yoksa, tekrar eden sorunlar yaşıyorsak, haksızlığa uğradığımızı düşünüyorsak...” şeklinde devam eden cümleler bunun bir göstergesidir (Işınsu, 2016, s. 16). İş ve duygusal ilişkiler gibi bireyin sosyal hayatının sorunların esas alanları olarak belirmesinin yanı sıra, iki grup kitap tarafından da bireyin içsel benliğine konumlandırılan zihin ve ruh kadar

¹⁶⁹ Fesleğen, “sevgili”den bahsettiğinde kişiler arası bir duygusal ilişkiye işaret etmek için kullandığı sözcüktür; ancak, yazarın okura hitabı olarak da karşımıza çıkan anlar vardır.

¹⁷⁰ Bunun bir tür yakınlaşma ya da özdeşleşme olduğuna, *ethos*'u ele aldığım bölümde değindim. ‘Ruhparçam’ hitabının aynı zamanda kendi argümanlarıyla (evrende herkesin Bir’liğin farklı parçaları olduğuyla) uyduğu belirtilebilir.

¹⁷¹ Yine de, toplumsal cinsiyet açısından ağırlıklı olarak heteronormativite öngördükleri belirtilmelidir. Tek istisna, Hara'nın *Dem*'de cinsiyet değiştirmiş bir danışanını “ruhun özgürlüğü” açısından değerlendirmesi ve yargılamamayı öğütlemesidir.

bedene dair tavsiyelerde bulunulması da kapsamın genişliğini resmeder. Bu üç uğrak (zihin-beden-ruh) her iki grup kitapta da kolaylıkla bir sağlık anlatısı hâlini alabilir. İlk grup kitaplar ruhsal sağlığa ve psikolojiye dair önermelerde kolayca bulunurken (ve ritüeller önerirken), ikinci grup kitaplarda ruhsal sağlık benliğinin üzerinde çalışacağı alanlardan biri olarak yer alır. Örneğin Koşar'ın metinlerinde aktardığına göre kadın ve erkek danışanlar açısından esas sorun genel düzeyde dünyadaki anlam ve tatmin olarak belirirken, buna karşılık çözüm iddiasında bulunulan alanlar ise duygusal ilişkilerdeki sorunlu duygular (kıskançlık, öfke...) kadar psiko-bilimlerde tanımı bulunan hastalıklar (obsesif kompulsif bozukluk-OKB) olarak da karşımıza çıkar¹⁷².

Bu şekilde, modern yaşamın bireyin içsel benliğinde yarattığı tahribat ciddi ölçüde tanınır. Bu bazen doğa ve topraktan uzak olmaktan kaynaklanan bir “esas enerjiden kopmak” olarak (Hara, 2014) bazen modern yaşamın talep ettiği hız sırasında esas bereketi ve ruh zenginliğini kaybetmek (Hara, 2016)¹⁷³, bazen de modern yaşamda teknolojinin, iş ve kent yaşamının imandan (ya da sahici bir topluluk olmaktan) uzaklaştıran ve koparan halleri (Öztekin, 2015) olarak formüle edilir. Bir başka deyişle, hakikat kurgusundaki birey ve evren ilişkisinin öngörülme biçimleri açısından ayrışır. İlk grup kitaplar arasında yer alan Hara, Işınsoy ve Gardiyanoglu, anlatılarını ve önerdikleri ritüelleri sağlıklı ve sorunsuz bir yaşam

¹⁷² Bunlara dair Koşar'ın vesveseyle eş tuttuğu OKB'nin atlatılması için çözümü, yüreğe iman getirilmesidir (*ADÖB* 2). Bu mesele, bilim ve din arasında yazarın kendini konumlandırma biçimiyle de alâkalıdır ve “bilim ve din” ekseninin konu edildiği 5.1.3. bölümünde de yer almaktadır.

¹⁷³ Hara'ya ait bu iki örnek sırasıyla şöyle belirtilebilir: İlk olarak *Yol*'da (2014) toprak doğrudan enerji kaynağı olduğu için yüksek rezidanslarda yaşayan insanlar esas enerji kaynağından kopmaktadır. İkincisi, *Dem*'de (2016), acelesi olan insanların tam da acelesi olduğu için zamanı olmadığı vurgulanır. Hara'ya göre, basit şeylere zaman ayıran, durup gülümseyen insanlar yaşamdan daha çok tat almaktadır.

kadar, “kendi hakikatini bulmak ve onu yaşamak”¹⁷⁴ vurgusu üzerine kurarlar. Nitekim bu New Age’in temel fikirlerinden biridir (Carrette ve King, 2005, s. 74). Bu grup kitapların önerdiği evren kavrayışının ve ritüellerin tamamı “enerji” ekseninden dolayımlanan bir *şifa ve kendi benliğini bulma* hedefiyle şekillenir. İkinci grup kitaplar ise varsayılan problemlerin çözümünü (çözüm hakikattedir) kutsal olarak ilahi aşk ya da dünyevi yaşamın dine göre düzenlenmesi gibi farklılaşan biçimlerde kurarlar. Bu da imanın ahlaki ve epistemolojik boyutlarını önemli kılan bir tartışmayı beraberinde getirirse de ilk aşamada ilk grubun bu şekilde spiritüellik, ikinci grubun ise maneviyat kavramı etrafında kümelenebileceğini düşünmek gerekir. Varsaydıklarının en genel düzeyde “modern dünya içinde çaresiz ve anlamsız kalmış birey” olması ve bu çaresizliğe neden olduğunu düşündükleri farklı alanlar arasında (sağlık, iş yaşamı, duygusal yaşam) hareket ettikleri anlatılar üretmeleri ise en önemli ortak noktalarıdır. Anlatıların farklılaşmalarını ayrıntılandırmak için örtük olarak işleyen “yanılmış olan ve sahici olan” ikiliğine değinmeye ve bu ikiliğin hem insanlık ve topluma, hem de bireye ve benliğe işaret eden kullanım biçimlerini keşfetmeye çalışacağım.

5.2.2. Yanılmış İnsanlık/Toplum, Sahici Benlik/Kimlik

Metinler, bireylerin *çare ve anlam* arayışına yanıt olmak amacıyla, bu arayışa neden olduklarını düşündükleri kültürün bireyi getirdiği konum hakkında bir eleştiri kurarlar. Bu eleştirinin ne şekilde kurulduğu, kitaplar arasında farklılık gösterir. Bazen “modern kültür” ya da “modern çağ” olarak genellenerek doğrudan

¹⁷⁴ *Dem*’deki kurguya göre: “Doğru ya da yanlış yok. Esas soru şu: SEN NE DENEYİMLEMEK İSTİYORSUN?” (*Dem*, s. 335). Bu örnekte kişinin kendi eşsiz deneyimi, doğru ve yanlışın ötesinde ve üstündedir. Yine de doğru ve yanlışla ilişkin bu kavrayışın ilk grup kitapların tümüne atfedilemeyeceği belirtilmelidir. Bir ahlak anlayışına temas eden ve doğru-yanlış üzerinden ele alınabilecek meselelere ilişkin öğütlerin de yer yer enerji nedenselliğiyle açıklanması ya da enerji nedenselliğinin muhafazakâr ahlaki önermelerle üst üste binmesi de söz konusudur -İşinsu’nun kürtajı büyük bir “karma borcu” olarak görmesi ya da fazla fedakârlığı “kişinin kendi kul hakkına girmesi” olarak görmesi gibi.

bir fail geliştirilmeden; bazen ise kültürün kendisinden çok (onun üreticisi ve tüketicisi olarak) bireyin ve toplumun bu arayışa götüren nedenlerden sorumlu tutulmasıyla gerçekleşen bir eleştiri söz konusudur.

İki grup kitapta da, okurun hâlihazırdaki inançları, yazarlar tarafından hakikatin karşısında konumlanır. İnanç (*belief*) ya da inanç sistemleri, gündelik yaşamdaki alışkanlıklar ya da yaşamı deneyimleme şeklimize işaret ederek kullanılır. Bu nedenle inancı değiştirmekten kasıt, (çoğunlukla) dinî bir inanç sisteminden bir başkasına geçiş anlamında bir *conversion* değil; daha pratik düzeyde gündelik yaşamda yapageldiklerimizi değiştirmek anlamındadır. Ayrıca, yanlış olarak belirtilen inanç sistemleri, karşısına konulan doğrunun hakikatle eş tutulması sayesinde hakikat iddiasını da açık etmiş olur:

sana O'nun sureti olduğunu söylesem bana inanmazsın değil mi?
Doğduğun günden beri günahkar olduğuna inandın ama! Hatta
insanoğlunun doğasının kötü olduğuna bile inandın!
Şimdi bu *inançlarını* yıkmanın zamanı ruhparçam!
Zihninin tutsaklığından *özgürleşmeye* başladığında *inançlarının*
ötesindeki hakikat seni bekliyor olacak. (Hara, 2014, *Yol*, s. 34)

Hara'ya ait bu örnekte yıkılması gereken yanlış inanç, insan doğasının kötü olduğudur ve bu inanç sistemlerinin faili ve hareket alanı olarak zihin, hakikate erişmek olarak tanımlanan süreç olan özgürleşmeyi engellemektedir. Genel düzeyde beliren *yanlış inanç sistemlerinin* alt edilmesi gerektiği vurgusu da bu şekilde New Age'de de baskın bir tema olan özgürleşme teması (Lee, 2007, s. 94) aracılığıyla işler. Bu şekilde insan kategorisinden yola çıkarak birey-okura aslında *doğal olarak iyi* olduğu hatırlatılmış olur. Doğal durumun yitirilen bir öz olarak konumlanması ise, daha genel olarak bir “öze dönüş” anlatısı etrafında şekillenmesinin bir boyutunu oluşturur; ki bu kendini *uyanış* gibi metaforların kullanımında da gösterir. Aynı zamanda “O'nun bir sureti” olarak kurulan birey, bu şekilde kutsallıktan da bir parça edinmiş olur. Bireyin kutsallığı, Allah (ya da aşkın

Varlık, yaratıcı) dolayımı kurulduğu için, tüm insanların bu kutsallıkla ilişkisi bir parça-bütün ilişkisi gibi tahayyül edilir¹⁷⁵. Bütün olan Varlık tam olarak özü ve iyi'yi yansıtmaktadır. Hara'nın bu alıntısı, öz olanın kötülüğüne ilişkin hiçbir olasılık taşımamaktır. Benzer biçimde Işinsu da (2016) sahici olan (gerçeklikle de eşdeğer kullandıkları görülür) ve yanılmışlık arasında bir ikilik kurar ancak onun kurgusunda doğrudan belli duygulardan bahsedildiği de görülür: “Korkuları salın gitsin artık, onlar sizin gerçeğiniz değil. SİZ SEVGİ'SİNİZ” (s. 67). Hakikat iddialarının büyük ölçüde çare ve anlam arayışına yanıt olduğunu ve çarenin kendisinin belli duyguları (korku, endişe) yerinden etmek üzerine kurulduğunu söylemek mümkündür. Bu, *sahici öz'e* dair anlatılarda olduğu kadar -ileride de görüleceği gibi- uyanış metaforunun kullanımında ve zihin-kalp ikiliğinde bu oldukça belirgindir.

Yazarlarca iddia edilen yanlgı, özgürlükle birlikte kullanılmasına uygun biçimde, engellenmiş bir benlik varsayımının da gerekçesi olur ve birçok New Age anlatısında olduğu gibi, okurun bedeninin enerji ekseninde tıkanmalar ve engellenmişlikler alanı olduğu iddiasına eşlik eder; önerdiği ritüeller de bu doğrultuda gelişir: “Evet bir sonraki adımda, Ki toplarını yapmakla kalmayacak onlara renk ve enerji yükleyerek bu topları hayatındaki pek çok blokajı açmak için kullanmaya başlayacaksın” (Hara, 2014, s. 97). Tıkanma alanlarını çözmek, yanılmış olan benliğin etkilerini dindirmesi gerektiği varsayılan eylem, bir çözümdür. Bir başka deyişle, insanlığın yanılmakta olması, bireyin blokajlarını çözmesiyle düzeltilecektir - ki ritüellerin bu şekilde benlik aracılığıyla inşa edilmesine “benlik üzerinde çalışma” bölümünde geri döneceği için bu meseleyi ayrıntılandırmayı bırakıyor ve yazarların yanılığının boyutu ve failleri hakkındaki argümanlarına geri dönüyorum.

¹⁷⁵ Bu, metinlerin başka yerlerinde de kendini gösterir: “Sen varoluşun dünyaya uzanmış ellerinden birisin zaten” (Hara, *Dem*, s. 378).

Hara'ya ait yukarıdaki ilk alıntıda yazar bireyin yanılmışlığını düzeltirken, başka bir yerde de bu yanılmanın boyutunu genişleterek, yanılmanın faili olarak tüm insanlığı işaret eder. Bunu yaparken çözümü yine kutsal ve aşkın Varlık aracılığıyla, ancak onunla olan ilişkiyi daha netleştirerek AŞK mitosunu aracılığıyla kurmaya çalışır:

insanoğlu, tarihin bütün çağlarında hep AŞK büyüsünün peşinden koşmuştur. En büyük *yanılgısı* da AŞKın iki kişi arasında olduğunu düşünmesi olmuştur. Gerçek AŞK iki kişi arasında olmaz. Sınırların kalktığı yerde AŞK ancak Bir'de filizlenebilir (Hara, 2014, s. 105).

Hara'nın faillğe işaret edecek şekilde bahsettiği kategori, insanlık ya da insanoğludur. Modern ve dünyevi aşkın AŞK karşısında değersizliği vurgulanırken, büyük harflerle kullandığı AŞK, bireylerden öte bir aşkınlıkla konumlanır ve diğer alt başlıklarda da değinileceği gibi önemli bir mitos ve retorik dayanak hâlini alır. İlahi aşk vurgusu, açıkça bahsedilmese bile bireyler arası aşktan üstün konumlandığı için dünyevi ve kişiler arası ilişkinin aşk tanımına dâhil edilmesi de yanılmanın esas içeriği olarak belirir. Burada yaratıcı güç ya da evrenin enerjileri yerine Aşk mitosunu karşımıza çıkar; ancak Hara bu mitosunu enerjiyle uyumlu görür, bu da New Age'in İslam'ı içerecek biçimde bir kullanımı olarak görülebilir.

Tüm insanlık yerine, yaşadığımız topluma temas eden “yanılmış”lığın yaşanma şekillerini de metinlerde saptamak mümkündür. Hara, dinin dünya hayatındaki yaşanma şeklini de eleştiri konusu ederken aslında bir toplumsallık biçimine işaret ediyor gibidir: “İnsanların din diye birbirlerini yaktıkları sevgisiz bir dünyada büyüdüm ben” (Hara, 2014, s. 104). Bu örnekte Hara, dinden çok sevgiyi önemli görür ve dinin sevgiden üstün görülmesi, örtük olarak yanılmanın esas içeriği olarak belirir. Bu, New Age'in temel anlatısı ve miti olarak sevginin, diğer dinleri de içine alabilen bir şekilde işlediğine ilişkin bir örnek olarak görülebilir (Kaminer, 1993). Burada Hara'nın yaptığı önemli bir hamle de,

toplumsal şiddete değinirken bunu “sevgisiz bir dünya”ya ve genel bir kategori olarak “insanlar”a mal etmesidir. Dinin içeriğini, kurumsallığını ya da dinin hangi ülkede hangi yapısal ilişkiler nedeniyle şiddetin dayanağı olabildiğini tartışmakla ilgilenmezken, esas sorun olarak belirttiği sevgisizliği insanlara atfederek bu sevgisizliğin alanını dünya (ve güncel kültür) olarak geneller. İnanç sistemlerinden kasıt genellikle dinin kendisi olmasa da, bunun gibi istisnai durumlarda din de yanılma içindeki bir yaşamın boyutlarından birini oluşturur. Bu örnek, toplumsallıkla ilgili somut bir fail ve eleştiri ihtimaline yönelirken bundan geri çekilerek yeniden daha genel bir kategori olarak insanlığın sorumlu tutulması olarak okunabilir.

İnsanoğlu gibi genel bir kategori kullanılarak yanılmanın failliği tüm insanlığa atfedilse bile, bu yanılmayı düzeltecek olan bireydir ve bunun, sahici özümüzü tekrar keşfetmemiz gerektiği ve bu keşfin içsel bir süreç olduğu argümanıya beraber işlediği pek çok örnek söz konusudur. Hara'nın örneğinde bu bazen dışarıya taktığımız (sosyal yaşamdaki) maskelerin özümüzü engellediği eleştirisiyle (2016, s. 245) bazen de içimizdeki çocuğun, yetişkin hâlimizi istila etmesi gerektiğine yönelik bir tavsiye biçiminde karşımıza çıkar (2016, s. 111).¹⁷⁶ Başka bir deyişle, büyümüş (yetişkin) olmak; özün kaybedildiği bir durum olarak anılır. Bu şekilde, hakikatin çocuk(su) olan sahici benlikle ilişkilendirilmesinin bir sonucu olarak, çocuk hâlimize dönmenin çocukluktaki mutlu anlarımıza geri dönmekten ve onları hatırlamaktan geçtiği de belirtilir. Hatta bu o kadar şart görülen bir durumdur ki; Hara retoriğini güçlendirmek için olası karşı çıkışları da düşünerek yanıt hazırlar ve varsayımsal diyaloga başvurur:

Ama Metin, benim geçmişimde hiç mutlu bir çocukluk hatırası yok ki, içimdeki çocuğa hangi güzel günleri hatırlatayım?

¹⁷⁶ “İstila içeriden başlayacak ruhparçam... İçindeki çocuk yetişkini istila ettiğinde bütün dünya çocuk parkına dönecek” (Hara, 2016, *Dem*, s. 111).

-En ağır zorluklarla geçen çocuklukta bile mutlu zamanlar vardır muhakkak. Yaşamında işkence olarak gördüğün şeyler senin mutlu anlarının onda biri bile etmiyor. Eline bir oyuncuğun geçtiği, sabunla oynarken köpükleriyle eğlendiğin (...) anlara benzer mutlu deneyimlerin vardır mutlaka (Hara, Dem, s. 124).

Çocukluk anlarını hatırlamanın esas işlevi, çocuksu hâl ve tavırların bugünkü gündelik yaşama eklenmesi olarak kendini gösterir. Hara'nın kendi arkadaşıyla ofiste kayak çoraplarıyla bir yerden bir yere kaydığını anlatması ve çocuksu neşe, Hara'nın metinlerinde –özellikle *Dem*'de- oldukça belirgindir. Bu şekilde, sahici benliğin anının çocukluk olarak belirtilmesi; çocuksulaşmanın ve spontanlığın önemli değerler ve sahip çıkılması gereken özün unsurları olarak yüceltilmesi (Hochschild, 2012, s. 192) anlamına gelir¹⁷⁷. Sahip çıkılan öz, özellikle iş yaşamı ve iş yaşamının talep ettiği ciddiyetin giderilebileceği bir performans biçimi olarak da anılır: İş yerine Şirine kostümüyle gelen kadın arkadaşının, neşesi ve çocuksuluğu sayesinde o gün iş yaşamının çok olumlu geçtiğini, çok gülerек eğlendiklerini ve neşeye daha fazla ihtiyacı olan kişilere (örneğin hasta çocuklara) neşe dağıtmak gerektiğini fark ettiklerini anlatır (2016, Dem). Bu şekilde çocuksu neşe, en ciddi ortamlarda bile yersiz değil, bir olumlu etkidir. İş yaşamıyla ilişkilenen bu eleştirinin yapısal nedenlere işaret etmesinden çok, bu ciddiyeti yerinden etmenin bireyin elinde bir durum olarak tahayyül edildiği açıktır. Aynı zamanda, iş yaşamında talep edilen ciddiyetin sağlanmadığı (iş yaşamına çocuksuluğun taşındığı) durumlarda sosyal dünyada olumsuz bir sonucun ortaya çıkması, yazarın üzerinde durduğu bir ihtimal değildir. Hara için sahici öz, çocuksu bir benlik olarak belirirken, yanılma ise tüm insanlığa; ancak bu örneklerde de görülebildiği gibi daha çok bireysel düzeye temas ederek atfedilir. Başka bir deyişle, birey-okur tüm insanlık olarak anılan kesime dâhil edilir ancak doğrudan

¹⁷⁷ Spontanlık ve doğallık yine *Dem*'de övülen özelliklerden biridir: “Kim olduğun maskelerin ötesindedir (...) önemli olan doğal olmak” (s. 245).

yazar tarafından hitap edilen olmasıyla ve biricikliğinin hatırlatılmasıyla da ayrıştırılır.

Failliliğe ilişkin açıklamalara döndüğümüzde, yine ilk grup kitaplardan Işinsu'nun da okuru konumlarken benzer bir anlamla “inanç sistemleri” ya da “yanlış inançlar” biçiminde kullanımlarına denk geliriz. Burada yine inanç olarak kast edilen, belli alışkanlıklar ya da hakikat olduğuna ikna olunmuş bazı önermelerdir. “Gücü dışarıda veya başka yerde arasanız, o istedikleriniz size gelemez. ... İnandığını yaşarsın, *yaşadığın senin inançların*. Hepsi de değiştirilebilir...” (Işinsu, 2016, s.18) derken okurun inandıklarının doğrudan onun yaşamını belirlediğini varsayar. Hatta, yaşamda deneyimlenen şeylerin “yanlış inançlar” dışında başka bir nedenden kaynaklandığına ilişkin bir ihtimal bırakılmaz. Bu örnekte üzerinde durulabilecek başka bir boyut ise, “yanlış inanışlar” biçimindeki kullanımın inanışların bireye neredeyse dışsalmiş gibi kurulması nedeniyle, sorumluluğun bireye yansıtılmasının dolaylı biçimde gerçekleşmesidir. Yaşamı bu derece belirleyen *inanışların* ne olduğundan bu örnekte açıkça bahsedilmez. Ama bu konuda metin boyunca ipuçları verilir. Örneğin kendini değersiz görmek, “başaramam” diyerek özgüvensiz hissetmek gibi bireyin salt kendisiyle ilişkili olduğu varsayılan duygulardır. Okurun mutsuz olması da, yazara göre kendini bilmemesi ve keşfetmemesinden kaynaklanmaktadır: “Mutluluk için önce içe dönüp kim olduğumuzu bulmak gerekir...” (Işinsu, 2016, s. 58). Varsayılan okur bu şekilde kendisiyle ilgili yanlış inançlara sahip olduğu için “benlikle başarısız ilişki kurmakta olan” (Hazleden, 2010) bir birey olarak tahayyül edilir. Bu şekilde öz ve sahici olan da keşfedilmesi gereken içsel bir benliktir. Bu elbette, içsel benliğin yaratıcı gücünün keşfedilmesi gerektiği vurgusuyla New Age'deki “kendi gerçekliğini yaratırsın” anlatısının (Alstad ve Kramer 1999) boyutlarıyla da ilişkilendir; “Başına gelen her şeyin

senden kaynaklı olduğunu bilmek sana güven veriyor olmalı” şeklindeki saptamalarla (Işınsu), bireyin enerjiler dolayısıyla gerçekliği yaratma gücüne vurgu yapılmış olur. Bu şekilde sosyal dünyada yaşananların öz’ün gücü sayesinde (enerji gücünün keşfi) değiştirilebilir olduğu düşünülür. Öz olanın ise, zaten bilinen ancak yerinden edilerek bireyden koparılmış bir şey olarak karşımıza çıkmasının nedeni de budur: “İnsanlık ÖZ’üne dönecek.. AİT OLDUĞUN YERE DÖNMEK İSTİYORSUN HEPSİ BU” (Işınsu, 2016, s. 15-16) ya da “artık senden, hiçbir zaman öğrenmediğin şeyleri hatırlamanı istiyorum...” (Hara, 2014, s. 77) bildirimleri bunu örnekler.

İlk grupta inanç sistemleri ve inançlar ele alındığında, bu yanılmışlığın nedenini işaret edecek biçimde genellenen kategoriler olarak insanlığa ve modern çağa faillik atfedilir ve çözecek olan çoğunlukla sahici öz benliğine *geri dönmesi* gereken ve bu geri dönüşte kendini keşfetmesi ve kendini gerçekleştirme beklenen benliktir. Psikolojik bir kendini-teşhis etme ve terapi kültürünün izleri bu örneklerde kendini gösterir. Bu, bir açıdan kuramsal bölümde bahsedilen iyileşme (*recovery*) anlatısı olarak da okunabilir. Özellikle Hara’nın çocuk hâlini karşı sandalyeye oturtup kendi çocuk hâliyle konuşması, ondan öğrenecek şeyleri olduğunu keşfe koyulması; “kendini teşhis” açısından önemli ve kitabın kendi içinde kapsamlı bir örnek oluşturur; ki *Dem*’in alt başlığının “iç ben’le tanışma” olması da bu teşhisin bir göstergesi olarak okunabilir. Sahici özün aynı zamanda New Age’in enerji-evren anlatısından dayanak alırken; popüler psikoloji akımının “insan potansiyeli”ne yaklaştığı belirtilebilir. Birey sahici benliğini keşfetmek için ya çocuksuluğa dönerek ya da enerji alanındaki yaratıcı gücünü keşfederek kendini gerçekleştirecektir. Bunlar birbirini dışlamamakta, tam tersine bireyin ve çocuğun aynı zamanda bir bilgi olarak konumlanmasıyla birbirini tamamlamaktadır. Bu örnekler aynı zamanda başka bir ortaklığa da temas eder: Modern çağın benlik

üzerindeki tahribatının faili insanlık olarak genel düzeyde bırakıldığında da (Hara) doğrudan fail olarak birey-okur olarak konumlandırıldığında da (Işınso) bireyin kendi üzerindeki çabası sayesinde kendi yaşamının değişeceği öngörüsü belirgindir. Yanı sıra bu çaba sayesinde, dünyanın da değişeceği öngörüsünün oldukça sık tekrarlandığını belirtmek gerekir; ki bu maddi yaşam ve dünyevi yaşam ekseninde “olumlu düşüncenin kullanım biçimleri”nde kendini açık edecektir¹⁷⁸.

Maneviyat grubu ele alındığında ise yanılmışlığın boyutu ve faillik açısından başka bir özellik göze çarpar. Öztekin’in bahsettiği yanlış inanç sistemleri (ve ona bağlı davranışlar) Hara’ya ait örnekte olduğu gibi *aşk* mitosu üzerinden ilerler; ancak bu eleştiri, hem Hara’nın yaptığı gibi bireyler arası aşkın gerçek aşk olarak düşünülmesindeki yanlışlığa işaret eder hem de toplumdaki teknoloji kullanım biçimine ve ortak değerlerin paylaşımının yitimine referansla kurulduğunda modern yaşam tarzına eleştiri görünümüne bürünür. Burada geleneksel ve sosyal medyanın sakıncalılığı üzerine örnekler göze çarpar: “Evlilik programlarıyla vakit geçiren bir insan olmuşsun” (Kaya, 2016, s. 55) gibi bireye doğrudan yönelen eleştiriler kadar “şehir ışıklarından dolayı tefekkür edememek” (Kaya, 2016, s. 29) gibi yakınmalar da kendini gösterir. Öztekin de benzer biçimde “Biz aşkı Facebook’ta aradık” (Öztekin, 2015) ,“hayatın anlamını insanlarda harcadık, aşka düşmeden anlam aradık insanlarda” (s. 140) gibi yanılma hallerini vurgular. Modern yaşamın tahribatı, psikolojik olarak yorumlanmanın ötesinde, ahlak ve değerlerle de ilişkilendirilir. Değerlerin yitiminin bir alanı, yazara göre Ramazanlarda kendi gösterir:

Eskiden Ramazanlar gelirdi. İşte Ramazan, beklenen sevgili geldi

¹⁷⁸ Hara, *Dem*’de “severek, kurşunları durdurabilirsin” derken bunun fiziksel olarak kurşunların önüne geçmek ya da onları fiziksel olarak engellemek olmadığı açıktır. Dünyaya sevgi verildiğinde şiddetin düşeceğine ilişkin bir beklentinin metafizik formülasyonu olarak okunabilir. Tam olarak maddi dünyada nasıl bir neden-sonuçla işleyebileceğine ilişkin anlatı yer almaz. Bu aynı zamanda toplu meditasyonla o bölgenin yakınlarında suç oranının düştüğünün bulgularının makaleyi alıntılanmasıyla da kendini belli eden bir kavrayıştır. Bu mahiyetteki örnekler olumlu düşüncenin kullanım biçimlerinin ele alındığı alt başlıkta, “Dünyevi ve uhrevi” kategorisinde yer alıyor.

derdin. Hangi şehre, hangi şehrin hangi sokağına bakarsan bak anlardın bunu. Baştan aşağı Ramazan kesilirdi memleket. Ramazanlar paylaşmak demektir, zenginın fakirle hemhal olması demektir. Birleşmektir. Bayramlar da öyle. ... Ülke yaşar nefes alır, damarlarını sokaklarda kıpkırmızı görürdün.

Sonra unuttuk işte.

Yaşamayı unuttuk, nefes almayı unuttuk.

ve bir gün geldi sevmeyi de unuttuk biz...

Belki de her şey sevmeyi unutmakla başladı. Evet, sevmeyi unuttuk biz.

Bugünlerde herkes sinirli

Herkes kavgalı gürültülü. (Öztekin, *Eyv*, s.17).

“(B)iz de üzerine vaktimizi, malımızı, ruhumuzu verip kendimizi televizyonların, siyasetçilerin, futbolcuların, öfke ve kinlerin dünyasında zehirliyoruz” (Eyv 1, s. 73) gibi örnekler, genel olarak modern yaşamın kendisine bir eleştiri gibi görünse de, metnin geri kalanında, modern yaşam tarzından kast edilenin ülkenin belli bir kesimi olarak işaretlendiğini düşündürten anlar vardır. Sahiciliği aramakta olduğu varsayılan “biz” çoğunlukla “yağmur, toprak ve kitapları elimizden almasınlar” örneğinde olduğu gibi romantik bir öz kurgusu kadar bir öteki aracılığıyla da işler. Örneğin “bir yerde tek içilen çaysa ilk önce kötüler kalkmıyor mu masadan?” (Eyv 1, s. 84) örneğinde örtük biçimde bir ötekinin varsayıldığı görülebilir. Çay, muhabbetle¹⁷⁹, ve Allah sevgisini bilenlerin aradığı mânayla ilişkilendirilir.¹⁸⁰

Yanılgının içeriği, Öztekin’e ait başka örneklerde de “eski olana özlem” şeklinde bir nostalji hâlini alarak, muhafazakâr düşüncenin, modernitenin kendisine reaksiyoner bir tutum takınan versiyonuyla uyumlaşır. Örneğin tasavvuf ehlinin edep kurallarından bahsederken kullandığı zaman kipi bunu açık eder; belli bir ahlakî yaşam biçiminin geçmişte kaldığına dair bir vurgusu vardır (s. 78). Öztekin’in yaklaşımının, muhafazakârlığın inşacı bir güç olarak ortaya çıkararak

¹⁷⁹ Kendi kitabını da “muhabbet” olarak anar Öztekin. Kitabı bitirirken şunları söyler: “Allah kabul etsin muhabbetimizi / Konuşmadığımız ne kaldı bilmiyorum... Eyvallah dertaşlar eyvallah...” (Eyv 1, s. 219).

¹⁸⁰ Burada, “çay” üzerinden “güvenli” bir sosyalleşmenin gerçekleştiğini belirtmek gerekir. Örneğin kahvehanelerde oynanan oyunlara karşı olarak çay ocaklarının, “muhafazakâr ve İslamcı gazetelerin okunduğu, sohbet edildiği” yerler olarak İslamcı stratejiyle uyumlaştığı yönünde değerlendirmelerde bulunan alan araştırmaları mevcuttur (Tuğal, 2010; akt Dalka, 2017, s. 74).

neoliberalizmle eklemlenmesinden farklı ve daha erken biçimiyle “reaksiyonerlik” düzeyinde (Bora, 1997) olduğunu düşünmek mümkündür. Aynı zamanda Gülalp’in belirttiği gibi (2003) İslami kimliklerin, modernitenin temas edip henüz bozmadığı *sahici (otantik)* kimlik olarak görüldüğü bir yorumla benzeşir ve bunu takip ettirir. Başka bir deyişle, yeni olanı benimsememek ve eski olanın değişmesine razı olmamak anlamında bir muhafazakâr tavır alış, modernitenin tahrip etmediği İslami kimlikle (sahicilikle) ilişkilendirilir. Bahsettiği yanlışların ve yanlışmaların karşısındaki sahici öz ve kimliğin bileşenlerinin İslami vurguyla işlemesi bunu resmeder. Bu şekilde eski Ramazanlar –ki ortak paylaşımın daha belirgin olduğu bir kent yaşamına da iliştirir bunu Öztekin- modern dünyanın giyim kuşamının zorlayıcılığından azade olmak, Aşk’ın kişisel değil ilahi olması¹⁸¹ gibi örnekler sahici kimliğin hakikat iddiasına bağlandığı parçaları gösterir. Dünyanın ya da genel düzeyde insanlığın geldiği hâlin eleştirisini bir ölçüde ilk grup kitaplarla paylaşırken, Öztekin’in ürünlerinin dâhil olduğu ikinci grup kitaplarda toplumun yanılması ve özünü kaybetmesi de söz konusudur. Bu yakınmanın “biz” diliyle kurulması ise, muhafazakâr bir habitusla ilişkisi üzerinden düşünülebilir. Biz ortaklığıyla konuşmayı bir habitus olarak tanımlanmayı netleştirmek için, İslamcı muhafazakârlığın toplum tahayyülünde birey yerine topluluğun ve cemaat ilişkisinin öngörüldüğünü hatırlamak gerekir. Aynı zamanda uzun bir süre siyasal talepte bulunamamış İslamcı hareketin kendi içindeki ortaklığın biz diline dönüşmesi olarak görülebilir. Bu şekilde “biz” dili basitçe yazar ve okur arasında ortaklaştırıcı bir araç ya da yine yazar-okur arasında samimiyet kurmayı sağlayan retorik bir hamle olmanın ötesinde, İslamcı muhafazakâr düşüncenin *sahici benlik ve toplum* tahayyülünün niteliğine işaret eden bir unsur olarak da okunabilir.

¹⁸¹ Öztekin metnin bir yerinde “Kim taktı bize bu kravatları?” diyerek yakını. Ayrıca ilahi aşkı vurgulamasına rağmen metinlerinde kişisel aşkın ilahi aşkla iç içe geçtiği parçalar oldukça fazladır. Hatta bu kullanımların bazıları, ilahi aşkın profanlaşması olarak da okunabilir: “Rabbimin imtihan eylediği bu gönül, geceyi sen bildi. Geceyle karışık, yare demli bir çay eşliğinde dua dua seni istedi bu gönül” (Eyv 1, s.202).

Yanlış inançlar ve yanılmak, bazen esas hakikatin yanlış yaşanması kadar yanlış aktarılmasıyla da ilişkili görünür. Bu okumayı da “sahici toplumdakı kopmak” olarak anlamak mümkündür. Öztekin’de dinî bilginin de yanlış öğretildiğine ilişkin şu pasaj bunu örnekler:

Nasihat toplumunda büyüdük. Sözlerin model olduğu lakin davranışların eksik kaldığı bir toplumda... *Annemiz namaz kılmayı aşılacak yerine, sigortalı iş bulup devlete kapak atmanın önemini anlattı bize. Allah konusunda bize anlatılan tek şey, korkmaktı. Şunu yaparsan yakar, bunu yaparsan şuraya atar. Kimse de çıkıp demedi ki şunu yaparsan sever seni saklar, sakınır, korur. Herkes kork dedi de biri çıkıp da sev demedi. O en kıymetli sözcük anlatılmadı bize. Herkes aklımıza seslendi. Yüreğimize ses eden olmadı. Yüreğinle öğren, yüreğinle gör, yüreğinle sev demedi....Ne çok susturdular yüreğimizi, değil mi Fesleğen’im? Sorun bizde değil, sorun bizi işleyenlerdeydi. Toprağı iyi işlemediler.* (Öztekin, Eyv 1, s.56-57).

Bu şekilde, dinin bir kurum olarak değil ama gelenek ya da kültür olarak yanlış yaşandığına ilişkin saptamalar söz konusudur. Yanlış olan sistem, Allah’ı sevmek yerine korkmaya alıştırmış olmamızdır. Yanılmanın faili bu örnekte aile aracılığıyla belli belirsiz de olsa topluma yansıtılmış olur. Aynı zamanda yanılmanın içeriğinin bir duygu olması da, başka bir duygunun (korku yerine sevginin) yeğ tutulduğunu açık eder. Yine de yanılmaya neden olan failin işaret edilmesinin sadece istisnai olarak gerçekleştiğini belirtmek gerekir; bu da kültürün eleştirisinin doğrudan faillığe dair argüman geliştirmekle ilişkilendirilmediğini gösterir. Genel olarak yanlış yaşanmakta olan bir yaşam vardır ve dinin doğru biçimde yaşanması ya da aktarılması yaşamdaki genel problemleri çözecek olmalıdır.

Yanlış inanç sistemlerini ikinci grup içinde en belirginleştiren örnek ise Mustafa Kaya’dır. Mustafa Kaya, diğer yazarlar arasında yanlış inançları bireyin çözümüne sunsa bile, yanlış inançların nedenini doğrudan bir toplumsallıkla kurması açısından ayrıştan bir örnektir. Metaforlar bölümünde de açıklanacağı gibi, yanlış olanı ve yanılma hâlini Kaya “dinin bilinçli biçimde yaşanmıyor olması”na bağladığı “dua etmeyi bilmemek, hissedememek” anlamıyla kurmaktadır. Bu

nedence Kaya'da (ve demin görüldüğü gibi Öztekin'de); yanılığıda olma hâli vurgusuyla aktarılan kültür eleştirisi, bireyin *şuurlu bir Müslümanlık* yaşaması gerektiğine yönelik örtük vurguyla iç içe geçer. Bunu toplumsal düzeyde bir hak talebi hâline getirmese bile, bunun gerekliliğine bireyi ikna etmeye girişir. Bu açıdan, 1980'ler ve sonrasında İslamcı hareketteki kadınlar tarafından açıkça ifade edilen *şuurlu Müslümanlık* (İlyasoğlu 1994; White 2005) burada örtük biçimde işler; başka bir deyişle çare ve anlama dair kurdukları kılavuzluk, Müslüman kimliğin bilinçli biçimde yerleşmesi için gerekli olanları anlatır ve bunları çarenin önkoşulu gibi sunar. Bu şekilde, dinin tebliğ misyonuna denk düştüğü söylenebilir. "İslam'ı bilinçli yaşamak" sayesinde kendisini sıradanlıktan ayırıştırması ve bunu huzurun ve sorunsuz bir yaşamın koşulu olarak sunması, *şuurlu Müslümanlık* ekseninde bir okur-kitle hedeflemesi anlamına da gelir. Bu *şuurun* hangi duygu ve ritüeli, hangi kavrayışı şart gördüğü ve yazarların bu açıdan kendi aralarında nasıl ayırdığı diğer alt başlıklarda ayrıntılanacaktır.

Bu şekilde görülebilir ki, ikinci grup kitaplar özellikle dinin yaşanması konusunda bir eleştiriyle hareket etmektedirler. Yönelindikleri toplumsallık ise özellikle hidayet romanlarındaki eleştiri biçimini andırmaktadır: Yapısal bir eleştiri yerine her şeyin İslami olduğu bir ütopya üzerinden (örneğin *Minyeli Abdullah*'ta Minye) güzellenen İslami yaşam tarzı ve toplumsallık, bu metinlerde de özellikle kendini geçmiş Ramazanlar, namaz kılmanın öğretilmemiş olmasının eksikliği ve duanın öğrenilmemiş olması gibi eleştiri noktaları üzerinden kendisini gösterir. Öztekin'in geçmişe yönelik özleminin daha yoğun biçimde kendini göstermesi, bu kitaplar içinde nostalji tonunu açık eden bir örnek olması açısından önemlidir.

Bu şekilde iki grup kitap da, modern kültürün eleştirisine yaslanarak yanlışlıkları ya da yanılmaları düzeltmek, bu düzeltmeye yardımcı olma iddiasındadırlar. İlk grup kitaplar daha çok insanlık gibi genel bir kategori

referansıyla, ikinci grup ise insanlık vurgusuna ek olarak, toplumun ve bireylerin de din ekseninde bir yanılığında olduğu varsayımı üzerine retoriğini kurar. İlk grup kitaplarda modern yaşamın ve çağın kendisine yönelik bir eleştiri kurulur; örneğin rezidanslar “topraklanma enerjisinden ve topraktan uzak olmayla” (Yol, 2014) ilişkilendirilirken, modern kent yaşamı, ikinci grup kitaplar arasında da özellikle Öztekin’de Ramazanların yaşanmadığı bir toplumsallığın mekânı olarak eleştiriye dâhil olur. İki grup kitap da ilahi AŞK’ın kişisel aşktan üstün olduğu ve bu hakikatin okurlar tarafından unutulmuş olduğu varsayımını paylaşır. Bu kavram, tasavvufun 2000’lerdeki popülerleşme biçimlerinin bir uzantısı olarak düşünülebilir. Tasavvuf temaları ve figürlerin kurgu ya da kişisel gelişim gibi yazılı türler içinde popülerleşmesi kadar aynı figürlerin metalaştığı ve seyirlik hale geldiği diğer pratiklerden de kavramsal çerçevede bahsedilmiştir. Bu kitaplarda yer alan tasavvuf temaları (en önemlisi ilahi aşk’tır) diğer anlatı çerçeveleriyle (New Age ve kişisel gelişim) temas içinde kullanılmakta ve aralarında bir uyuşma var sayılmaktadır. New age anlatılarında sıklıkla karşımıza çıkan tasavvufun ikinci grup anlatılarda kendini gösterme biçimi; bu metinleri kişisel gelişimin İslami versiyonu olarak tartışmayı mümkün kılar. Tasavvufun İslam’la olan tartışmalı ilişkisi, bazılarının onu doğrudan İslam içine konumlandırmasına, bazılarının ise onu popülerleştirirken hümanist bir dinler üstü çerçeve olarak göstermeleri anlamına gelir (Ocak, 1999). Bu nedenle *ilahi aşk*’ın kullanıldığında doğru ya da yanlış kullanımından öte neye işaret etmek için kullandıklarına odaklanmaya çalıştığım bu çalışmada; tasavvufun New Age’le beraber kullanılma şekilleri ya da İslami bir metne dâhil edilme biçimlerini saptayarak şunu çıkarsamakla yetiniyorum: Özellikle ilk grup kitaplarda yer alan Aşk, New Age’de birlik ve hakikate ulaşmada tanınan farklı yollardan biri olarak karşımıza çıkar. Bunun nedeni, daha önce de belirtildiği gibi New Age anlatılarının kendilerini hakikatin

farklı yollarına eşit mesafede kendini konumlandırmasıdır. İkinci grup kitaplar ise tasavvufun zaten İslami olduğunu kabul etse de buna yönelik kavramsal bir açıklamayla ilgilenmemekte, tasavvufun sağduyusal olarak bilindiği varsayımıyla belli kavramlara *-ilahi aşk-* yer vermektedir. İkisi açısından da ilahi olan, hakikatin esas odağını oluşturur.

İlahi aşka dair kullanımların hakikat iddialarının sadece bir boyutunu oluşturması nedeniyle, bu iddiaları daha kapsamlı biçimde anlamak için yanılgıda olma hallerini ve bu yanılgıdan kurtulmaya dair tavsiyeleri de kapsayan iki önemli metaforu; bu metaforların farklı kullanım biçimlerini göz önünde bulundurarak değerlendirmek gerekir.

5.2.3. Metaforlar: Uyanış/Uyanmak, İmtihan

Metinlerde yazarların sıklıkla başvurdukları bir retorik araç metaforlardır. Metaforların anlatıya eklenen artık bir unsur olmasının ötesinde, yorumlayıcı araç olarak görülmeleri (Sheehan, 1999) yanılgı durumunu ile hakikat arasında nasıl bir ilişkinin öngörüldüğünü anlamamızı sağlar. Bu durumda, ilgili anlatılarda metaforlardan hareketle bir düşünce biçimi ya da sistemi geliştirdiklerini göz önünde bulundurarak metaforların yorumlayıcı gücünü kabul ederek başlıyorum. Bir başka deyişle, yazarların hayatı bir sınava benzetmeleri ya da bir uyanıştan bahsetmeleri, bazen söze döktükleri öğütleri (kendi metinlerini) bu metaforun gerektirdiği senaryolar doğrultusunda şekillendirmeleri anlamına gelirken, bazen de daha çok bir duyguyu uyandırmak için kullanılmaktadır¹⁸². Bu şekilde metaforlar hem hakikat iddialarına dayanak oluşturduğu için yazarlar arasındaki hakikat anlayışına dair farklılıkları; hem de her yazarın kendi anlatılarındaki farklı kullanımlarını açık eder.

¹⁸² Aslında bu iki ayrı kullanımı keskin bir şekilde ayırt etmek pek mümkün değildir; ikisinin üst üste bindiği anlar –hem bir argümanı ortaya atmak hem de bir duygu uyandırmak için konuşmaları- bu türü ve retoriklerini pek çok diğer edebi türden ayrı kılıyor olabilir.

Metinlerde sıklıkla karşımıza çıkan metaforlardan biri, uyanış ya da uyanmak olarak belirir. Uyanış metaforunun önemli olma nedeni, uyanmaya denk gördüğü hakikat iddiasının ne olduğunun yanıtını verebilme gücüdür. Buradan hareketle, yazarların nasıl bir hakikate ve o hakikat doğrultusunda nasıl bir dünyevi ahlaka ikna etmeye çalıştıklarını anlamak mümkün olabilir. Burke de, Lakoff ve Johnson'a denk düşecek şekilde (2002), ancak onlardan yirmi yıl kadar erken bir tarihte, ahlakla ilgili olan tüm kanılarımızı biraz deştığımızda hepsinin metaforik olduğunu fark edeceğimizi belirtir (Burke, 1984, s. 229). Bunun nedeni, soyutu ancak somuta referansla ve ona benzeterek tahayyül edebilmemizdir. İncelenen yazarlar da kendi retoriklerinde bir soyutu tanımlama amacıyla metaforları kullanırlar. Metaforların bazılarının neden niteliksel olarak olumlu, diğerlerinin neden olumsuz algılandığına ilişkin Lakoff takip edilirse, Batı dili kültürlerinde yukarının çoğunlukla olumlu, aşağı olanın ise çoğunlukla olumsuz algılanageldiği hatırlanabilir. Neşeli olmanın yukarı (up) ile ilişkilmesi, can sıkıntısının (down) aşağı olarak tahayyül edilmesinin kültürde baskın olması gibi örnekler bunu destekleyici niteliktedir (2002). Benzer bir usamlama ile uyanışın doğrudan olumlu bir çağrışımı olduğu iddia edilebilir. Yazarlar da uyanışı verili olarak olumlu kabul ederler ve kendi varsayıdıkları okur ile ideal-okur durumu arasındaki bağlantı olarak konumlarlar. Bir başka deyişle, okur ancak uyandığı zaman bir ideal-duruma erişecektir. Metaforların önem kazanmasının bir nedeni de, yazarın kurduğu personanın (bkz *ethos* bölümü), metafor ve anlatı-parçalarıyla (kıssalar, tanıklıklar vb) işlemedir. Örneğin yazarın uyanışı yaşamış olan ve diğerlerini uyandıran konumda bulunması, *logos* kadar *ethosa* da temas eder. Bu nedenle parça ve bütün arasındaki hermeneutik ilişkinin izini, retorığın üç unsuruna da temas edecek biçimde – ancak ağırlıklı olarak *logosa* temas eder biçimde - metinlerde metafor ve anlatı arasında sürmek mümkündür. Bu sayede, kişisel gelişimin

tarihinde her zaman yer almış olan metaforların (McGee, 2005) güncel biçimde ne şekilde kullanıldığı da keşfedilecektir.

5.2.3.1. Uyanış

Uyanış, çoğunlukla doğrudan bir “rüya hâlinde” olmayı varsayarak onun karşısında konumlanır. Rüya hâlinde olmak, bazen metinlerde doğrudan bahsedilse de, uyanışın tek başına kullanılmasına daha sık rastlanır. Uyanılacak şeyin ne olduğu ya da uyanışın neden bir amaç olması gerektiğine yönelik argümanlara (*logos*) baktığımızda bu kavramın farklı kullanım biçimleri şu şekilde sıralanabilir:

- 1- Popüler psikoloji ve New Age kesişiminde, kendini gerçekleştirmek ve sahici özü keşfetmek anlamıyla
- 2- İmanı yaralayan bir engel olarak zihinden kurtulmak anlamıyla
- 3- Bugünün ve dünyanın değersizliği anlamında
- 4- İslami canlanma dönemindeki İslamcı düşünceyle (İslam’ı *şuurlu* yaşamak açısından) benzeşen biçimde kullanıldığı görülür.

Bu kullanım biçimlerinin kendi içinde nasıl çeşitlendiği ve aynı yazarların farklı biçimlere başvurabildikleri bu başlıkta ayrıntılanacaktır. Yine bu kullanım biçimleri, büyük ölçüde dünyevilik ve uhrevilik ikiliğinin aktarılacağı bölümde de kendini tekrar eder.

Birinci kullanım biçimine, uyanışın şu pasajda doğrudan bireyin özüne işaret edecek biçimde kullanımı örnek gösterilebilir:

İçinizdeki varoluşu, *unuttuğunuz o büyük ustayı, bütün kadim bilgilerinizi, yeteneklerinizi, bütün sevdiklerinizi, aşkınızı, varoluşunuzdaki gücü, içinizde ihmal ettiğiniz çocuğu*, bugüne kadar unuttuğunuz gerçeğinizi yavaşça ellerinizdeki topa üflemeğe devam edin. Avuçlarınızdan sonsuz aşkı, karanlığın bastıramadığı kıvılcımı, *gerçeğe uyanışınızı ve cennetinizi* üfleyin... (Hara, 2014., s. 100).

Hara’nın bu örneğinde uyanış, bu şekilde bir “Ki topu üfleme ritüeli”nde bahsedilir. Bireyin kendi yaşamı ve enerjileri üzerinde çalışmanın bir tekniği olan

ritüelde; duygusal inanç ve gerçeğe uyanıyor olmaya ikna olmuş olmak şart görülür. *Gerçeğe uyanma* şeklindeki kullanım ise; bu alıntıda görülebileceği gibi, içimizde “ihmal ettiğimiz çocuk”la ya da “unuttuğumuz o büyük usta”yla ilişkilenmek olarak karşımıza çıkar. Uyanış, aslında içeride bir yerde unuttuğumuz, ihmal ettiğimiz şeylere ulaşmakla denk görülür. Burada; New Age’in popüler versiyonlarında da görüldüğüne benzer biçimde benliğin özüne ilişkin de bir romantizm söz konusudur (Woodstock, 2007) ki bu şekilde New Age akımında da baskın bir tema olarak yanılmış benlik- sahici benlik arasında köprü olmayı denerken sahici olanın içsel bir öz olduğuna ilişkin önermeyi sürdürmüş olur. Sahici benliği aramaya yöneldiğimiz kültürde, bu arayışların hedefinin çoğunlukla “içindeki çocukla bağlantıyı kurmak” ya da “spontan olmak” biçiminde kendini gösterdiği (Hochschild, 2012) yine Hara’nın başka bir örneği üzerinden bu bölümün ikinci alt başlığında aktarılmıştı. Burada ise uyanış, içindeki çocuk kadar içindeki ustayla da ilişkilendirilir. Bu şekilde çocuksu olan ancak ihmal edilmiş olan özümüz, aynı zamanda esas bilginin ve bilgeliğin de kaynağı olarak kurulur. Bir başka deyişle, kadim bilgiye zaten sahip olan birey kendi içine dönmeli ve özünü tekrar keşfetmeli, “kendi cenneti”ni belli ritüellerle inşa etmelidir ve edebilir. Modern kültürün eleştirisi, özümüzü oluşturduğu düşünülen kendi içimizdeki çocuktan ve ustadan, kadim bilgiden ve varoluştan uzaklaşmamız ekseninde kendini gösterir. “Kendi cennetin” şeklindeki bireysel kullanım ise, psikolojik benliğin üzerinde çalışılacak esas alan olmasına uygun biçimde, cennetin bireysel olarak bu dünyada yaratılabilecek bir şey olarak tahayyül edilmesi demektir. Bu da psikoloji ve dinin kesişme biçimlerinde, dönüştürücü güç ve aşkın bilgeliğin giderek içsel benliğe yerleştirilmeye başladığına denk düşen bir örnektir (Woodstock, 2007, s. 180).

Benzer bir kullanım Işinsu’da da mevcuttur; ancak bu örnekte bireysellik çok daha belirgin şekilde işler. Okurun hakikati bilmediği varsayımı ve yazarın da bu uyanışa vesile olduğu iddiasına başka yazarlarda da denk geliriz; ancak aşağıdaki örnekte doğrudan uhreviye ve kutsala dair referansların daha az yer aldığı ve esas odağın bireyin kendisi olduğu bir tür bireysellik de mevcuttur:

Kur’an’da bize gereken tüm bilgiler vardır ama çözümleri dışarda arayarak çoğumuz zaman kaybediyoruz. (...) *Sen değişirsin dünyan da değişir. Dünyadaki en değerli şey zaten sensin, bunu unutmuş olabilirsin. Şimdi bu kitap seni yeniden uyandırıyor. Sınır koyma artık, ben yapamam deme, sen çok büyüksün*” (Işinsu, 2016, s.28).

Hakikat, bu örnekte, okurun “dünyadaki en değerli şey” olmasıdır ve birinci konumlanma şekline yaklaşır. “Ben” merkezci dilin en yoğun kullanımının bu örnek olduğu iddia edilebilir. Kişisel gelişim kitaplarında kendini diğerlerinden önce ve değerli görmenin kötü bir şey olmadığı iddia edildiğini bulgulayan Ehrenreich ve English’in (2005) belirttiği gibi “bencilliğin artık kötü bir sözcük olmaması”nı andıracak biçimde bir kullanım söz konusudur, ki Işinsu, bu alıntıdan birkaç sayfa sonra açık açık “gerekirse bencil olun” der (2016, s. 33), öncesinde de bunlara dair ipuçları verir: “Fazla fedakarlık kişinin kendi kul hakkına girmesidir, enerjini kendine kullan...” (2016, s.12). Bireyin kendisinin değerli olması, büyüklüğü ve gücü aktarılırken ortak bir etik yerine “ben”i ve bireysel gücü yeğ tutan bir vurguyla ilerler. Bireyin sınırsız gücüne vurgu yapılırken; bu sefer bu güç aynı yazarın daha önce bahsedilmiş olan (bkz. Analiz’de 5.1.3) *kader planı, alın yazısı* vb gibi kısıtlarla sınırlanmamış olur. Her ne kadar Işinsu Kur’an’da her yanıtın olduğunu belirtse de, kişinin neden “ben yapamam” diyemeyeceğine ilişkin bir iddiayı bu alıntıda Kur’an’a dayanarak kurmaz. Yine uyanış metaforunu takip eden argümanı “*sen değişirsen dünyan da değişir*” şeklinde belirtmesi, aslında ortak ve kolektif bir dünyadan çok, bireysel, özel ve içsel bir dünyayı deneyimlemesi için okuru uyandırmayı hedeflediğini

gösterir. Bu açıdan Hara'nın bu alt başlıkta bahsedilen örneği “Kendi cennetini üfleme” biçimiyle benzerlik taşır. Değişecek olan tüm dünya değil, bireyin kendisine ait olan dünyadır ve yazar bunu yeterli görmektedir. Bu nedenle dünyanın sosyal-dışı bir kavrayışını da ortaya atmış olur. Uyanış, 1950'lerden itibaren insan potansiyeli hareketinin de etken olduğu “psikolojik ve içsel bir uyanış”a denk düşmektedir; dahası bu psikolojik benlik doğrudan Kur'an'la bir ilişki kurabilir görülmektedir. Bir başka deyişle, yazarın gözünde cevapların içeride aranması ile cevapların Kur'an'da aranması çelişmemektedir. İçsel ve doğru olan, okurun benliği ve Kur'an arasındaki kılavuzluk ilişkisiyle uyumludur. Öze dönülerek yaşanacak uyanış, benliğin en değerli şey olduğu hakikatidir. Bu alıntıda din insan potansiyeli ve insanın kendi yaşamında yapabileceklerini kısıtlamak için kullanılmamakta, dinin de bunu desteklediği ya da en azından engel olmadığı düşünülmektedir.

İkinci grup kitaplarda da uyanışın genel bir kategori olarak insanlıkla temas ettiği düşünülebilir; ancak, ilk grup kitaplarla bu metaforun kullanımı açısından ayrışırken, kendi içinde de farklılıklar barındırır. “İnsanlar şimdi yeni bir uyanışın eşiğindedir” (Koşar, ADÖB2, s.13) örneğinde, metnin giriş kısmında metnini okura bu tespitle açan yazar, tüm insanlık olmasa da geniş ve belirsiz bir kategori olarak insanlara atfettiği “uyanışın eşiğinde” olmayı, sonuçlarının da büyük olacağı bir gelişimin beklentisine iliştiyerek yapar ve okurlarını da bu insanlara dâhil etmek hedefindedir. Bu metaforları kullanan yazarların tümünde olduğu gibi, Koşar'ın *Allah De Ötesini Bırak 2* örneğinde de yazar bu uyanışa eşlik etme, insanları uyandırma görevini üstlenir. İnsanların uyanışın eşiğinde olması, bir şeylerin düzeleceği ya da radikal bir biçimde dönüşeceği beklentisini kurar. Ancak bu uyanışın mahiyetinin, New Age'deki insanlığın sevgiye dair farkındalığının artmasına ilişkin beklentiyle mi yoksa

İslami canlanmadaki toplumsallaşan uyanış beklentisiyle mi kurulduğunu anlamak için daha yakından bakmak gerekir. Bu alt başlık ve takip eden başlıklarda da görülebileceği gibi, ilk grup kitaplar ve ikinci grup kitapların metaforları kullanım biçimlerinde ve vurgularındaki farklılıkla kendini belli eder. İlk grup kitaplar, “uyanış”ı “evren yasalarına uyanmak” ya da “kendi içimizdeki çocuğa ve ustaya ses vermek” anlamıyla kullanırken, ikinci grup kitaplarda çoğunlukla Allah kavramıyla ilişkilendirilir. İkinci gruba daha yakından bakıldığında, Koşar’ın örneğinde *uyanış*, karşısındaki bir engelden de bahsedilmesiyle biraz daha netleşir ve bu başlıkta ikinci konumlanma biçimi olarak anılan maddeyi açık etmiş olur. Uyanışa engel, bu örnekte “zihin” olarak geçer:

Zihin sana gelecekle ilgili bir şey söylüyorsa onu karşına al ve de ki: “... *Ben sadece Allah’a kulluk eder O’na iman ederim.* Bu niyeti kabul etmiyorum. Başıma gelecekleri sen bana anlatamazsın. Madem konuşmak istiyorsun anlat bakalım, biraz da ben senin şu senaryonu dinleyeyim. ... fakat artık burada sana inanan bir kul yok.” ... onun maskesini düşürdüğün zaman *işte bu senin uyanışındır* (Koşar, ADÖB 2, s.39-40).

Burada yazar, geleceğe ilişkin endişenin yaratıcısı olarak zihni konumlarırken, aynı zamanda onu “maskesi düşürülecek, ifşa edilerek gücü elinden alınması gereken bir kötü etken” olarak tahayyül eder. Bu durumda uyanış, “zihni yakalayarak gelecek endişesini susturmak”la aynı anlama gelir. Uyanışı bu uzantıda düşünmesinde önemli bir nokta ise, zihni insanlaştırarak onunla bir iletişim kurma hamlesini öngörmesidir; ki bu, kendisine dair dışardan gözlem yapacak biçimde “benliğini aşkınlaştırarak kendini gözlemlemesi” (Paker, 2011, s. 80) gibi pratik bir teknik aracılığıyla mümkün olacaktır. Koşar bu şekilde endişeyi zihin etmenine bağlayarak zihnin gelecekle ilgili söylediklerini reddetmeyi bir uyanış olarak tarif eder. Böylelikle, popüler psikoloji de dâhil, genel olarak kişisel gelişim kitaplarının temel amaçlarından biri olarak endişeyi yok etme amacını da paylaşmış olur.

Koşar'ın bu alıntıda yaptığı en önemli şey; bu metafora iliştiirdiği iman dolayımıdır. Bu dolayım, kendisinin örtük biçimde kurguladığı “zihne iman-Allah'a iman” karşıtlığı eksenini sayesinde gerçekleşir. Başına gelecekleri anlatan zihne *inanmak*, Allah'a *inanmayı* engellemekte olan bir hatadır. Zihne köle olmak ile Allah'a kul olmak birbiriyle karşıt ve birbirini dışlayan durumlar olarak kurulurken, okurun da zihnini kölesi olduğuna dair varsayım söz konusudur. Bu, özellikle “zihni karşısına alıp ‘Ben sadece Allah'a kulluk ederim’ de(meyi)” öğütlemesiyle kendini belli eder. *Zihne inanmak* bu şekilde bir iman meselesi ekseninde gündeme getirildiğinde, imanı yaralayan bir pratik olarak işaretlenmiş olur. Koşar, buna uygun olarak, (bu örnekte ve kitaplarının kalan kısımlarında) zihnini rasyonel çıkarımlar yoluyla endişe üretebilme ihtimaline herhangi bir şekilde değinmez. Bu nedenle de davranışçı popüler psikolojinin yaptığı gibi geleceğe ilişkin endişeyi belli davranışlarla yerinden etmeye ilişkin öğütlerde bulunmaz: Örneğin zamanı verimli kullanmak ve plan yapmak gibi geleceğin kontrolünün büyük ölçüde bireyin elinde olduğunun önerildiği popüler psikoloji geleneğinden oldukça ayrı bir kavrayış ve teknik önerir. İleride de görülebileceği gibi, bu yazar zihin kavramından sıklıkla bahseder ve buna bağlı olarak düşüncüyü *vesvese* (kuruntu) ile eşitler.

Aynı yazarın başka bir kitabında (*Bana Allah Yeter*) uyanış, yine zihne referansla anlatılır; ancak tasavvufi bir önermeye bağlandığı açıkça belirtildiği için uyanışın içeriği belli ölçüde farklılaşır ki üçüncü konumlanma da budur:

Ölmeden önce ölmek gerektiğini konu başlığı olarak birçok bilgelik, Sufilik kitaplarında okumuştundur. Şimdi bunu yaşamına uyarlamamı isterim. Nedir ölmeden önce ölmek? *Zihni terk etmektir ölmek*, hakikate erişmektir ölmeden önce ölmek. Hakikat nedir? Hakikat Allah'tır, her şey bir rüyadır, tek gerçek O'dur. ... biz dünyayı asırlık sanıyoruz. *Zihin bu konuda bizi tamamen uyutuyor*, bu yüzden *toplumun manevi anlamda da uyanması gerekir*. İşte bu manevi uyanışın ilk adımıdır ölmeden önce ölmek. (...) (*Öldükten sonra*) Bu yüzden biz bu dünyada

kaybettiklerimiz için seviniriz. Mutlaka Allah bunu ecir¹⁸³ olarak bize kaydeder. Deriz ki: Ama Şu yaşadığım sıkıntı var ya, o gũn isyan ettiğim Şu hastalık, Şu maddi kayıp yahut da Şu bela.. Rabbim Şimdi seni daha iyi anlıyorum. İyi ki bana onu yaŐatmıŐsın. Yoksa ben bu din gũnũnde helâk edilenlerin içinde olacaktım. Sen ne kadar bũyũksũn ya Rabbi. Bu derdi bana yazdığında ũzũlmũŐtũm, hakikati Şimdi gũrũyorum. *Bizim Şer sandığımızda hayır, hayır sandığımızda ise Şer varmış. Rabbim idrak ettim. Uyandım.* Hamd olsun. İŞte budur uyanmak. İŞte budur ũlmeden ũnce ũlmenin hali.. (...) tũm dileğim hakikate *uyanmana* vesile olmak. (Koşar, *Bana Allah Yeter*, s.47-49).

Bu alıntının son cũmlesinde de gũrũlebileceėi gibi, uyanılacak olan Şey hakikatin kendisidir. Her Şeyin rũya, hakikatin ise sadece Allah olduğu argũmanı, yine zihninin bizi uyuttuğu iddiasıyla ve dolayısıyla zihninin terk edilmesi gerektiği ũėũdũyle desteklenir. Uyanış daha ũnceki kitapta (ve alıntıda) endişeyi bertaraf etmek gibi bir iŐlevle ve “zihne iman” biçiminde tanımlanabilen, kaçınılması gereken bir pratikle bağlantılı olarak kurulurken; bu ũrnekte, hakikate uyanmanın anlamını ũnce “ũlmeden ũnce ũlmek”le eşitler, sonra da bunu “kayıplar için sevinmek” anlamına taşır. Bu Şekilde bu dũnyada yaşanan kũtũ ve iyi deneyimlerin yerleri de –kesin bir biçimde olmasa da, en azından bir olasılık olarak- deėiŐtirilmiŐ olur. Kayıplar için sevinmek ũte dũnyaya ait bir pratikken, bunu bugũn fark ederek yaşamak, bugũnkũ dũnyevi yaşama dair bir ũėũt hâlini alır. Bu ũėũt uhrevinin dũnyeviye kuŐatma hamlesi olarak gũrũlebilir; bu kuŐatma sayesinde bu dũnyadaki kayıplara sevinmek (ya da en azından ileride ecir olacağı dũŐũncesiyle çok fazla ũzũlmemek) mũmkũn olacaktır. Bir başka deyişle dũnyevi olandan sonra *ecirle* karŐılaŐılacaėına dair bir gũven sağlamaya çalışırken, bunu dũnyevi davranış Şartlarına bağlar.

Bu durumda aynı yazara ait bu iki alıntıda benzer *logos* boyutunun farklı zamansallıkları olduğu sũylenebilir. İkisinde de uyanış ve uyanmak metaforları

¹⁸³ TDK: sevap.

Ancak Koşar, bunu doğrudan bir “ũdũl” biçiminde de kullanmaktadır; ki bunun ortodoks İslam’da sevabın ũdũllendirileceėi yũnũndeki ahiret anlatisıyla uyumlu bir kullanım olduğu belirtilebilir.

“zihnin hakikate engel olduğu” argümanı içinde kullanılsa da, birinci alıntıda zihniyenmenin gelecek endişesini bertaraf etme işlevi üzerinde durulur ve Allah’a iman edenin endişe etmesine gerek olmadığı vurgusuyla işler. Bu bir bakıma, imanın yöneliminin nihai kaygı olduğunu belirten Tillich’in açıklamasına benzeşir. Başka bir deyişle, nihai kaygı Tanrı’dan başka bir şey hâline geldiğinde o sonlu kaygı büyütülür ve imanın yerine geçmeye başlar (2016, s. 23). Bu örnekte de zihnin yarattığı endişeden kaçınılması gerektiği öğütlenirken, aynı inanan (iman sahibi) insanın kaçınması gereken bir pratik olarak “zihni dinlemek” gösterilmiş olur. İkinci alıntıda esas işlev, uyanmanın, bu dünyada, geçmişte yaşadığımız ve sonrasında da yaşanacak tüm kayıp ya da zorlukları ödül olarak görerek hem geçmişteki kayıplardan kaynaklanmış üzüntüyü hem de gelecekteki üzüntü ihtimalini bertaraf etmeye yönelmesidir; bu şekilde zamansal olarak iki yönlü endişeyi de ortadan kaldırma amacı söz konusudur. Başka bir deyişle ikinci örnekte, gündelik ve dünyevi sıkıntıları önemsiz kılmanın ve hatta bunları ödül olarak kurgulamanın bir yolunu bulmuş olur. Ancak uhrevi yaşamın gereklerini de bugün yapmaya davet eder; elimizden alınanın ecir olacağını bugün fark etmek bir uyanış olarak tanımlanır. Hayır ve şerrin yer değiştirmesi, bu dünyada yaşanan her şey olayın aslında hayır olabileceğine dair bir olasılıkla umut vaat eder. Koşar’ın adalet odağında aktarılabilecek “dünyevi ve uhrevilik” ekseninde bahsedilecek olan Koşar’a ait diğer örneklerde de benzer retorik hamlelerde bulunduğu görülebilir.

Uyanışın bu iki kullanımı arasındaki başka bir farklılık da bireysel-toplumsal düzeyler arasındaki kurguda kendini gösterir. Koşar’a ait ilk örnekte bireysel bir uyanış vurgusu daha yüksek iken, ikinci alıntı, *toplumun manevi uyanışının* da yolunu açtığını vurguladıktan sonra bireysel okura geri dönerek onu ikna etmeye çalışır. Ancak, ortak uyanıştan bahsettiği anda bile bireyselden ortak olana gittiği bir uslamlama söz konusu değildir. Daha çok bireysel uyanışların toplamının, bir

toplumun manevi uyanışını kendiliğinden doğuracağı beklentisi vardır. Bu şekilde toplumun belli bir etkileşim içinde değil ancak bireylerin toplamı olarak tahayyül edildiğini söylemek mümkündür. Buna uyumlu olacak biçimde; ikinci alıntıda bahsedilen “toplumun manevi uyanışı” gibi bir ortaklıktan söz ettiği önerme, uyanış sonrasında toplumun dünyevi anlamda ne çeşit ortak bir etiği hayata geçireceğine dair açıklamadan yoksundur, sadece “Allah’a iman” anlamında uyanışın verili olarak iyi kabul edildiği açıktır. Yine aynı yazar, aynı kitabın sonunda uyanmak metaforunu benzer bir şekilde, ancak, biraz daha dolaylı bir biçimde zihne karşıt olarak kullanır:

...Unutma, Allah başlayacağın her yeni güne sana beyaz bir sayfa açarken Şeytan geçmişini önüne getirir, ‘Bak bunlar sana yapıldı, unutma’ diyerek kara sayfayı tekrar önüne koyar. *Kul artık uyanmalıdır, geçmişi yaşatmak sana Şeytan’ın sunduğu en büyük yemdir.* .. Güne tefekkür ve şükürle başlamak bir mucizedir. İçindeki kapalı tüm kodlar yavaş yavaş açılmaya başlar (Koşar, Bana Allah Yeter, s.173).

Uyanmak, bu örnekte de görüldüğü gibi; “şeytanın geçmişi bugün de hatırlatarak yaşattığının farkında olmak” ile eşdeğer kullanılır. Burada uyanmak metaforuna eşlik eden doğrudan bir öteki olarak Şeytan’la ve dolaylı olarak hafızayla karşılaşırız. Uyanması gereken kişiden *kul* olarak bahsedilmesi, Allah’a imanı şart görmesinin sonucudur. “Yem atılma” şeklinde aktarması sayesinde insanlığı ve birey okuru; kendi iç gücü (şeytan ya da zihin) tarafından kandırılabilir olarak konumlandırmış olur. Bu pasajda yaptığı başka bir şey ise, sadece argümanı formüleştirerek kullandığı cümlede (“Güne tefekkür ve şükürle başlamak bir mucizedir”) mucize tanımına dâhil edilen şükür ve tefekkürün, doğrudan değil dolaylı şekilde bir öğüt hâlini almasıdır. Mucizeyi, iman sahibi olunması şartını koşarak bireylere olanaklı ve erişilebilir kılmış olur.

Uyanış metaforunun başka bir kullanımı ise; bu bölümün ilk alt başlığında bahsedildiği gibi, İslam’ın temel kavramlarının farkında olarak hâlihazırda yerine

getirilen İslami pratikleri bilinçli olarak yerine getirmeye başlamak anlamıyla ortaya çıkar. Başka bir deyişle, Kaya'nın "uyan ve besmeleyi anla" şeklinde bahsettiği, zaten dinini yaşadığını düşünen insanların dinin hissiyat boyutunu ve inceliklerini bilmeden yaşadığı varsayımdır ve bu şekilde diğerlerinden ayırır. Diğer yazarların varsaydığı okur esas hakikati ve Allah'ı bilmiyor ya da unutmuşken, Kaya'nın hitap ettiği okur-kitle, zaten inanmakta ve imanını yaşamakta olan; dünyevi alanda "Allah", "hayırlısı" gibi kelimeleri kullanan ancak bu kavramları bilmede ya da pratiğin kendisini kalben hissetmede eksiği bulunanlardır. Uyanışı gerekli kılan esas mesele Kaya'ya göre dua etmenin bilinmemesidir, ya da bu zamana kadar okurun kendi hayatında (dua ediyor olsa bile) bunu anlamamış olmasıdır:

Çünkü bu şekilde ... dua etmenin örneklerini Allah, Kuran-ı Kerim'de veriyor. Ama neden rica kelimeleri kullanmıyoruz? Çünkü Besmeleyi söylüyorsun. *Uyan anla artık Besmeleyi, ne olur.* Besmeleyi söyledikten sonra Allahım şunu ver, Allahım affet diye dua etme. Besmeleyi söyledikten sonra hitap etmeyi bilmek gerek. (...) 99 Esmâ-i Hüsnâ ile iste. Bağışlanmak mı istiyorsun? Ya Gaffar beni bağışla diye dua et (Kaya, 2016, s.27).

Uyanışa dâhil ettiği dua –ki Kaya'nın kitabının bir dua kılavuzu şeklini aldığı belirtilmişti- ortada bir iletişim bozukluğu olduğu varsayımına dayanır ve bu iletişim, Allah'a doğru biçimde hitap etmekle, gündelik yaşamdaki her sözün dua olduğunun anlaşılmasıyla aşılacaktır¹⁸⁴. İletişim bozukluğunun kaynağı tabii ki kul olan ve kutsal yaratıcı karşısında hataya düşme ihtimali olan birey-insandır. Kast ettiği, besmelenin ve onu takip eden "doğru duanın" istenen her şeyi gerçek kılma ihtimali – yakarma ve dua yoluyla Allah'ın gerçek kılması gücü - olduğuna *uyanmaktır*.

¹⁸⁴ Kaya örneğin "hayırlısı" şeklinde gündelik dile yerleşen kelimenin bir evliya duası olduğunu; hayırlı olanın mutlulukla aynı anlama gelmeyebileceği ve herkesin hayırlı olanı yaşamaya gücü olmayabileceği konusunda uyarır.

Burada bu örneklerle ilgili başka bir noktaya dikkat çekilebilir. Yazarların uyanışı hangi kaynaklar üzerinden düşündüğüne dair çıkarımlarda bulunmak mümkündür. İkinci örnekte Koşar'ın söylediği hâliyle uyanış (Her şeyin rüya, tek hakikatin O olması), tasavvufi bir uyanışa denk düşmektedir; dünyevi anlamdan geri çekilmeyle uhrevi olanı önceler. Koşar'ın bir başka örneğinde uyanış, zihne karşı kendini kollamakla ilişkilendirilir. Bu farklı kullanımlar da, aslında uyanış metaforunun kapsamının yazar tarafından geniş tutulduğunu ya da metaforun doğaçlama kullanımlara sahne olduğunun göstergesidir. Burke'un retorik incelemelerinde fark ettiği gibi, belli bir argümanı ayrıntılandırmaktan çok, belli bir duyguyu uyandırmakla daha çok ilgilenildiğinin göstergesi olarak görülebilir. Işinsu'nun bahsettiği biçimiyle uyanış ise, daha az doğaçlamadır ve daha sabittir: Uhreviden çok dünyevi bir yaşam odağında, New Age'in insan potansiyeli hareketine yaklaşan kullanımlarla benzerlik gösterir ve kendi değerinin farkında olmaya işaret eder. Uyanış metaforunu kullanan her yazar, bu metaforu verili olarak olumlu kabul ederek, okur ile kendisi arasındaki ilişkinin esas amacı olarak belirler ve bir eşlik edici, kolaylaştırıcı görevini üstlenir (*enabler*). Gündelik ve dünyevi yaşamda konumladığı birey-okurun merkezi olduğu fikrine yaslanır ve uyanılacak olan hakikati böyle işaret etmiş olur.

Bu örneklerin hepsinde, geçmişe ve geleceğe dair endişe, üzüntü ihtimali uzaklaştırılmaya çalışıldığı için esas odağın “bugün ve şimdi” olarak belirlendiği söylenebilir. Endişenin ruhani ya da ilahi bir anlam dolayımıyla yerinden edilmeye çalışılmasının, hem beden-ruh-zihin kitaplarında (Lee, 2007) hem de psiko-dinsel kitaplarda (Woodstock, 2007) yaygın bir hamle olması gibi burada da önemli bir odak olarak karşımıza çıkar. Başka bir deyişle, zamansal olarak geçmiş ve gelecekte yeg olan bugündür. Uyanışın gerçekleşeceği zaman da bugündür.

Uyanış metaforu açısından temel farklılıkları tekrar şu şekilde belirleyebiliriz: New Age kaynaklı kitaplarda uyanış, kişinin her şeyi yapabileceği ve özündeki ustayla tekrar iletişime geçmek açısından kurulduğu için 1950'lerde popülerleşen benliğin psikolojik tanımlarına ve insan potansiyeli hareketine daha yakındır, nitekim ikisinin birbirini onayladığını Roof da belirtmişti (1999). Bir başka deyişle, uyanış, bireysel bir yaşamın daha iyiye gidebileceği ve bunun bireyin kendisiyle mümkün olduğu bir anlatı içinde de kullanılır. İkinci grup ise dinin yaşanma biçimini düzeltmeye girişerek bunu uhrevi ve dünyevi gündelik alan arasında bir dolayım olarak görür. İkinci grup da çözümü sağlayacak failin birey-okur olduğunu varsayar ki bu, toplumsal uyanıştan bahsedildiğinde bile bunun bireylerin uyanışının basitçe bir toplamı olarak kurulmasında da görülebilir.

5.2.3.2.İmtihan-Sınav

Yazarların sıkça kullandığı başka bir metafor, imtihan-sınavdır. Gündelik yaşamdaki zorlukların (böyle olduğunda atlatılacak bir şey) ya da yaşamın kendisinin bir imtihan olarak görülmesi (böyle olduğunda ahlak ve sorumluluk görevi) dünyevi alanda sınanmanın uhrevi (ya da dünyevi) alandaki telafisini önemli kılar. İmtihanın yaşam zorluklarını karşılayacak biçimde kullanıldığında birkaç farklı vurgu ayırt edilebilir. Bunlar imtihanın olumlu addedilme biçimleri olarak da düşünülebilir ve bazı kullanımlarda bu maddelerin birden fazlasını içinde barındıranlar mevcuttur:

- 1- İmtihanın uhrevi alandaki ödülleriyle telafi edileceği,
- 2- İmtihanın kendisinin dünyevi bir fırsat ve adalet olduğu,
- 3- İmtihan edilmenin kendisinin bir iman göstergesi olduğu argümanları.
- 4- İki grup kitabı da kapsayabilen bir vurgu olarak, imtihanın ne olduğunun tam olarak belirtilmemesi. Bu belirsizlik sayesinde her zorluğun imtihan olarak kabul edilebildiği bir anlatı kurulmuş olur.

İmtihan çoğunlukla fazlaca spesifik hale getirilen bir kavram olmasa da bu vurguları, kavrama dâhil edilen gündelik sıkıntılar ekseninde yazarlar arası farklılaşmaya değinerek açıklamaya çalışacağım. Bu kavram, ikinci grup kitaplarda daha yoğun biçimde kullanıldığı için ikinci gruptaki örneklerle başlıyorum.

Birinci kullanım biçimine en önemli örneği Koşar ve Özdemir'in kitapları oluşturur. İmtihanın uhrevi yaşamda telafi edileceği umudu, toplumsal boyutlu bir zulüm söz konusu olduğunda kendisini net biçimde gösterir. Arakan'daki zulmü sorgulayan danışanına verdiği yanıtı aktaran Koşar, meseleyi imtihana karşılık koyduğu "ecir" eksenine çeker:

Rabbin onları yanına aldıysa bu gerçek yurt, ahiret yurdu için bir hasenedir, ecirdir. Sen ecir nedir bilir misin? /O Allah katında manevi bir mükafattır kuluna verdiği. Tegabün suresinin 15.ayetinde Rabbimiz veriyor mesajı kuluna: 'Mallarınız ve çocuklarınız ancak birer *imtihandır*, Allah katında ise büyük bir mükafat (Ecir) vardır'. Her belaya, her sıkıntıya karşı Allah bir sevap yazar (Koşar, *BAY*, s.48).

İmtihanın bu tür kavramsallaştırması, bu metafor aracılığıyla dünyevi ve uhreviye ait olan alanlar arasında simgesel bir alışveriş gerçekleştiğinin göstergesidir. İmtihanın karşılığı olarak öte-dünyalı bir ödülün varlığı temel argümanken (*logos*), dünyevi olarak zulme karşı çıkmamanın temini olarak belirir. Aynı yazar daha önce de ecir kavramını uyanış ekseninde kullandığında; bunun bireysel endişeleri yerinden etmek amacıyla kullanmıştı. Ancak bu örnekte toplumsal bir zulüm söz konusu olduğunda zulme dair yanıtını bu bağlamda kurmasıyla, dünyevi adaleti aramanın, öte-dünyalı bir telafi argümanı ile boşa düşürülmeye çalışıldığı görülebilir. İmtihan, bu örnekte ecir kavramına da başvurulmasıyla, kabul edilmesi gereken dünyevi bir adaletsizlik ve zulme işaret eder. Bir başka deyişle, metaforlar aracılığıyla bazı maddi gerçekler açıklanırken bazıları (bu örnekte zulüm), ilahi ve mutlak olarak doğru bir planın, karşısında bir iradi eylemde bulunmanın gereksiz olan bir parçası olarak belirir.

Bu örnekte dikkat çeken başka bir nokta da, Koşar'ın burada kanıt olarak

gösterdiği ayetin, sadece kişinin çocuklarının ve malının imtihan olmasına işaret ederken, toplumsal bir zulmü açıklamakta yetersiz kalmasıdır. Dolayısıyla toplumsal bir zulmü sorgulayan danışanına verdiği yanıt, imtihan ekseninde olmasına rağmen doğrudan soruya karşılık gelmemekte ve bireysel yaşamdaki zorlukların imtihan olarak anılmasıyla konu değiştirilmektedir.

Birinci ve ikinci konumlanmaya eşit mesafede görülebilecek bir ara örnek olarak ise Öztekin'den bahsedilmelidir. Öztekin'in örneğinde hem uhrevi yaşamın vurgusu hem de imanla alakalı bir dolayım görülür. *Eyvallah* kitabında Öztekin, imtihanı, kişisel aşk ve gönül imtihanı olarak konular. Bu şekilde “dert” olarak bahsettiği, imtihanla ilişkili biçimde anlaşılır. Öztekin kendi anlatısında, kendi bireysel hikâyesinden, herkesin sınındığı bir dünyaya –genelgeçer kabul ettiği bir sonuca- doğru hareket eder. Bu şekilde imtihanın ortak ve herkes için olduğunu hatırlatmış olur. Öztekin'in yaptığı okura seslense bile daha çok kendi hikâyesini anlatarak ikna etmeye çalışmaktır, duygulanımsal olduğu kadar duygusal da bir iletişim kurmayı dener. Bir başka deyişle, bir duygu uyandırmaya çalışmak kadar belli bir duygunun doğrudan açığa çıkarıldığı ya da ortaya serildiği bir durum da söz konusudur.¹⁸⁵

Mektuplar yazdım bu Ramazanda, sevdiğime, sevemediğime, gidenime, gelmeyenime, Fesleğenime, derdime, derdimi anlatamadıklarına ve en çok da derdimi anlayabilenlere.
Gönül derdi en ağırı belki de. İmtihanların en ağırı. Okudukça öğrendiğim, Efendimizin şu duası mih gibi aklımda: “Gönlümün imtihan edilmesinden Allah'a sığınırım” (Öztekin, *Eyv*, s.16).

Zorluk ve özellikle gündelik sevgi-aşk ilişki vb yitiminin, imtihanla eşitlenmesiyle, temel sorunlardan birisi olarak yalnızlık temasını belirlediği söylenebilir. En ağır olarak tanımladığı “gönül imtihanı” Öztekin'in kitabının ana temasını oluşturur. Bir bakıma, Öztekin bu imtihanı yaşamaya dair bir günlük tutar; bazı zamanlarda sevgiliye, bazı zamanlarda Allah'a, bazı zamanlarda ise doğrudan okura hitap ettiği

¹⁸⁵ Chapp'in (2012) *emotive* (duygu uyandırmaya yönelik) ve *emotional* (duygusal) ayrımını takip ediyorum.

bir günlük benzeri form yaratır. Hepsine dair hitapları ise iç içe geçer ve birbiri yerine kullanılır.

İmtihanla ilgili ikinci vurguya (imtihanın bir fırsat ve adalet dayanağında tanımlanmasına) Işinsu'nun kitabında rastlanır; sınav anlayışını şekillendiren karma yasası; Allah'ın bize uygun gördüğü hayatta yaşadığımız her sıkıntının uhreviye gönderme yapan bir sınav olmasından çok, sınavın dünyevi yapıp etmelerin sonucu olarak yine dünyevi yaşamda gerçekleştiği fikrini verir: “KİMİ NEYLE İNCİTTİN. SEN DE AYNI YERDEN SINANIRSIN” (Işinsu, 2016, s. 64) örneğinde bu görülebilir. Sınavın aslında istenenlerin olmaması, dileklerin gerçekleşmemesi gibi bir duruma atfedilerek bahsi de söz konusudur: “MADDEYE BAĞLANMA. HER DUA EN DOĞRU ZAMANDA YERİNİ BULACAK. NASILLARA TAKILMA, SONUCUNU İMGELEMeye DEVAM ET. DÜNYA SENİN EVİN, İMTİHAN ALANIN. FIRSATLAR HER SABAH YENİDEN SANA ÇEKİLİR” (Işinsu, 2016, s. 25). Bu örnekte Işinsu da dünyayı imtihanın alanı olarak konumlarken, metninin kalanında ya da burada bir öte-dünya kavramı üzerinden konuşmaz; ancak 5.1.1’de değinildiği gibi dinî kavramları da bu kavramla beraber kullanır: “DEMEK KÖTÜ GİDİYOR.. İMTİHANDASIN, ŞÜKRET!” (Işinsu, 2016, s. 60). Bu şekilde imtihan, dünyevi yaşamın fırsatlarını da çağrıştıracak biçimde bir iyimserlikle kullanılır.

Işinsu'ya ait bu son örnekte aynı zamanda imtihanda olmanın doğrudan olumlu kabul edildiği başka bir perspektif de söz konusudur. Bu da, birazdan netleşeceği gibi ikinci ve üçüncü vurguyu birbirine bağlayan ve ortaklaşan bir bakış açısı olarak görülebilir. Işinsu'nun son örnekteki yaklaşımı, Ehrenreich'in *Bright Sided*'da belirttiğine benzer biçimde, yaşamdaki sıkıntıların mutlaka iyi ve

en iyi olduğuna yönelik bir aşırı-iyimser tavrı andırır¹⁸⁶. Bu iyimserlik, yaşamdaki imtihanın evrensel ve ilahi olanla bir ilişkiyi varsayması nedeniyle kutsallık dolayımıyla da kurulur. Yine de Işinsu'nun imtihana dair tüm kullanımları aynı kavrayışı birebir takip etmez; örneğin imtihanın içeriğini belirsiz bırakarak umut kurduğuna da denk gelinir ki bu da dördüncü vurguyu (belirsizliğin işlevselliğini) açık eder: “Dünyada olup biten her şeyin içinde spiritüel bir sebep var, bu bir çekim yasası, bir korku, bir plan, bir imtihan ya da mucize olabilir” (Işinsu, 2016, s.70). Bu şekilde yaşanan her ne ise, onun bir imtihan mı yoksa bir yasa mı olup olmadığı belirsizdir. İmtihan, diğer olasılıklarla (mucize, çekim yasası) birlikte kullanıldığında, yaşamdaki anlam arayışının farklı ihtimallerle doldurulmasının bir kısmını oluşturmuş olur.

Üçüncü vurgu, imtihan olarak algılanacak belli olayların hâlihazırda olumlu bir duruma işaret ettiğini düşünen iyimserliğin ikinci grup kitaplarda da takip edilmesiyle açığa çıkar. Yine de burada söz konusu olan; imtihanın iman dolayımıyla olumlu görülmesi nedeniyle ilk gruptaki aşırı iyimserlikten biraz farklılaşır. İmtihanın şükredilecek bir şey olması ve ilahi olanın bireyle bir tür iletişimde olduğunun kanıtı olarak görülmesi, şu şekilde kendini belli eder: “Sen ne kadar merhametli isen imtihanın o kadar çok olacaktır. Şeytan fitne fesatla uğraşmaz. O bizle uğraşacaktır” (Koşar, BAY, s.146). İmtihan bir ölçüde imanın ve iyi insan olmanın göstereni olarak konumlandığı için olumludur. Yine ikinci grup kitaplar arasında Öztekin de imtihanı bir güzellik olarak anar: “Uzaktan sevmek diye bir yol vardır sevdiğin kokan. Uzaktan sevdikçe aşkının imana dönüştüğü bir yol. Bir imtihan bir güzellik” (Öztekin, Eyv 1, s.152). Öztekin'in kitaplarında

¹⁸⁶ *Bright Sided*'de Ehrenreich, online bir kanser dayanışma grubunda kanseri atlatmış kişilerin “eğer seçme şansım olsaydı da kanser olmayı seçerdim, bana yaşamın değerini öğretti” biçimindeki yorumlarını anlatır. Meseleye olumlu yanından bakmak Ehrenreich'a göre aşırıya kaçmakta; yaşanan sıkıntının boyutunu ve gerçekliğini önemsiz kılmaktadır. Kanserinin bir fırsat olarak sunulmasına benzer şekilde, pozitif düşünmek de her şeyin (bir eş bulmanın, kilo vermenin...) şifası olarak sunulmaya başlanır (2009, s. 102-104).

imtihanın kişiler arası bir aşk ve bunun yaşanmadığı bir yalnızlık olarak konumlandırılıp, bunun ilahi aşkla yer değiştirdiği belirtilmişti. Bu örnekte de görülebileceği gibi imtihanı kabul etmek ve bunu yaşamaya gönüllü olmak, imanla alakalı kurulur. Bu şekilde imtihanın olumlu görülmesini sağlayanın, imtihanı yapanın İslam'ın Allah'ı olmasıyla ilişkilendirildiği açıktır.

İmtihanda olmaya dair şükretmenin öğütlenmesi ya da bu durumdan olumlu olarak bahsedilmesi, iki grup kitaplarda da karşımıza çıkan bir olgudur. Başka bir deyişle bu aşırı-iyimser tavrın hem ağırlıklı olarak New Age kaynaklı hem de İslam kaynaklı kitaplarda yer alması, birey okurun bu dünyada bir yeri ve anlamı olduğuna ilişkin ortaklaşan bir anlatıdır. Zorluklar ya da imtihan olarak konumlanan her ne olay ve durum var ise –ki bunlar açık açık sayılmasa bile genel düzeyde yaşamın zorlukları anlamıyla kullanılır, bunlar okurun “doğru yol”da olduğunun bir göstereni olarak işlev görür. Yaşamın zorluklarına ilişkin endişenin alt edilmesinde “imtihan” önemli bir araçtır.

Dördüncü olarak, imtihanın içeriğine ilişkin bir belirsizliğin söz konusu olduğu, bazen yaşamın kendisine, bazen ise yaşamdaki zorluklara işaret edecek biçimde kullanılmasından bahsedilebilir. İmtihan Öztekin'de bazen dünyada Allah'tan kopmuş olmanın yarattığı derde işaret edecek biçimde kullanılırken, bazen de bu dünyadaki kişisel aşk ve duygu, bir gönül imtihanı olarak konumlanır. Aynı yazarın bu metaforu farklılaşan biçimlerde doğaçlama kullanımı aynı zamanda *logostaki* dağınıklığı da göz önüne serer. Dert olarak gördüğü imtihan yer yer yaşamın kendisi olarak, yer yer yaşamdaki kişiler arası aşkın zorluğunu işaret eder.

5.2.4. Dünyevi ve Uhrevi: Adalet ve Rızık Ekseninde Retorik Hamleler

Bu alt başlıkta, dünyevi ve maddi yaşama dair argümanların, bu kavramların örtük olarak ima ettiği uhrevi ve gayrimaddi ya da metafizik olan alanlara ne şekilde temas ederek kurulduğuna odaklanacağım. Bu bölüme kadar aktarılan kavramlar ve metaforlar da dünyevi ve maddi alanla doğrudan ilişkili biçimde işlemektedir; ancak bu ikilik; adalet, rızık temalarına ilişkin retorik konumlanmalar odağında detaylandırılabilir. Maddi ve dünyeviye dair tahayyülleri, okurla sürekli karşılıklı bir konuşmayı varsaydıkları işin, okuru ikna etmeye yöneldikleri retorik hamlelerde kendini açık etmektedir. Bu retorik hamlelerin, maddi dünya ve d nyevilikle ilişkide düşünülebilecek ‐olumlu düşüncenin içerikleri‐yle de temas hâlinde bulunduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Olumlu düşüncenin farklı içerimleri, uyandırılan duygularla doğrudan bağlantısı bulunması nedeniyle analizin üçüncü bölümünde yer almaktadır.

Yazarların, okurların adaletsiz bir dünyada yaşadığını düşündüklerini çıkarsamak mümkündür. Hatta ‐imtihan‐ bölümünde Koşar’a ait ilk alıntıda olduğu gibi, danışanlarının da adaleti sorguladığına ilişkin doğrudan örnekler kitaplarda yer alır. Adaletin ve adaletsizliğin içeriği farklı şekilde dolmaktadır: Bireyler arası yaşam kalitesinin farkının (zengin yoksul, iş yaşamındaki ve iş yükündeki orantısızlık (Dem), şans-şanssızlık, sağlık - hastalık halleri) adaletsizlik olarak kurgulanması kadar dünyanın farklı yerlerinde yaşanan zulüm ve bireysel yaşamda uğranan haksızlıklar da adalet kavramı ekseninde anlaşılabilecek biçimde kullanılır. Adalet ve adaletsizliğe yüklenen bu anlamlar, çoğunlukla okura ait olduğunu varsaydıkları kavrayışlardır. Okurların bu kavrayışlarını yazarların karşılama biçimleri ise, uhrevi yaşamda sağlanacak olan adalet ya da *karma yasası*

gibi ilke ve önermeleri önemli kılar. Yazarların adaleti ve rızıkı içeren meselelere ilişkin farklı konumlanmaları (ve retorik hamleleri) şöyle listelenebilir:

1-Okura ait olduğunu varsaydıkları “adaletin olmadığı/yaşanmıyor olduğu” fikrine karşı çıkmak. Adaletin aslında gerçekleşmekte olduğuna dair bir olasılığın altını çizerek buna ikna etme çabası kadar, olmakta olan her şeyin zaten “hayırlı” olduğu için ilahi adalete uygun olduğu; ancak okurun henüz yeterli bilinç düzeyine erişmediği için anlamadığı fikri.

2- Bu dünyadaki adaletsizliklerin (ve buna dâhil edilebilecek zulümlerin, kayıpların) uhrevide telafi edileceği ya da cezanın uhreviye kalmayabileceğine dair anlatı parçaları. Bu konum, ikinci grup kitaplarda her şeyi duyan, bilen ve her şeye gücü olan iyicil Allah kavrayışıyla temellendirilir. İlk grup kitaplarda ise “Ne yaşatırsan onu yaşarsın” biçiminde formüle edilebilen *karma*, bir adalet ve denklik kurgusu olarak işlediği için (Kramer ve Alstad, 1993), özellikle ilk grup kitaplarda adaletin dünyevi alana konumlandırılması daha belirgindir. Burada önemli bir ayrıntı, ikinci grup kitaplarda, dünyevi alanda adaletin nasıl ve ne zaman sağlanacağı meselesinin daha belirsiz bırakılmasıdır. Bu belirsizlik adaletin gelecekte bir zamanda (ancak yine bu dünyada) gerçekleşme ihtimaline ilişkin vurguyla doldurulduğunda, dünyevi yaşamdaki umudu da koruma işlevine sahiptir.

3-Dünyevi yaşamda her olayın geçici olduğu vurgusu (spiritüellik) ya da dünya yaşamının bir bütün olarak geçici ve esas olanın uhrevi olduğu vurgusu (maneviyat) aracılığıyla bu dünyaya ait sorunların önemsizleştirilmesi. İlk grup kitaplarda dünyevi yaşamda her sıkıntının geçici olduğuna dair Budist öğretisi parçaları yer alırken (Hara, 2016, s. 247)¹⁸⁷ ikinci grupta daha sık yer alan rızık teması üzerinden, Allah’ın, herkesin

¹⁸⁷ “Yaşamda her şey geçicidir. Bu nedenle bir soruna takılıp yaşamı zehirlemek saçmadır. Her şey geçici olduğu gibi sorunun çözümü de zamanın kalbinde saklıdır” (Hara, 2016, s. 247).

yaşamını devam ettirecek kadar geçimlik kaynağa sahip olmasını garantilenmesiyle bu geçici yaşamdaki endişe yok edilir. Bu şekilde maddi ve dünyevi yaşama dair endişe gereksizleştirilir ve hatta sakıncalı konuma itilir.

4-Adaletsizlik olarak görülen meselelerin bireysel farklılıklara, tercihlere ve algılara bağlanarak “kişinin kendisinin istemesiyle değiştirebileceği bir şey” olarak tanımlanması. İş yaşamındaki zorluklar ve dünyevi farklılıkların adaletsizlik olarak algılandığı örneklere karşılık olarak “Her şey aslında senin yaratımın, senin tercihin” (Hara, *Dem*) ya da “sen böyle algılıyorsun” gibi tespitler bunu resmeder. Bu retorik hamleler sayesinde, bu dünyada yaşanan zulüm ve iktidar gibi ilişkiler boşa düşer ve onları açıklamanın üstünden atlamış olur.

Birinci konumlanma şekline, *imtihan* metaforuna bakarken Koşar’dan yaptığım ilk alıntı örnek oluşturur. Koşar’ın toplumsal bir zulmü bir armağan, bir ödül (*ecir*) olarak formüle ettiği belirtilmişti. Benzer şekilde, dünyevi yaşamda zulmün neden yaşandığına dair sorgulamaya giren danışanına “Nereden biliyorsun o kavmin yaşasaydı günahkar olmayacağını, nereden biliyorsun o kavmin helâk olmayacağını?” (Koşar, BAY, s. 48) diye sorarak da bir ihtimal olarak adaletin sağlanmakta olduğuna ikna etmeye çalışır. Bir başka deyişle, bu örnekte yazar okurun ya da danışanın adaletsiz bulduğu bir dünyevi olayı “adaletsiz olmayabileceği” vurgusuyla karşılamaya çalışır. Adaletin sağlandığına dair iddialı bir tavrı sürdürmek yerine adaletin ne olduğunu okurun bilmediğini hatırlatır ve bir olasılık olarak adaletin gerçekleşmekte olduğuna ikna etmeye çalışır. Bu nedenle, zorluklar ve adaletsizlik olarak algılanan şeylerin çoğunlukla “imtihan” olarak düşünülerek, kabul edilmesi gereken olgular olabileceği aktarılmış olur.

Adaletsizliğin aslında var olmadığına ilişkin bu konumlanmanın başka bir versiyonu ise adaletin aslında mutlak olarak sağlanmakta olduğuna ilişkin daha net bir tavır alış olarak belirir. Bu şekilde, bu tavrın işlediği en önemli kavramsal araç *imtihamın* yanı sıra, *hayırlı olan* biçiminde karşımıza çıkar. Adaletsiz görülen bir durumun ya da bir kötü olayın aslında zaten hayırlı olduğuna ilişkin bir önerme, adaletsizliği gerçek-dışı ya da hakikatten daha sığ olarak konumlandırmaya yarar. Bu, aynı zamanda uhrevi olanı kavrayamayan okura bu acizliğinin hatırlatılmasıyla da yapılır: “Allah hep hayırla tecelli eder, sen şer sanırsın” (Koşar, ADÖB 2, 91). Yaşamakta olan her şeyin zaten hayırlı olduğu fikri, dünyevi adaletsizliğin ve hatta dünyevi olan tüm sıkıntıların ve kötülüğün geçiciliğine ve aslolanın bilinmezliğine dayandırılır. Allah’ın kadr-i mutlak (*omnipotent*) ve iyi olduğu fikri burada hâkim örtük varsayımdır.

İkinci konumlanmayı (adaletsizliklerin telafi edileceği fikri) Koşar’da şu şekilde takip etmek mümkündür: “(H)akkın alındıysa üzülme; Allah onun yerine hak ettiğini verir. İsyan edersen buna sadece şeytan sevinir; sen dua et ki Allah hediyeni versin” (Koşar, ADÖB 2, s.30). Burada, hediyenin ne biçimde ve ne zamanda (dünyevi ya da uhrevi) gerçekleşeceği belirsizdir. Haksızlığa ilişkin durumları, iftiraya uğramak ya da haksız yere hapis yatmak gibi biçimlerde örneklerken de Koşar aynı konumlanmayı sürdürür:

İftiraya uğrasan da haksız yere hapis yatsan da yıllarca kimse görmedi, duymuyor diye üzülme. El Basir olan Allah her şeyi en ince ayrıntısına kadar görüyor. Hepsinin bir hesabı var. Senin hakkını savunan yine Hak Teala’dır hiç merak etme. (...) De ki Ya Rabbi, yaşadığım bu musibet için seni şahit tutuyorum. Hakkımın alınmasından, ayağımın kaydırılmasından yine sana sığınırım. Gerisini düşünme, bu kadar.. Hepsi bu kadar.. *Bırak ilahi adalet yerini bulsun*. Sen karışırsan nasıl bulacak. *Allah’ın işine karışılır mı hiç!* Sen tohumunu ek ve yağacak rahmeti bekle. Biz tohum ekiyor ama bu sefer de yağmur neden yağmıyor diyoruz. İsyandayız. /Yağmur kısmına karışma, *Allah en doğru vakti bilir*. Ve daima anımsa: Önemli olan saati değil vaktidir. .. Biliyorsun sabır en güzel ibadetlerdendir. Allah rızası için sabreden kul ne güzel kuldür (Koşar, ADÖB 2, s. 95- 96).

Bu şekilde bireyin adaletsizliği takip etmesi ya da onunla herhangi bir şekilde ilgilenmesi, Allah'ın işine karışmak gibi bir çağrışım la kullanılır. İşaret edilen adaletin ilahi adalet olarak formüle edilmesiyle, bireyin yapacağı tek şey inanmak, güvenmek ve sabırla beklemektir. Koşar'ın önceki örneklerinde ve ileride de görülebileceği gibi, temel mesele iman olarak belirir. Adaletsizliğin giderileceğini bilmek imanın bir gösterenidir. Dünyevi adaletsizliğin giderilmesi için bunun dışında bireyin yapması gereken ve yapabileceği bir şey yoktur. Adaletin bu dünyada sağlanması ne zaman gerçekleşeceği belirsiz olsa da, gerçekleştiğinde “doğru vakit”te gerçekleşecek olması, beklemeyi garantiye almayı hedefleyen bir konumlanmadır. Öte yandan, alıntının sonunda da görüldüğü gibi, bireyin kendisi için değil, Allah rızası için sabretmesi öğütlenmektedir. Bu şekilde okurdan bireysel faydaya dönük olarak hareket etmesinin önüne imanını koyması beklenir. Bir başka deyişle, imanın sadece bireysel odaklı faydadan daha kesin ve herkesin faydası olarak düşünüldüğü söylenebilir.

Bu dünyadaki yakınların ölümü ve duygusal kayıpların söz konusu olduğu durumlarda da, mükafatın ya da telafinin gerçekleşeceği zamanın (dünyevi ya da uhrevi yaşam) belirsiz bırakıldığı görülür. Ailedeki bir çocuğun ölümüne dair hikâyeden sonra...“Derdi veren Allah, dermanını da beraberinde sunar sana gerçekte. *Ama bu dünyada ama ahirette, bu derdinin karşılığı olan büyük mükafatları alacaktır muhakkak.* Ancak isyan etmemen, sabır ve dua ile şükre devam etmen kaydıyla... Sonra elde ettiklerine sen bile şaşıracaksın” (Özdemir, 2015, s. 53) örneğinde görüldüğü gibi, mükafatın bu dünyada ya da ahirette gerçekleşeceğine ilişkin belirsizlik, bir imkân olarak ortaya atılır. Adalet uhrevide zaten kesin olarak gerçekleşecektir ancak, dünyevide de sağlanabilecek bir mükafat söz konusudur. Derdin karşılığını ödül olarak almak, bir denklik ve dünyevilik kurgusu içinde adalet olarak işler. Burada önemli bir nokta, “ama bu dünyada, ama

ahirette” şeklindeki ifade nedeniyle derdin ya da adaletsizliğin telafisinin zamansal olarak belirsiz bırakılması, ancak bu belirsizliğin dünyevide de yaşanabileceği ihtimalinin vurgulamasıdır. Mükafatın bu dünyada da mümkün kılınması sayesinde, bu dünyadaki adaletin gerçekleşeceğine dair bir umut var edilir.

İlk grup kitaplarda ise, adaletsizliğin ne zaman giderileceğine dair bu belirsizliğin daha az olduğu söylenebilir; bir başka deyişle adaletin bu dünyadaki yaşamda sağlanacağı vurgusu daha belirgindir. Bunu mümkün kılan ilke ise, karma yasasıdır. Işinsu'nun imtihan metaforunu kullanırken açık ettiği gibi –“kimi incittiysen sen de oradan sınanırsın”- , adaletin ve adaletsizliğin bir karma yasası aracılığıyla denklik biçiminde kullanıldığına tanık oluruz. Bir ölçüde “ilahi adalet”e karşılık gelebilecek bu yasa, adaletin daha çok bu dünyada işlediğine dair bir umudu koruması açısından ikinci gruba kıyasla belirgin biçimde dünyevîdir.

Üçüncü konumlanmada bahsedeceğim ilk örnek, rızık ve bu dünyadaki geçim meselesini konu edinir. Okurlar tarafından rızık meselesinin de bir adaletsizlik ekseninde algılandığına dair parçalar, bu iki meseleyi birbiriyle beraber düşünmeyi gerektirir. Bazılarının geçim sıkıntısı yaşarken diğerlerinin yaşamamasının sorgulanmasına dair yanıtlar, Koşar'da şu şekilde yer alır:

Terapiye gelen danışanlarımın okurlarımın en çok sorduğu suallerden biridir: Hocam niçin *biz Allah'a o kadar dua ediyoruz, güzel niyetlerde bulunuyoruz da geçim sıkıntısı yaşıyoruz?* Müslüman olmayanların veya ibadetlerini yerine getirmeyen insanların çoğu ise zengin, geçim sıkıntısı yaşamıyor? / Belki sen de içinden bu vesveseyi geçirmişsindir. / *Kıtlık, rızık azalması musibet olarak geçer ve Allah her musibet için insana cennette üç yüz derece verir.* Her derece aralığı yer ile gök arası kadardır. Biz alimlerimizden, veli kullardan böyle öğrendik. ... Allah bizleri bazen malımız, rızığımız, bazen evlatlarımız, bazen ilişkilerle sınıyor. ... “Hak Teala buyurdu ki: Bedenine, evladına veya malına bir musibet gelen sabrı cemille karşılar, kıyamette ona hesap sormaya haya ederim. (Hakim) “ (Koşar, *BAY*; s. 62-63).

Burada yine uhrevinin esas olması, cennette derece kazanmanın ve rızık azalmasının bir imtihan olarak anılmasıyla kendini açık eder. Koşar'ın bu örnekteki

bir retorik hamlesi de, adaletsizliğe ilişkin sorgulamayı doğrudan vesvese olarak değersizleştirmesinden sonra, adaletsizlik olarak anılan olayı da imtihan anlamına çekmesidir. Koşar'ın benzer biçimde, bunu doğrudan bireyin kendi yaşamındaki imtihanla ilişkilendirildiğine dair çok benzer bir örnek, imtihan metaforunun belli bir kullanım biçiminde de kendini göstermişti. Burada geçim sıkıntısındaki farklılıkları sorgulamanın bir vesvese/kuruntu olarak tanımlanması sayesinde, imanı yaralayan niteliği vurgulanmış olur. Yine maddi yaşama dair endişenin önemsizliği, aynı zamanda mutlaka rızkın sağlanacağına dair kıssalar aracılığıyla diğer yazarlar tarafından belirtilir:

Büyük velilerden Şakik Belhi, bir kıtlık senesinde herkesin kara kara düşündüğü bir ortamda zengin bir adamın kölesinin güle oynaya dans ettiğini gördü.... Köle cevap verdi: 'Benim için bir tehlike söz konusu değil. Benim efendimin bir sürü köyü var; her ihtiyacımız o köylerden sağlanıyor'. Bu açıklama Şakik'i sarstı. Çünkü kendisi de kıtlıktan dolayı endişe içindeydi. Ama köle onu uyandırdı ve kendi kendine şöyle dedi: 'Ey Şakik kendine gel! şu köle, nihayet bir insan olan efendisine bunca güveniyor, kendini emniyet içinde hissediyor. sen ki bütün canlıların rızkını garanti eden Allah'a inanıyor tevekkül ediyorsun. Bu nice tevekküldür ki rızık endişesi içindesin!' (Özdemir, 2015, s.72).

Bu örnekte de yine kul olma, maddi yaşama dair endişenin rızık ekseninde anlaşılabilir şekilde kendini güven içinde hissetmenin bir ödev olmasıyla belirir. Endişenin giderilmesi hem bireyin refahı için faydalı görülür, hem de iman nedeniyle yapılması gereken bir ödev olarak konumlanarak otoriter bir ton kazanır. Endişelenmemek, bu örneklerde *rızık* kavramı sayesinde bir görev ve ödev olarak konumlanır.

Dördüncü konumlanma biçimi, adaletsizlik olarak deneyimlenen ve algılanan şeylerin aslında bireysel tercihlerden kaynaklandığı argümanı, Hara'nın *Dem*'de kullandığı iş yaşamına ilişkin bir anlatıyla örneklenebilir. Her gün çalıştığı yerdeki doktorlardan daha fazla çalışan bir doktorken diğerlerinin neden kendisi kadar çalışmadığını sorguladığı dönemi aktarır ve sonrasında kendisinin bununla

ilgili çıkardığı dersi anlatarak “yanılgıyı düzeltir”. Daha fazla çalışmayı kendisinin tercih ettiğini fark etmesiyle uyandığını anlatır. Bu şekilde adaletsizlik, bir eşitsizlik yerine basitçe farklılık ve tercih olarak konumlanmış olur. Burada okurun adaletsizlik olarak algıladığı olgunun, doğrudan bireye ve onun her an değiştirilebilir tercihlerine mal edilmesiyle ikinci grup kitaplardan farklılaşır. Bu örnekte ve ilk grup kitaplardaki başka örneklerde, algı ve tercihin birbirine eşsiz biçimde bağlanması söz konusudur. Bunu şu şekilde açmak mümkündür; örneğin “yaşamı belli şekilde algılamayı tercih etmek” yerine başka bir şekilde algılamayı tercih etmenin okur için olası ve hatta olması gereken olduğu aktarılır. Algının yaşamdaki somut etkileri olacağına ilişkin anlatıyı ise *Yol*'da anlattığı bir örnekte gözlemleyebiliriz:

Örneğin bir fastfood restoranında çalışan bir işçi, temizliğini yaptığı oda büyüklüğündeki buzdolabında bir gece kilitli unutulduğunda sabah soğuktan donmuş halde ölü olarak bulundu. Oysa buzdolabı bozuk olduğu için odanın ortalama sıcaklığı sadece 12-15 derece kadardı ve bir insanın soğuktan dolayı donarak ölmesine neden olabilecek sıcaklık seviyesinde değildi. Fastfood çalışanı, buzdolabının bozuk olduğunu bilmediğinden ve normal şartlarda unutulduğu yerde her canlının sabaha kadar öleceğini zihnen kurguladığından, hissettiği sıcaklık yerine zihnindeki bilgiyi yaşamayı tercih etmişti. (...) Algın yaşantını bütünüyle belirler. (Hara, *Yol*, s. 78-9).

Bu örnek, bireysel algının tercih olarak algılandığı ve kaçınılmaz bir maddi sonuca yol açtığına ilişkin bir nedenselliği resmeder. Algı ve tercihin bu kadar belirgin biçimde bir araya gelerek maddi yaşamı doğrudan var ettiğine işaret eden aynı türdeki argümanlara yine özellikle ilk grup kitaplarda denk geliriz: “Patronunuz size acımasız değil, siz onu öyle kodladınız...” (Işınsoy, 2016, s. 35) örneğinde görülebileceği gibi; bir kişiyi ve onunla ilişkiyi belli bir biçimde algılamak da bireysel tercihten kaynaklı görülür. Bu şekilde patronla ilişki –ki iş yaşamının koşulları düşünüldüğünde yapısal nedenlerle doğrudan bağlantılı bir meseledir– bireysel tercihlere ve değiştirilebilir bir iradeye bağlanmış olur. Çözümü tercih etmek, sorunu (büyük ölçüde bilinçsizce) tercih etmiş olan bireyin bunu

düzeltilmesiyle işleyecektir. Bu şekilde, adaletsizlik olarak algılanan olayların ya da maddi yaşamdaki zorlukların deneyim alanı olarak iş yaşamı da, sıkıntıların bireyden kaynaklandığı bir alan olarak konumlanmış olur. Tercih ve algının bu şekilde işlediği benzer bir konumlanma biçimi, ileride de görülebileceği gibi “dileklerin gerçekleşmemesi”ne dair varsayılan arayışa karşılık da ortaya çıkar. Işinsu, benzer biçimde bireyi sorumlu görerek “olmuyorsa senin yüzünden, gerçekten istemiyorsundur” (Işinsu, 2016, s. 58) ifadesiyle, faili birey olarak belirlediğinde (bilinçaltına konumlandırırsa bile) bireyin sorumlu olduğu tercih, yaşanan her ne ise onun adaletsizlik olduğu fikrini yerinden eder.

Bir başka deyişle, adaletsizlikler bilinçli ya da bilinçsiz biçimde yapılan tercihlerden kaynaklı olarak aktarıldığında, bu dünyada ve maddi yaşamda karşımıza çıkan her olaydan da birey sorumlu tutulmuş olur. İktidar ilişkisi bu şekilde kendimizin tercih ettiği bir mesele hâline gelerek illüzyona düşer ve metafizikleşirken, bunun bir başka yüzü de maddi olay ve ilişkilerin enerji nedenselliğiyle açıklanması olarak görülebilir¹⁸⁸: Burada da, söz konusu nedenselliğe benzer biçimde diğer dünyevi ve maddi olayların enerji yoluyla açıklanarak metafiziğe düşürülmesi söz konusudur. Bir *mobbing*¹⁸⁹ ilişkisi rahat bir biçimde “enerji hırsızlığı, vampirliği” ya da “enerji sömürüsü” olarak adlandırılabilirken (Hara, Dem, s.303), uğranılan maddi bir hırsızlık da enerji ve bereket azalmasından kaynaklı bir sonuç olarak görülebilir: “Hırsızlık ve şiddet olayları.. BUNLARI YAŞADIYSANIZ MEKANINIZI ARTIK ENERJİSEL OLARAK TEMİZLEME VAKTİ, aşk ve berekette yaşadığımız sorunların da kökü burada yatıyor olabilir” (Işinsu, 2016, s.92). “Olumlu düşünce”nin benzer

¹⁸⁸ Analizin ilk ana bölümündeki 5.1.3 alt başlığında, ilk grup kitaplarda hastalıkların ve kazaların enerji ve hatta geçmiş yaşam enerjilerinin nedenselliğiyle nasıl açıklandığı yer alıyor.

¹⁸⁹ Kavramın Türkçe karşılığı: “bezdirme” ya da “yıldırma”.

içerimlerini ve ne şekilde ritüelleştiğini 5.3.1. ve 5.3.2. alt başlıklarında ayrıntılandırıyorum.

5.2.5. Değerlendirme

Bu bölümde, hakikat iddialarını keşfetmek için, ortaklaşan ve kümelenen temalar üzerinden düşünmeye çalıştım. Hakikat iddialarının ne şekilde aktarıldığına değinmeden önce kısa biçimde yazarların varsaydıkları okuru ve eşlik etmek istedikleri kendini keşfetme, geliştirme, ya da yaşama dair çare ve anlam arayışının niteliğini anlamaya çalıştım. Sosyo-psikolojik bir açıdan bakıldığında yazarların orta sınıfı varsaydığını belirttikten sonra; çoğunlukla duygusal yaşamda yalnızlığın, iş yaşamındaki sıkıntıların hedef alındığını; geçim zorluğu ve psiko-bilimlerdeki tanılarının bile varsayılan çare ve anlamın alanı olarak bu metinlerde karşımıza çıktığını açıklamaya çalıştım. Yanılmışlık ve sahicilik üzerinden kurdukları ikiliklerin nasıl ilk grup kitaplarda içsel bir benlik anlayışıyla, ikinci grupta ise belli bir yaşam tarzı ve toplumsallıkla ilişkilendirildiğini anlamaya çalıştım.

Modern kültürün ve modern çağın eleştirisine yaslanarak “yeni” olma iddiasıyla aktardıkları bilgeliğin hakikate dair iddialarına daha yakından bakabilmek için, bu çözüm sunucuların (ya da kılavuz kişilerin, bilgelerin) modern kültürü ya da çağı nasıl eleştirdiklerine ve benliğe ne şekilde yöneldiklerine odaklanmaya çalıştım. Uyanış ve imtihan gibi metaforların, bu açıdan hermeneutik araçlar olarak işlev gördüğünden hareketle; iki grup kitapta farklı biçimlerde yer alan uyanışın ve imtihanın niteliğini de modern kültüre yönelik eleştiri bağlamında keşfettim. Spiritüellik anlatıları, modern çağı eleştirirken çoğunlukla insanlık, kültür, dünya gibi genel kategorilere faillik atfederken; maneviyat anlatılarında, toplumun ortak değerlerinin (daha çok geleneklerin ve ritüellerin) yitimi nedeniyle bir yakınma ve nostaljik duruşla, sahici toplumun kaybedilmiş olması ve toplumun

ilahi olanı anlamaya dair aktarımın (öğretim sürecinin) yanlış yönlendiği fikri kendini gösterdi. Bu şekilde ilk grup kitaplarda uyanış, modern çağın bize getirdiği *ciddi* ve psikolojik olarak zorlayıcı yaşamdan daha çocuksu (ve bilge) bir öz-(içsel) benliğe doğru uyanış anlamı kazanırken; ikinci grup kitaplarda İslami bir uyanışa denk düşecek biçimde çağımızın benlik üzerindeki tahribatlarını gidermenin dinin doğru yaşanmasıyla eşdeğer görüldüğünü söylemek mümkün hale gelir. Bu şekilde bireyin öz ve sahici benliği, dinin sahici biçimde bir topluluk olarak da yaşanmasından geçmektedir. Sahicilik, ileride de görüleceği gibi ikinci grup arasında bazı yazarlarda daha çok belli ritüellere (ya da imanın şartlarına) sadık kalarak, bilinçli dua etmeyi öğrenerek ya da iman içinde yaşayarak deneyimlenecektir. Özetle, sahici bir özün karşısına yanılmış olma hâlini konumlandıran yazarlar da bu durumda ikiye ayrılmaktadır. Bir grupta sahici benlik unutulan bir çocukluk hâli -ki bu çocukluk aynı zamanda bir bilge ya da ustadır- olarak değerlendirilirken, diğer grubun yanılmış toplumun karşısına koyduğu sahici toplumu *şuurlu* bir Müslümanlık vurgusuyla anlamak mümkündür. Bu şekilde ikinci grubun İslam'ın tebliğ misyonunu (güncel bir form içinde dönüşüme uğrayarak da olsa) gerçekleştirdikleri söylenebilir.

Hakikat iddialarını yorumlamak için başka bir araç ise imtihan olarak karşımıza çıkar. Bu metaforun kullanılış biçimi de yine iki grup arasındaki dünyevi-maddi yaşama ilişkin tasarımı anlamak için işlevseldir. İmtihan bazen başımıza gelen tüm zorluklar olarak düşünülmekte, bazen hayatın tümü ve her alanı olarak tahayyül edilmektedir. Kavramın en net biçimde açık ettiği ise, adaletin bu adaletsizlik temasına da yaklaşması açısından dünyevi ya da uhrevi tasarımlarındaki farklılaşmadır. Bu da “dünyevilik ve uhrevilik” başlığına geçişi mümkün kılmaktadır. Spiritüellik anlatılarında imtihan kavramı karma ilkesine benzeşirken, maneviyat grubunda imtihan kavramının tüm zorlukların ve kötü

deneyimlere ilişkin genişleyen biçimde kullanılması ve imtihanın ne olduğunun açıkça belirtilmediği kullanımlar, dünyevi tüm kötü deneyimlerin imtihan kavramına dâhil edilmesini kolaylaştırarak bu kötü deneyimleri (ilahi olması nedeniyle) kabul edilmesi gereken deneyimler olarak işaret etmiş olur. Bu da, hakikatin, bu metafor odağında açığa çıkma biçiminde, kadri mutlak bir Tanrı tasarımından türediğini gösterir.

Dünyevilik ve uhrevilik eksenine ise, uyanışın ve imtihanın kullanımlarıyla da ilişkili biçimde, bu ikiliğe temas eden –ancak dünyevi ve uhrevi yaşama temas noktaları sadece bunlarla sınırlı değildir- özellikle iki tema üzerinden düşünülmüştür. Bunlar adalet(sizlik) ve rızıktır. Adaletsiz bir dünya olduğuna ilişkin sorgulamalara karşılık yazarların dört farklı konumlanması ortaya konmuş ve örneklenmiştir. Adaletle ilgili konumlanmalar; adaletsizlik olarak algılanan olayların aslında adaletsizlik olmayabileceği ihtimalinin vurgulanması ya da adaletsizlik gibi görünen olayların mutlaka telafi edileceği fikrinin öne atılması açısından ayrışır. Bu konumlanmaların yanı sıra, adaletsizliğin yaşandığına dair düşüncenin *vesvese* ya da *imtihan* olarak anılması, ya da adaletsizlik olarak algılanan şeylerin tamamen kişinin kendi algısı ve tercihindен kaynaklandığının savunulduğu konumlanmalar da söz konusudur. İlk konumlanma, yaşamın okur tarafından yanlış algılandığına dair okuru uyarılmış olur ve aslında her yaşananın hayırlı olabileceğini vurgularken; ikinci konumlanmada adaletin bir şekilde gerçekleşeceği vurgusu hâkimdir. Maneviyat kitapları, adaletin dünyevi ya da uhrevi alanda sağlanıp sağlanmayacağı meselesini belirsiz bırakırken dünyevi alanda da yaşanabileceği ihtimali üzerine bir umut inşa ederler. Spiritüellik anlatılarının ise adaletin dayanağı olarak görülebilecek daha dünyevi bir kavrayışı vardır; bu çoğunlukla *karma* yasasıyla tesis edilir.

En çok üçüncü konumlanma şeklinde kendini belli eden rızık konusu aracılığıyla ise dünyevi yaşamın geçiciliği ve esas olmadığı vurgulanırken, zaten adaletli biçimde geçimin sağlandığı ilahi bir kavram olarak rızık anılmasıyla da endişe gereksizleştirilir. Rızık aracılığıyla yapılan temel şey, geçim sıkıntısının varsayılan okur/danışan tarafından bir adaletsizlik olarak sorgulandığı anlarda, ilahi bir elin hatırlatılması yoluyla bu endişenin dinî açıdan da sakıncalı olarak işaret edilmesidir. Geçim endişesinin ve adaletsizliğin algılanma biçimini değiştirmek ve kendi hakikat iddialarını öne sürmek için özellikle maneviyat kitapları; düzeltmeye çalıştıkları inançları ya da alışkanlıkları “imanı yaralayan bir pratik, duygu, düşünce (*vesvese*)” olduğuna ikna etmeye girişirler. Bu pratiklerin örtük olarak “imandan sapsak” yönünde bir vurgu kazanması nedeniyle, kişinin kendini iyi hissetmeye yöneltmesi otoriter bir ton kazanır.

Dördüncü olarak bahsedilen konumlanma ise, çoğunlukla spiritüellik anlatılarında kendini tekrar etmiş bir anlam örüntüsü olarak kendini gösterir. Adaletsizlik olarak görülen her meselenin aslında kişinin kendi tercihi olduğuna ilişkin argüman, “dünyayı belli biçimlerde algılamayı tercih etmek” vurgusuyla işler. Yapısal nedenlerden kaynaklı adaletsizlikler, örneğin iş yaşamındaki eşitsizlikler ve hatta *mobbing*, bireyin kendi algısından ya da tercihinden kaynaklı olarak konumlandırılır. Bu ise, yaşamın tüm sorunlarından ve çözümlerinden bireyin sorumlu tutulduğu neoliberal kültürün (Sennett, 2011) kendini tekrar ettiği en belirgin örnek olarak görülebilir. “Tercih ve algı” aracılığıyla bireysel sorumluluğun vurgulanma şekli, özellikle yine spiritüellik kitaplarında kendini tekrar eden olumlu düşünmenin farklılaşan içerikleri açısından keşfedilebilir.

İki grup kitap arasında, uyanış metaforunda da görüldüğü gibi, sahicilik kavramını bireysel bir öze konumlayarak kullanmaları ya da toplumsal bir kimlik üzerinden düşünmeleri açısından bir farklılaşma yaşanırken; öz’ün ve zihnin

konumlandırılma biçimleri açısından ortaklaşırlar. İncelenen anlatılarda düşünce ve düşünme pratiğinin akıl ve zihin'den kopartılarak yerine sezgi ya da sübjektif (kendi yaşam tanıklıkları)nın geçirilme biçimleri, düşünme pratiğinin hissetmekle eşitlenmeye doğru gidildiğini gösterir. Zihnin kalp önünde bir engel olarak görüldüğü, kötücüllükle ya da değersizlikle ilişkilendirildiği anlar ve zihnin bir enerji-yardımcısı olarak tasarlandığı anlarda da düşünme pratiğinin dönüştürülmesi açığa çıkar.¹⁹⁰ Bu nedenle, metinlerin kurdukları anlatılar açısından esas meseleyi, belli biçimlerde düşünmek ve argümana ikna etmekten ziyade belli biçimlerde *hissetmek* olarak belirlemeyi kolaylaştırır. Bu şekilde benlik üzerinde çalışmanın *pathos* ile ilişkilendirildiği bölümde, bu bölümde de yer yer izleri olan sevgi ve korku üzerinden anlatılarda merkezî olan duygulanımların ne şekilde işlediği ve hangi nesnelere ilişkilendirildiği yer alıyor.

5.3. Benlik Üzerinde Çalışmanın Boyutları (*Pathos*)

“Uyandırılan duygular” anlamına gelen *pathos*'u, diğer analiz bölümlerinde yaptığım gibi retorik çalışmalarından yorumsamacılığa doğru bir hatta çekiyorum ve kültürel çalışmalar perspektifiyle yeniden ele alıyorum. Bu bölümde Kenneth Burke kadar retoriğe kültürel çalışmalar alanından yapılan katkılar arasında Sara Ahmed ve Michel Foucault'nun katkıları önem kazanıyor. Metinlerde uyandırılan duyguları anlamaya çalışırken aynı zamanda bunun sosyo-kültürel bağlamıyla ilişkisi içinde düşündüğüm için, Ahmed'in duygulanım (*affect*) ve Foucault'nun özellikle yönetimsellik (*governmentality*) kavramını önemsiyorum.

Kenneth Burke, hem ilham verici metinler (*inspirational literature*) üzerine tespitleri hem de retoriğe getirdiği “bir insan failin diğerlerini belli yönde

¹⁹⁰ Bu boyut, analizin üçüncü bölümünde daha ayrıntılı olarak yer alıyor.

davranmaya yöneltme biçimi” tanımıyla önem kazanır (1969, s. 43). Bu nedenle Burke’ün katkıları, kişisel gelişim ve benzeri formları çalışmada özellikle elverişlidir. Burke aynı zamanda bu türü okuma ediminde esas olanın o anlatıdaki auraya dâhil olmak olduğunu ve bunun bu türün temel işlevi olduğunu belirtir. Bu şekilde, kişisel gelişim ya da ilham odaklı metinlerdeki duygunun, diğer birçok türden farklı biçimde daha ağırlıklı olduğunu ima eder. Bu çalışmada incelenen metinlerde *pathosu* keşfetmenin bir önemi bu şekilde kendini gösterir. *Ethos* ve *logosun* ele alındığı daha önceki analiz bölümlerinde de incelenen metinlerde yer alan argümanlar arasındaki tutarsızlıklar ve duygunun yazarlar tarafından daha fazla önemsendiği açığa çıkmıştı. Bu da metinlerdeki *pathosu* ele almanın önemini doğrulayan başka bir unsurdur.

Pathosa daha yakından bakabilmek amacıyla, aynı zamanda duyguların sosyal dünyada belli nesnelere nasıl “yapıştığını” irdeleyen Sara Ahmed’in perspektifiyle ve kullandığı *duygulanım (affect)* kavramıyla metinleri keşfetmeye çalışıyorum. *Pathos* ve *duygulanım* arasında önerdiğim bu bağlantıyı irdelemek için kısaca Sara Ahmed’in özellikle Marksist yaklaşımın mirasını nasıl kullandığından ve bu çalışma için ayrıca önemli olan “mutluluk” kavramına bunu nasıl uyguladığından bahsetmek gerekir.

Sara Ahmed duyguyu, psikolojik temelli edebiyat eleştirilerinde olduğunun aksine bireyin içsel bir süreci gibi değil, nesnelere yönelen bir süreç, duygulanım / tesir olarak düşünür (Hogan 2016). Marksist perspektif sayesinde duyguları meta fetişizmi kavramının işaret ettiği biçimde; belli bir duygunun belli bir nesnede “sabit ve kendiliğinden” olarak algılandığını iddia ederek bu “kendiliğindenliği” analiz etmenin önemine dikkat çeker. Belli duyguların belli nesnelere ne şekilde “yapıştığı” da hem bu nedenselliği hem de sonuçlarını gözetmek için icat ettiği bir kavram olarak ortaya çıkar. Göçmenlere yönelik nefret ifadelerinin göçmenlerin

kendiliğinden “nefret uyandırıcı” bir nesne olarak anılmalarına neden olması ve bu şekilde nefret eylemlerinin de nesnesi hâline gelmeleri, Ahmed’e göre bu yapışmayı resmeder. Yine de özellikle nefret, belli bir bedende sabitlenmez ve göçmen, gay ve feministler üzerinde dolaşır; ve bu gruplar üzerinde dolaşmasının bir sonucu da metanomik bir tehdit algısında birleşerek yaşanan kaymadır. Bu şekilde, herhangi bir politikacının konuşmasında dışarıdan gelen her beden tehdit olabilir (Ahmed, 2014). Bir başka deyişle bu duygular, yönelimi de içeren ve toplumsal-kültürel olarak üretilen bir duygulanım (tesir) olduğu için bir şey yapar, bir işlev görür. Bu doğrultuda Ahmed’in ilgilendiği ve bu çalışma için de önemli olan esas soru, duyguların ne olduğu kadar “duyguların ne yaptığı, ne işlev gördüğü”dür (2014, s. 18). Bu çalışma da, metinde uyandırılan duyguların toplumsal işlevleri üzerinden bir analizi önemsiyor. Giriş bölümünde de belirtildiği gibi, kamusal ve bilme biçimlerini hegemonya bağlamında düşünmek, bu kuramsal açılımı gerektirir.

Benzer biçimde *Mutluluk Vaadi* (2016) metninde de Ahmed, bu kavrayış aracılığıyla mutluluğun nasıl belli yaşam tarzlarına ve kişilere, onların kendiliğinden bir özelliğiymiş gibi yapıştığını (bunların nasıl “mutlu nesne” olarak belirlediğini), mutsuzluk hikâyeleri üzerinden irdeler. Mutluluk biliminin ve pozitif psikolojinin¹⁹¹ mutluluğun belli insanların özelliğiymiş gibi görülmesinde büyük payı olduğunu belirtir¹⁹². Örneğin “mutlu nesne”nin ortaya çıkışı Ahmed’e göre mutluluk biliminin tekrar ettiği bir önermenin neden-sonuç ilişkisi olarak algılanmasıyla da gerçekleşir: Evli insanların mutlu olduğuna dair bilimsel

¹⁹¹ Pozitif sıfatını, Ahmed’in “ölçülebilirlik” kadar “olumlu”ya odaklanan psikoloji olarak gördüğü de belirtilmişti (2016, s. 16).

¹⁹² Cabanas ve Sánchez-González’in da belirttiği gibi, popülerleşen pozitif psikoloji geleneğinin yaptığı bir bakıma Maslow’un ihtiyaçlar hiyerarşisini tersyüz etmektir. Temel ihtiyaçlar ve başarı sağlandıktan sonra kendini gerçekleştirmenin yaşanacağı fikrinin yerine; tam tersi kendini gerçekleştirmiş olmak (mutlu olmak ya da öyle görünmek), temel ihtiyaçların ve idamenin şartı hâline gelmeye başlamıştır (2016, s.109). Ahlaki emir hâline gelmesi derken kast edilen yaklaşık budur.

bulguların sürekli tekrar edilmesi, insanların evliliği mutluluğun şartı olarak anlamasına neden olarak ahlaki bir emre bürünür. Bir başka deyişle bu bulgunun tekrarı, onay olarak işlenmesi ve süreklileşmesi demektir. Bu şekilde Ahmed, mutluluğun yapıştığı önemli bir nesnenin “evlilik”ten geçen heteronormatif aile olarak belirlediğini iddia eder. Mutluluk aynı zamanda; farklı bağlamlarda istikrarlı bir toplum, devlet ya da ulus ilişkisi olarak tahayyül edilir. Ahmed’in analizi; bu mutluluğu bozanlar üzerinden (örneğin feministler, queerler) ilerler; ancak kendisinin de belirttiği gibi kendi çalışmalarında bu failer hakkında yaratılan metinleri örnekleyerek bir analiz kursa bile, analizi bu metinler *hakkında* olmaktan çok, toplumda duyguların işlevi hakkında bir çalışma olarak düşünölmelidir.

Ahmed’in çalışmaları daha çok konu edindiği sosyal-költürel ve politik olaylar hakkındaki metinlerin kullanılmasıyla şekillenir. Örneğin iltica, göç, toplumsal barışma hakkındaki metinleri özellikle seçtiğini belirtir (Ahmed 2014, s. 25). Bu çalışma Ahmed’in çalışmalarından aslında tam da *öncelikle* metinler *hakkında* olması nedeniyle ayrışıyor. Öncelikli amacım, incelediğim metinleri birer retorik performans olarak görerek, kurdukları *pathosu* tartışmak. Bu açıdan Ahmed’in *Duyguların Költürel Politikası*’nda (2014) kurduğu ve *Mutluluk Vaadi*’nde (2016) geliştirdiğini söylediği modeli birebir takip etmiyorum. Yine de, bu çalışmada incelenen metinlerin popüler költür metinleri olması, belli bir zaman diliminde çok-satanlar listelerinde belirmelerinin de gösterdiği biçimde kazandıkları yoğun ilgi ve kitleliliği; Ahmed’in sunduğu kavrayışa uygun biçimde, bu metinlerin toplumda duygulanımın ne şekilde işlediğinin/yapıştığının bir uğrağını oluşturması anlamına gelir. Dolayısıyla bu bölümdeki analizin, ancak duyguların belli nesnelere yapıştığı ve dolaştığı hegemonik ideolojik bağlam içinde anlamlı olacağını düşünerek bu bağlamla ilişkisi üzerine çıkarımlarda bulunmaya çalışıyorum. Bir başka deyişle Ahmed’in çalışmaları olaylardan yola çıkarak

metinleri kullanırken, benim yöntemim metinlerde hangi duyguların uyandırılmaya çalışıldığından (*pathosu*) hareket ederek bu duyguların kültürel politik çağrışımlarının ne olabileceği üzerine düşünmekle şekilleniyor¹⁹³.

Bir başka deyişle, retorik çalışmalarının kavramlarından hareket ettiğim için doğrudan *pathos*'u temel kavram olarak kullanıyorum ancak *pathosu*; fikirler, değerler ve nesnelere arasındaki ilişkiyi sağlayan ya da koruyan duygulanımların (Ahmed, 2016) bir uğrağı olarak görerek bunların toplumsal işlevi üzerine düşünüyorum¹⁹⁴. Bu doğrultuda bölümdeki ilk temel soru, “mutlu nesne” olarak hissetmenin ortaya çıkışında incelediğim kitapların rolünün ne olduğu sorusuna yanıt olarak okunabilir.

Bu bölümü genişletmeye yarayan başka bir önemli kuramsal katkı, *yönetişimsellik ve benlik teknolojileri* kavramlarını öneren Foucault'ya aittir. Foucault'dan hareketle, bu bölümde yanıtını bulmayı denediğim diğer temel soru, okurun kurulan bu terapötik söylemin öznesi hâline nasıl getirildiğidir. Burada Foucault'nun kullandığı kavram olarak *subjektification*'ın (1988) iki anlamı önemlidir: Bir anlamı özne hâline gelmek, diğer anlamı ise tabi olmaktır. Bu nedenle bu kavram, iktidarın bireyleri (bu çalışma bağlamında okurları) özne hâline getirmek aracılığıyla kendine tabi kılması olarak düşünülebilir¹⁹⁵. Okura önerilen ev ödevleri ve ritüellerin, bireyin kendisi tarafından tekrarı, sahiplenilmesi ve takibi olarak sunulması nedeniyle, özneye dönüştürme sürecinde ne şekilde işlediğine yanıt arıyorum. Bu kişinin kendisini yönetme biçimiyle dışardan gelen iktidarı birbirine bağlayan yönetişimselliğe işaret eder. Bu boyut, ikinci alt başlıkta

¹⁹³ Bu yakınlaşma retorik analizine yapıldığı yöntem bölümünde belirttiğim diğer katkılarla uyumludur. Retoriğin incelenmesi, metnin bağlama “taştığı” anları da gözetmeyi gerektirir. Bunun bir boyutu, hitap edilen olmamasına rağmen “öteki” olarak işaret edilen üçüncü kişilerin bu inşaya ne şekilde konu olduğunu önemsemek ve bu “üçüncü kişi”nin de bu metinden etkileneceğini tanıyan bir analiz yapmak demektir (Wander, 1984). (Bu bölüme kadar, özellikle 5.2.2.'de bu “biz ve öteki” ayrımını işleten bir yazar olarak özellikle Öztekin'de kendini belli etti).

¹⁹⁴ Bu, Nelson'ın *pathos* ve *affect* arasında ilişki kurmak için *pathosun* anlamını yeniden sosyal bağlamıyla tanımlamaya girişmesine benzer bir çabadır (2014).

¹⁹⁵ *Subjektification*'ın bu ikili anlamını Ferda Keskin'den takip ederek kullanıyorum.

ritüellerin niteliği üzerine yürüttüğüm tartışmayla detaylanıyor. Ritüellerin ne yaptığı ve işlevinin ne olduğu üzerine çıkarımlarda bulunmaya çalışıyorum. Kısaca ve erken bir saptama olarak örnekleme gerekirse, benlikle meşgul olmanın ahlaken yanlış bir şey olmadığı fikrini normalleştirme işlevi gördüğü belirtilebilir.

Üçüncü alt başlıkta hangi duyguları hâlihazırda okurda varsayarak hangi duyguları uyandırmaya çalıştıklarını ele alıyorum. Bir başka deyişle hissetmek yazarlar tarafından daha önemli görülürken, hissetmenin içeriğini daha detaylı keşfetmeye çalışıyorum. *Pathosun* korku, güven ve sevgi arasında salınma biçimlerini anlamaya çalışırken bunun benliğin kendini bilme biçimleri ve kamusallıkla ilişkisi üzerine düşünmeye çalışıyorum. Bu büyük ölçüde okura dair kurdukları “yarışan (ve çelişen) faillikler”le ve anlatılarda faillik kazandırılan duygularla da ilgilidir. Bu bölümün değerlendirme kısmında da açıkça belirtilebileceği gibi, metinlerin çoğunda temel argümanın hâlihazırda belli duyguları uyandırarak diğerlerini değiştirmek olması, aslında bir bakıma bu metinlerin *logosunu* doğrudan *pathosla* eşitler. Bunun politik ve kamusal çıkarımlarını hem alt başlıklarda hem değerlendirmede ayrıntılandırıyorum.

5.3.1. Bir “Mutlu Nesne” Olarak Hissetmek ve “Olumlu Düşünce”nin İçerikleri

Daha önceki analiz bölümlerinde, metinlerin *logostan* çok *pathosu* önemli gördüğünün ipuçları açığa çıkmıştı. Metinlerdeki dağılık yapının tespit edildiği bölümlerde de (bkz 5.1.1) bunun izi sürülebilir. Bu şekilde metinlerde hissetmenin doğrudan mutluluk ya da çare ve anlamın yanıtı olarak kendini nasıl gösterdiği önemlidir. Bu nedenle bu alt başlıkta yapılacak analiz, Ahmed’in bahsettiği biçimde “mutlu bir nesne” olarak hissetmenin ne şekilde belirdiği üzerine

düşünmek olarak okunabilir. Bu okuma, öncelikle metinlerde zihin ve kalp ikiliğinden bahsedilme biçimlerini sonrasında da olumlu düşüncenin farklılaşan içeriklerini odak almayı gerektirir.

Metaforların ele alındığı alt başlıkta da (5.2.2), yazarların hakikate uyanmak olarak formüle ettikleri argümanların işlediği vurgulardan birinin “zihinden kurtulmak” olduğu belirtilmişti. Ancak kalp ve zihin ikiliği üzerinden daha yakından bir okuma yapılırsa; zihin ve kalbin içsel ve dışsal görülen benlik parçaları olarak tanımlandığı görülebilir ve bunlarla eşitlenen iyilik ve kötülük meselesi önem kazanır. (Yine de kötülük ve iyiliğin tek alanı bu değildir, okur tarafından dışarıdan geldiği düşünülen kötülüğün yazarlar tarafından *imtahan*, *hayırlı* ya da *karma* olarak karşılandığı retorik hamleler de önceki alt başlıklarda yer almıştı). Zihin ve kalp arasındaki ilişkinin bazen bir karşıtlık, bazen de birbirine temas eden bir ikilik olarak kullanıldığı görülür; ancak iki grupta da ağırlıklı biçimde kalbin üstünlüğünün vurgulandığı bir anlatı kurulduğunu iddia etmek mümkündür. Zihin-kalp ilişkisinin metinlerde ne şekilde kurulduğunu tespit etmeye çalışırken bu ortak noktanın (iki grup anlatının da kalp ve hissiyat lehinde taraf tutmasının) nedenleri ve sonuçları üzerine düşünmeye çalışacağım. Buradaki ikiliğin, metinleri kuran diğer ikiliklere (örneğin Logos bölümünde yer alan ikiliklere) kıyasla daha net biçimde gerçekleştiğini görmek mümkündür:

- a) Zihnin kalbe engel olduğuna yönelik ortak argüman; iki grup kitap arasında, zihnin imana, sahici benliğe ya da yaşamdan istenenlere ulaşmaya engel olduğu açısından ayrıştır. Bunun açık ettiği, imanın bir his olarak tanımlanması ve sahici benliğe ait olan evreni yaratıcı güce yakın olmanın bir hissiyatı gerektirdiğidir.

Bu ilk konumlanmayı en çok -zihnin imanı engellediği biçimiyle- Koşar'da gözlemek mümkündür. Koşar'ın metinleri (özellikle ADÖB 2), kitabın neredeyse aralıksız 15 sayfasını (yaklaşık s. 35-51 arasını) zihnin tehlikelerine ve onu alt etmenin tekniklerine ayırır. Huzuru kaçıran her şey, imanı da kaçıran düşünceler olarak kurulur. Bu özdeşleştirmenin en önemli ayağı, gelecek endişesi yaratanın zihin olmasıyla belirir. Rızık verenin Allah olması nedeniyle bu endişenin kendisinin ve dolayısıyla bu endişeyi yaratan zihnin işaretlenmesi söz konusudur. Daha önceki alt başlıklarda da ortaya çıktığı gibi zihni karşısına alıp konuşmak ve ona “konuş ama ben artık sana inanmıyorum” demek (Koşar), zihnin bir iman yaralayıcı olarak işaretlendiğinin göstergesidir. Uyanış metaforunun ele alındığı alt başlıkta, zihnin tehlikelerini fark etmenin “uyanış”la eş tutulma biçiminde de bu hat takip edilmişti. İmanı yaralamak kadar, bireyin kendi öz benliğiyle iletişime geçmesini engelleyen ya da bir şeyi başarmanın önündeki engelin de zihin olduğuna yönelik argümanlar özellikle spiritüellik anlatılarında görülür: “Ego ve zihin pek tabii ki gelip bize geçmişi hatırla bak orada darbe aldın, sevgiye layık değilsin, aşk zor bulunur gibi telkinler sunacak. Zaten bütün konu zihni susturmak” (Işınsoy, 2016, s. 56).

Neredeyse dışsal olarak konumlandırılan zihin, saflığın ve özün bulunduğu yer olarak kalbi bastırarak zarara sebep olmaktadır. İçeri sızmış tehlikeli bir fail olarak kişiselleştirilmesinde de benzer bir örüntü belirgindir: “Zihin, kedinin yumakla oynadığı gibi seninle oynar” (Koşar, 2015, ADÖB 1) ya da “Dikkat edersen bize gönderdiği düşünceler olumlu, pozitif ya da Rahmani değildir. Tamamen şeytani, tamamen yaşam enerjimizi alacak ve moralimizi çökertecek tarzdadır, değil mi?... O bir Truva Atı gibi” (Koşar, ADÖB 2, s. 34).

Zihin, bazen doğrudan karşısında anılan “kalp”in de işlevselleştirilmesiyle, anlatıya çeşitli ikilikler biçiminde dâhil olur ve hissetmenin neden doğrudan mutlulukla eş tutulduğunu açık eder:

- b) (Özellikle spiritüellik anlatılarında) zihnin ve kalbin bir değer ve değersizlik hiyerarşisinde kurulma biçimleri söz konusudur. Savaş ve barış, sonlu ve sonsuz, bağımlılık ve sevgi ikiliğinin hüküm sürdüğü argümanlarda, ya da kalbin aşk mitosuyla doğrudan bağlantılandırıldığı farklı kullanım biçimlerinde kendini gösterir.

Bunu takip eden bir örnek de cennet ve cehenneme temas ederek ikiliğin inşa edilmesidir; nitekim bu dinî açıdan uhrevi olarak tahayyül edilen kavramların bireysel-psikolojik biçimde yeniden çerçeveselendiğine ilişkin bir örnek teşkil eder. Bu konumlandırmaların Hara’da kısa ve öz biçimde kutucuklar içinde kurgu-diyaloglar olarak kullanılması ise, yazar tarafından bunların en özet ve önemli görülen argümanlar olduğunu düşündürür:

“Herkesle savaşmalıyım diye haykırdı zihin

Kendimle barışmalıyım diye fısıldadı gönül” (Hara, *Dem*, 2016, s. 160).

Bu diyalogda yazarın kullandığı değer yüklü ikilik, aynı zamanda hakikatin nerede konumlandırıldığını da belli eder. Bu şekilde dönüşümün gerçekleşeceği alan bireyin kendi benliği iken, sahici ve değerli olanın bireyin zihni değil kalbi olarak konumlandırıldığı da açıktır. Bu durumda zihin doğrudan kötücüllüğün alanı olarak işaretlenmese bile, yanlış devam ettiren, yanlışlığı yaratan ya da en iyimser ihtimalle bir oyunbozan olarak tahayyül edilir. Bahsedilen öğüt, *herkesle savaşmak* yerine *kendinle barışmak* olarak düşünülürken; anlatının kurulma şeklinde, kişinin savaş gibi olumsuz bir kavrama yönelmesinin nedeni zihinsel bir pratiktir.

Yine Hara’da zihin ve kalp ikiliğinin aşk mitosuna erişim aracılığıyla kurulması, ya da *gelecek ve an* arasındaki zamanın değerlilik ölçüsüyle eş tutulması

da söz konusudur. Bu, kalbin tasavvufta duyular üstü idrakin aracı olarak kabul edilmesiyle de (Öztürk, 2015, s. 110) uyumludur. “Aşk değişken ve sonsuzdur. Bu nedenle aşkı zihinle yaşayamazsın. Zihnin doğası sonlu iken sonsuz olanı oraya nasıl hapsedebilirsin ki?” (Hara, 2016, s. 149) ya da “Aşkı geleceğe hapsedelim diye haykırdı zihin. Aşkı an’da özgür bırak diye fısıldadı gönül” gibi ikisinin karşılıklı diyalogunu varsaydığı kutucuklar, bu anların açıkça vurgulanmasında elverişlidir (Hara, 2016, s. 143). Özellikle bu kurgu-diyaloglarda karşılıklı konuşmanın varsayıldığı anlar için iki öğeye belli kişilikler kazandırıldığı ve benliğe bir ölçüde dışsal gibi algılananın ise zihin olduğu söylenebilir. Bu kişiselleştirmeler sayesinde iyi ve kötü, sahici ve sahte arasındaki iki konumlanma kalp ve zihin için uygulanır. Öyle ki, kalp çoğu zaman iyi olanın alanı olduğu için kötü duyguları yaratan da zihin olarak işaret edilir. Sosyal yaşamda bir kalp kırıklığının nedeni de zihinseldir: “Kalp hiçbir zaman seni üzmez. O sadece sever... Seni sakın zihnindeki bağımlılık üzmüş olmasın? Şimdi bu konuyu tekrar düşünmeni öneririm” (Hara, 2014, s. 53).¹⁹⁶ Bu şekilde olumsuz herhangi bir duygunun varlık nedeni zihne bağlanmış olur.

Koşar’da ise değer yüklülük açısından görülebilecek bir konumlandırma çok daha net biçimde kötücül olanla ilişkilendirir. “Zihin seninle bir kedinin yumakla oynadığı gibi oynar” örneğinde zihin, bireyin yaşam akışını engelleyen bir kötü, ve daha önce de bahsedildiği gibi *vesvese* veren olarak düşünülür (ADÖB 1, ADÖB 2). Koşar’ın zihni doğrudan kötüyle eşdeğer kullanması da ilginçtir: “Yaşadığımız acıyı, dikkat edersen Allah bitiriyor, hayat bitiriyor ama şeytan bitirmiyor. Sürekli zihnimiz aracılığıyla vesvese veriyor. (...) Seni asıl bitiren, şeytanın olayı bitirmemesi. Yani kendi zihnin!” (ADÖB 2, s. 23). Yine yaşamda bir şeylerin iyiye

¹⁹⁶ Bu örnek aynı zamanda kişinin kendi teşhisine yöneldiği terapötik tarzın bir bileşeni olarak “bağımlılık anlatısı”na da temas etmektedir. Bu örnekte zihin, sosyal dünyadaki bağımlı ilişkilerimizin tetikleyeni ve alanı olarak konumlandırılır.

gideceğine yönelik inancı da yaraladığı düşünülür: “Zihin gelip bu iş olmaz diyebilir, onun görevi bu” (Koşar, ADÖB 1) örneğinde de görüldüğü gibi kişinin kendine ve yaşama güvenini zedeleyen bir içsel kötü anlamı kazanır. Koşar, zihne topyekün bir kötücüllük atfetmesi açısından diğer yazarlardan daha nettir ve düşünmenin örtük olarak her biçimini değersiz olarak konumlandırmış olur. Aynı zamanda, din temelli bir anlatı kurduğu iddiasına rağmen zihnin ve düşünmenin neden kötücül olduğunu doğrudan dinî kavramlara dayanarak kurmaz. Dinî kavramların bu eksendeki kullanımlarına ise, daha gevşek ve dünyevî biçimde spiritüellik kitapları arasında rastlanır:

“Cehennem nedir Metin?

Cehennem senin kafatasının içidir.

Peki ya cennet nedir?

O da göğüs kafesinin içidir” (Hara, Yol, s. 32).

Bu ayırım ise, zihnin doğrudan kötücüllükle, kalbin ise doğrudan cennetle ilişkilendirilmesi açısından Hara'nın kendi metinleri içinde farklılaşan bir örnektir. Zihnin neden bu kadar kötücüllükle ilişkilendirildiğinin nedeni ise kötü olanın doğrudan “bireyin faydasına olmayan” olarak tanımlanmasıyla anlaşılabilirdi; düşünülebilir; metinlerin geri kalanında endişeyi yaratanın zihin olmasından ve endişenin yarattığı olumsuz ruh hâlinin faydasız görülmesinden bunu çıkarsamak mümkündür. Düşünerek kendi yaşamını olumsuz duygularla dolduran kişi, kendi yararına bir şey yapmamaktadır, dolayısıyla endişe alanı olan zihni susturmalıdır.

Zihnin doğrudan terk edilmesi gereken bir şey olarak konumlandırılmasının yanı sıra, doğrudan bir dikotomi içinde iyi ve kötü olarak olmasa da, yaşamın iyiye doğru dönüştürülebileceği bir zeminde işbirlikçi olarak görüldüğü anlar da söz konusudur.

c) Zihni enerjiler ve düşünce alanı olarak “tohum ekilen bir alan” olarak görmek, dolayısıyla bu ikilikte zihinden gerektiğinde bir işbirlikçi gibi yararlanabilmek fikri de kendini gösterir.

Bu fikir çoğunlukla bilinçaltı ve bilinç düzeyi arasında zihne “doğru tohumlar ekmek” olarak ortaya çıkar. Işinsu da Hara da, olumsuz kayıtları olumlu olanlarla yer değiştirmek gibi NLP tekniklerine yaklaşırken kast ettiklerinin zihinsel bir dönüşüm olduğu düşünülebilir. Daha önce algı ve tercihin değişmesinin yazarlar tarafından önemli görüldüğü belirtilmişti (Bkz. 5.2.4. Adaletle ilişkin retorik hamleler). Buna uygun olarak algının zihinsel bir pratik olarak düşünülmesi, yeri geldiğinde zihni bir işbirlikçi gibi konumlandırmaları anlamına gelir: “...ZİHİN VE KALP AYNI ENERJİDE OLMALI İŞBİRLİĞİ YAPMALI. RUHANI YÖNÜNE İNAN, SIRLAR ORADA” (Işinsu, 2016, s.25).

Yine de burada bir belirsizlik söz konusudur, çünkü bilinç ve bilinçaltı olan tohumlar yer yer düşünce, yer yer his olarak tanımlanır. Örneğin “Ben değersizim” önermesi zihinde var olan bir düşünceden çok, hissiyat açısından etkisi nedeniyle tanınır. Bunları temizlemek, “yeniden programlamak” (Işinsu, 2016, s. 18) mümkündür. Bu örneklerde başvurdukları temel dil ve teknik olarak NLP, Dardot ve Laval’ın da belirttiği gibi nedenler yerine daha çok nasıllara odaklanır (2013). Alfa ve beta beyin dalgaları gibi teknik terimlerle bu işleyişin ayrıntılı biçimde aktarılması *nasıllara* odaklanmalarının temel örneğidir. Yine, tekrarlanan sözlerin gerçeklik kazanması, sözlerle yaşamın değiştirilebileceği ritüeller olarak belirir: “Sık tekrarlananlar gerçeğimiz olur. Neyi tekrarladığınıza çok dikkat edin” (Işinsu, 2016, s. 29).

Özellikle tohum düşünce ve onun aracılığıyla teknikleşen dil, aynı zamanda bir sonraki alt başlıkta detaylanacak ritüellere ilişkin ilk fikri sağlayabilir: Yeni ve iyi duyguları zihne ekmeye çalışmak ve bunu şüpheyeye yer vermeden yapmak temel

bir ritüel olarak belirir ve Metin Hara bunu görsellerle aktararak detaylandırır. Örneğin bir düşünceyi çok uzun süre zihnimize ekersek öncelikle “Emin misin?” bölgesinde kalır. Israrla bir duygunun zihinde tekrarlanması, ancak bu bölgeyi geçtikten sonra sonuç doğuracaktır (Dem, 2016). Bu nedenle olumlu düşünceler ekmemize rağmen hala yaşamımızda olumsuz olaylarla karşılaşmamız, “Emin misin?” bölgesini çoktan geçmiş olan geçmişimizin kalıntılarıdır (2016, s. 303).

Bu şekilde, New Age anlatısına ağırlıklı olarak yaslanan yazarlar, diğer grup yazarların doğrudan kötülemesinden ayrılarak, zihni bireyin faydası ekseninde yeniden yapılandırmanın mümkün olduğu anlatısına da yer verirler. Bu açıdan metinler, New Age ve spiritüellik anlatılarının esas işlevinin bireyin *faydasına* sunulacak biçimde paketlenildiği iddiasıyla uyumludur (Madsen, 2015; Redden 2011). Düşünce ile kast ettikleri, çoğunlukla “olumsuz duygu” olarak zihinde yer alır ve bu şekilde düşünce-duygu arası ayırım silikleşmiş olur. Aynı zamanda bu örnekler özellikle spiritüellik kitapları açısından ilginç bir meseleye işaret eder: Belli ikilikleri (beden-ruh, beden-zihin gibi) aşma ve bütüncül olma iddialarına rağmen bu ikilikleri bir bakıma yeniden üretirler; çünkü aşmaya çalıştıkları ikilikte (zihin-kalp) birini terk ederek ya da tamamen dönüştürerek diğerini sahiplenmeye vardıkları da görülür.

Bu dönüştürme ya da tercih sürecinin nasıl işlediğini anlamak, “olumlu düşünce”nin farklı içeriklerini göz önünde bulunmayı da gerektirir. Olumlu düşünmenin içeriğini özellikle iki biçimde farklılaştırmak mümkündür: Bir yanda sadece olumluya odaklanan pozitif psikoloji geleneğine (Ahmed, 2016, s. 15, 31) ve bir ölçüde bu kavrayışın da sonucu olarak var olan her olayı iyimser yanından değerlendirmeye (Ehrenreich, 2009) benzer bir aşırı-iyimser kullanımı söz konusudur; diğer yanda ise olumlu düşünmenin ilahi olanı zihnine çekmek olarak tahayyül edildiği New Thought geleneğine benzer biçimde (Peale örneğine) ve

maddi yaşamdaki kesin sonuçları olduğuna ilişkin bir sonuçlandırıcı olarak (New Age ve *The Secret* geleneği) kullanıldığı görülür¹⁹⁷. Bu nitelikler ayrı ayrı belirlense bile, belli biçimlerde eklenildiği görüşler kitaplarda mevcuttur. Olumlu düşünce temasından özellikle ilk grup (spiritüellik) kitaplarda kendini tekrar eden bir özellik olarak bahsetmek mümkündür. Ancak ikinci grup kitaplar arasında da imtihan ya da ecir gibi ilahi ve uhrevi kavramların dünyevi her olaya iyimser yaklaşmayı hedeflediği de düşünülebilir. “Olumlu” olana dair anlatı; düşünce kalıbı, alışkanlık ya da bir ritüel (alıştırma) olarak beliren bir tema hâline geldiğinde New Age geleneğine yaklaşırsa da, genel olarak bir meseleyi olumlu tarafından görmenin (iyimserlik) ve olumlu ruh hâlinin korunmasının tercih edilmesi gereken bir araç olarak görülmesi de yer yer buna eşlik eder. Bunu aynı zamanda ritüellerin ele alındığı bir sonraki alt başlıkta tartışıyorum.

Işinsu örneğinde başat bir tema olarak olumlu düşünce, yaşama dair “-miş gibi yapma”yı içerir; ki Işinsu’nun bu türdeki kullanımı özelinde olgusal ve maddi dünyayı (aslında benliği) “kandırmak yoluyla değiştirmek” olarak da düşünülebilir. “Önce iyi şeyler varmış ya da oluyormuş gibi kendinizi kandırın, zamanla bu iyi şeylerin yaşamınıza akması için bir kapı açmış olacaksınız...” (Işinsu, 2016, s. 18). Bu bir bakıma New Age’in kökeninde de olduğu belirtilmiş olan *mind cure* hareketinin temel önermelerinden biriyle benzeşir. “Hastalıkların gerçekten var olduğuna inanmayı bırakırsak hastalıklar geçer” diyen Quimby’nin önermelerine benzer (akt: Woodstock, 2007). Quimby maddi bir gerçeği yerinden etmek için olumlu düşünmek ve maddi dünyayı kandırmaktan; Işinsu ise maddi bir (olumlu) gerçeği deneyimlemek ve onu kendi yaşamına çağırmak için olumlu düşünmeyi kullanmaktan bahseder.

¹⁹⁷ Fillmore der ki “Düşündüğün şey gerçek olur” (akt Woodstock, 2007, s. 166). Çok satan başka bir yazar olarak Deepak Chopra da bu görüşü takip ederek, dünyanın bizim dışımızda nesnel ve olgusal olarak var olduğu fikrinden daha tam ve geniş bir hakikat versiyonuna geçmemizi söyler. Ona göre fiziksel dünya, gözlemleyen tepkisidir (Woodstock, 2007, s. 169-70).

Işinsu'nun örneği enerji nedenselliği dolayısıyla büyük ölçüde bir New Age anlatısı olarak görülebilir ancak olumlu olana odaklanması açısından Sara Ahmed'in bahsettiği şekliyle pozitif psikolojiyle de bağları vardır. Pozitif psikoloji çoğunlukla bireyin psişesinin ölçülmesi nedeniyle pozitif sıfatı kazansa bile Ahmed bu sıfatı psikolojinin kişinin gelişimine, insan potansiyeline ve olumlu ruh hallerinin –örneğin mutluluğun- tanımlarına odaklanması açısından ele alır (2016, s. 15). Bu şekilde psikolojiyi, olumlu olmanın çağın gerekliliği olarak ortaya çıkmasına katkıda bulunan bilimsellik anlatısı olarak görmek mümkün hale gelir (Ehrenreich, 2009). Bir bakıma olumlu düşüncenin işaret ettiği “iyimser bakış” kişideki bir algı değişikliğini, olumlu düşünce gücü biçimindeki kullanımın ise enerji yoluyla maddi olanı yaşamına çekmek anlamında bir maddiyat değişikliği beklentisini harekete geçirir.

İmajinasyon bir düşünceyi bir hayali zihninde canlandırmaktır. Olmasını istediğimiz şeyi tutkulu bir istekle sanki gerçekten de *o şey oluyormuş gibi* hissederek hayal etmektir. Bütün enerjiler düşünceyi izler, yani düşündüğün zaten senin olabilir. Farkındalıkla imajine ettiğiniz her düşünce ve imajinasyon da enerjiyi yönlendirir (Işinsu, 2016, s.188).

Bu örnekte, hayatta olumlu şeylerin imajinasyon yoluyla olacağına dair bir inanç, yaşama olumlu bakmaktan bağımsız değildir. Hatta karşılıklı nedensellik ilişkisi mevcuttur; iyimser baktıkça imajinasyon yapmak mümkün olacak, imajinasyonun gücü de iyi şeylerin gerçekleşeceğine dair iyimser bakışı sağlayacaktır. Işinsu'ya ait başka örneklerde de yaşama ya da yaşamın belli bir anına olumlu yanından bakmak ve yaşama dair olumlu bir bakış açısını sürdürmek, olumlu enerjileri işe koşma ve bu sayede olumlu şeylerin gerçekleşeceği inancı ile iç içe geçer. Bunu en çok *olumlama* ritüeline dair söylediklerinde ve onu takip eden görüşlerde görmek mümkündür. Bu ritüel bir sonraki alt başlıkta detaylanıyor.

Ancak “-miş gibi yapmak” olarak düşünölen olumlu düşünce ve tavrın, ilk grup kitapların tamamında açıkça benimsendiği söylenemez. Hara, isim vermeden tam da Işınsu’nun yaklaşımında gözlemlenebilecek kavrayışı eleştirirken, her şeyin iyi gittiğine yönelik (yer yer “-miş gibi yapma”lar olarak açıkça andığı) olumlamların yıkıcı etkilerine değinir ve bunu sahte bulur: Olumlamları yapanların bir süre boyunca Polyanna gibi yaşadığını sonrasındaki ilk sarsıcı olayla yerle bir olduklarını anlatır (Hara, 2014, s. 59)¹⁹⁸. Benzer biçimde olumsuz duyguların hepsini yok saymak da Hara tarafından sakıncalı bulunur: “Anlayamadığım bir şey var insanlarda. Zorla bir pozitif olma hâli. Bütün karanlık duygularını baskılıyorlar. Bunun yüksek titreşimli bir davranış olduğunu düşünüyorlar. Yapmacık, samimiyetsiz... Şunu unutuyorlar: Amaç mükemmel olmak değil, doğal olmak” (Hara, 2016, s. 234). Bu alıntıda Hara’nın “olumlu” kavramı aracılığıyla işaret ettikleri, Işınsu’da yer alan çağrışımları makul görmez. Daha çok, duygularla savaşmamak ve onları geldiği gibi kabul etmeyi yaşamda samimiyet olarak tanımlayarak anlatı kurar. Bu noktada samimiyetin, kişisel gelişimin 1920’lerdeki versiyonundaki çağrışımlarının aksine, kişiler arası ilişkinin niteliği ya da kişisel bir özellik olarak konumlandırılmadığını, daha çok evrenle samimi bir ilişki olarak tahayyül edildiğini belirtmek mümkündür. Yine de, “olumlu düşünmek” ya da “-miş gibi yapmak” temelli önerilerde bulunmasa bile, Hara’nın da aşırı-iyimser bir tavra savrulduğu gözlemlenebilir. Özellikle hastalığın kendisinin iyileşmeye giden yol olduğunu düşünen hastalarını anlatması bunun göstergesidir (*Dem*, s. 354). *Bright-Sided*’da (2009) Ehrenreich’in belirttiği hastalığı neredeyse bir nimet olarak gören örneklerle Hara’nın hastalığı doğrudan iyileşmeyle bir arada görmesi arasında bir benzeşme vardır. Işınsu da benzer

¹⁹⁸ “... hayatını olumlamlarla geçiren insanları izlersen, hepsinin bir iki hafta Polyanna gibi dolaştıklarını, ancak daha sonra ani ve derin çöküşler yaşadıklarını görürsün. Uyguladıkları olumlama dopingi ne yazık ki daha hızlı ve sert düşüşler yaşamalarına neden olur” (Hara, 2014, *Yol*, s. 59).

biçimde “HER ZORLUK FIRSATTIR ASLINDA” diyerek bu tona yaklaşır (Işınsu, 2016, s.26)

Hara'nın olumlu bakış açısı doğrudan “benliği kandırmak” anlamına ulaşmasa da bir ölçüde metafiziktir. Olacağına inanmak anlamında bir iyimser tavır (ve bunun devamı olarak endişe etmeden imgelemeye devam etmek) kendi tanıklıklarına dayandırdığı uzun bölümlerden birinde kendini belli eder. Özellikle kendi oluşumu olan *İnsana Güven*'in ofisinin¹⁹⁹ ne şekilde açıldığına dair anlatı bunun önemli bir örneğidir: Herkes elinde yeterince parası olmayan Metin'e bu işin imkânsız olduğunu, gerçekçi olması gerektiğini anlatırken kendisi imgelemeye devam etmiş ve “hayal ederek gerçekleştirmiştir”. Kiralık bir ofisin bulunması ve şirketin açılmasının aşamaları (Dem, s. 359) hem yazarın isteğinin gerçekleşeceğine yönelik inanç, hem de evrenin olumlu enerjileriyle işbirliğinde olduğu bir “sihirli”²⁰⁰ birliktelik sayesinde gerçekleşmiş gibi anlatılır. Yine Hara'nın *Dem*'de bahsettiği kırmızı Cabrio arabaya sahip olma hikâyesi de (s. 366 ve sonrası) hem evrenin enerjileri hem de o enerjileri olumlu yönde kanalize etmesinin bir bileşimi olarak karşımıza çıkar. Ofis yeri yokken bile aslında olacağına inanarak ofisi için müzik seti alması (Dem, s. 359), arabası yokken o markanın anahtarlığını alması ve kısıtlı parasını o arabayı birkaç günlüğüne kiralamak için harcaması, iyi şeylerin mümkün olacağına dair bir “emniyet hissiyle hareket etmesi” yine bir aşırı-iyimser tavır kadar, -mış gibi yapmanın başka bir boyutu olarak anlaşılabilir ve inanç meselesine temas eder. Bir şeyin olacağına inanmak (*belief*) ile ondan emin olmak (*faith/iman*) arasındaki farkta, ikinciye

¹⁹⁹ *İnsana Güven* isimli kendi oluşumu aracılığıyla Hara, kişilere “iyilik” ve “mutluluk”a erişimi anlattığı seminerler veriyor. Bu oluşum bir kişisel gelişim şirketi olarak görülebilir; ancak hukuki yapısıyla ilgili veriler kendi İnternet sitelerinde de açıkça ulaşılabilir değil.

²⁰⁰ Hara'nın evren-birey arası enerji ilişkisini sihirli bir şey olarak gördüğünü söylemek mümkündür. “Büyüye inanır mısın Metin? - Hayır ama sihre inanırım” gibi kutucuklar içinde yer alan kurgu-diyaloglarda bunun izi bulunur (Dem, 2016). Evrenin gücünü yönlendirmek, onun için bir açıdan sihirdir.

açıkça daha yakındır. Evrenin getireceklerinden emin olarak, elinde maddi kaynak varmış gibi hareket etmiştir.

Olumlu düşünce sadece ilk grup kitaplarda değil, farklı bir anlam ve vurguyla ikinci grup (maneviyat) kitaplarında da kendine yer bulur. Bu grupta, dinî kaynaklara yaslanırken ve dinî deneyimleme biçimlerinden bahsedilirken, hâlihazırda her şeyin olması gerektiği gibi olduğuna yönelik ilahi bir düzene güven söz konusudur. Ancak spiritüellik grubuyla benzeşen bu güven, başka bir vurgunun anlatıya dâhil olmasıyla şekillenir. Örneğin Özdemir, diş ağrısı olan biri çok fazla söylenirken onun karşısındaki bir bilge kişinin (veli kul) ise gözü görmemesine rağmen bundan kırk yıldır yakınmadığını aktarır (2015, s.40). Söylenmek ve olumsuzlu anarak yaymak, memnuniyetsizlik belirtisi olarak görüldüğü için ilahi olanı kabul etmemek ve ona razı gelmemek gibi bir anlamla kullanılır. Özdemir'in iyimserlik ve olumlu tavır olarak düşündüğü şeyin, isyan etmemek ve tevekkül etmek çağrışımlarıyla kullanıldığı söylenebilir. Bu şekilde *sabır*, *tevekkül*, *hayırlısı*, *imtihan* gibi kavramların ve ona iliştilenlerin; dünyanın ve bireyin zaten değişmesi gerekmeyen bir aşamada olduğunu söyleyen aşırı-iyimser tavrın farklı yönleri olarak karşımıza çıktığını söylemek mümkündür. Bu kavramların kullanılma biçimlerinin dünyevi olanı nasıl olumlu gördüğü 5.2 bölümünde metaforların keşfedildiği alt başlıkta ve yine 5.2'de adalet(sizlik) ve rızık temelinde retorik hamlelerin keşfedildiği başlıkta yer almıştı.

Özet olarak; bireyin kendine ait olan unsurların (zihin ve kalp) yazarlar tarafından bir hiyerarşi içinde düşünülmesi de, düşüncenin “olumlu düşünce” olarak hissiyata ve enerjiye indirgenmesi de kalbin ve hissetmenin bir “mutlu nesne” olarak ortaya çıkışında pay sahibidir. Olumlu düşünce gücüne yer yer eşlik eden aşırı-iyimserlik de, maneviyat anlatılarındaki hâlihazırda her şeyin iyi olduğu

(ya da sıkıntının ilahi olana/kutsala yakınlık olduğu) yönündeki telkinler de; hissiyatın kendiliğinden mutluluğa giden yol olduğuna dair bir anlatıda ortaklaşmaları sonucunu doğurur.

Zihin-kalp arasındaki anlatılara ve olumlu düşüncenin farklı içerimlerine değindikten sonra, özellikle olumlu düşünce gücünün pratiğe dökülerek ritüelleşme biçimlerinden biri olan olumlamaları ikinci alt başlıkta ele alıyorum. Olumlamaların yanı sıra diğer ev ödevleri ve ritüeller de, okurun kendisi üzerindeki iktidarın konumlandırma biçimini anlamak için elverişli olması nedeniyle ikinci alt başlıkta yer alıyor.

5.3.2. Benliğin Kendisiyle Yolculuğu: Olumlamalar, Dualar ve Diğer Ev Ödevleri

Metinlerde, bir benlik yönlendirmesinin (*self conduct*) olduğu açıktır. Bireyin kendini düzeltmesini, iyileştirmesini bireyin kendi çabasının sürekliliğine bağlamayı denediği için, terapiden daha farklı bir iktidar ilişkisini barındırdığı ve kendine özgü bir form olduğu belirtilmişti (Hazleden, 2010, s. 293). Hissetmenin kesin çözüm olduğu ortaya atılmış olsa da, bunun hangi ev ödevleri ve ritüellerle sürekli kılınmaya çalışıldığı ve bunların ikna açısından ne işlev gördüğü önemlidir. Ritüel ve ev ödevlerinin “benliğin kendini bilme biçimleri” açısından ne işlev gördüğünü ve nasıl bir iktidar ilişkisi barındırabildiğini bu alt başlıkta keşfetmeyi deniyorum. Bu nedenle bu alt başlıkta, iki grup anlatının da verdiği ev ödevlerini ve ritüellerini kendi arasındaki farklılaşmalarla ele alarak tartışıyorum. Bu ritüeller ve ev ödevlerini spiritüellik anlatılarında Ki Topu ritüeli, olumlamalar, benliğin kendisiyle olan duygusal ilişkisi, sessizlik meditasyonları olarak; maneviyat anlatılarında ise dua ve tefekkür olarak ele almak mümkündür. Ritüeller açısından ilgi çekici bir bağlantı noktası da, iki grup anlatıda da söz temelli ritüeller

bulunması ancak bu ritüellerin evrene istek ve talep göndermekle Tanrı'ya yakarış olarak farklılaşmasıdır²⁰¹. Bir başka deyişle ritüeller, iki grubun kendi arasında farklılaşan hakikat tahayyülleri üzerine temellenir. Hakikatin kadri mutlak bir yaratıcıda (Allah'ta) var olması; ona yakarmak, onun yolundaki İslam'ı “doğru ve bilinçli yaşamak” yönünde şekillenen bazı ritüelleri ve ibadetleri gerektirirken, spiritüellik kitaplarında ise Tanrı ve evren arasındaki geçişli kullanım, ritüellerde de ilahi olanla (maneviyat anlatılarına kıyasla) daha bireysel iletişim imkânlarını açığa çıkarır.

Metinler kesin çözüm olarak kendi önerilerini iddia eder ancak sundukları çözümün benlik tarafından ne kadar süreyle benimsenmesi gerektiğine ilişkin vurguları açısından kendi aralarında farklılıklar bulunur. Bu kesin çözümlerin, aslında kolay ve temel bir ilkenin algılanmasıyla elde edilebileceği gibi (Koşar, 2015, 2016)²⁰² uzun ve emek verilmesi gereken bir “benlik üzerinde çalışma” olarak tarif edilmesi de söz konusudur. Örneğin Gardiyanoğlu'na göre, esas sorun ve çözüm zaten bireyin kendisiyle olan duygusal ilişkisindeki hatalardan kaynaklıdır. Hayattaki tüm sorunların kaynağına “kendini sevmemek” “kendini affetmemek” gibi hataları konumlayarak bunu düzeltme iddiası taşır. Kendi uyanışını böyle deneyimlediğini anlatırken, kendisini severek kendisine zaman ayırdığında kızının da okul ödevlerini daha sorunsuz bitirmeye başladığını aktarır (s. 13). Kendisiyle olan ilişkisini düzelttiğinde dış dünyadaki her şey kendiliğinden düzelmeye başlamıştır.

Benliğin kendisiyle (ve dolayısıyla evrenle) ilişkisini düzeltmenin hem yazar hem okur için bir *yolculuk* olarak tanımlanma biçimlerine Hara'da da denk

²⁰¹ Bu farklılığı New Age kavrayışındaki hakikat tasarımlarını konu edinen tezinde Öztekin (2015) de saptıyor.

²⁰² Burada, bu alt başlıkta bahsedeceğim “nur terapisi”ni kast ediyorum.

gelinir²⁰³: Hara, arkadaşıyla konuşurken (ve neredeyse dertleşirken) enerji yasalarına inanmayanlara karşı kendi bildiği enerji yasalarına tutunmak ve kendi yoluna bakmak için “Yolumuz uzun, yükümüz ağır” dediğini aktarır (Dem, 2016). Bu uzun yolda ritüeller sonrasında adım adım daha iyi bir duruma (daha mutlu bir benlik ve yaşama) kavuşulacağı öngörüldüğü için sabırla ve güvenle bu ritüellere devam etmek, ama esas olarak bu ritüellere *inanmak* gerektiği vurgulanır ve yazarlar bunu vurgulamak için sıklıkla kendi yaşamlarından örnekler verirler. Bireyin kendi iç benliğiyle tanışması, ilahi olanla iletişime geçmesi gibi mevcut zihinsel durumla erişmesi zor hedefler söz konusu olduğu için, Hazleden’in belirttiği gibi (2010) benliğin kendi üzerinde yapacağı çalışmalar, kişinin cesur ve istikrarlı baş kahraman olduğu bir hikâyeye dönüştürülür. Öyle ki, bu yolculuk süresince çekilen zorluklar, bu ritüellerin işe yaradığının işareti ya da zafer nişanı gibidir: “Sufi nefesini egzersiz ederken ağlamak normaldir, doğaldır” (Hara, Yol). Metin Hara’nın anlatılarının bir seriyal formatında olması ve kılavuzluğunun bu nedenle adım adım ilerlemeyi içermesi de okurun kahramanlığının ima edildiği bu yolculuk tahayyülüne örnek gösterilebilir. Okur önce ilk kitapta enerji yasalarını ayrıntılı görsellerle öğrenir, ikinci kitapta ise “iç benliğiyle tanışır” (Hara, 2014, 2017). Kitaplarının ismi de bunu açığa çıkarır: Kişi önce *Yol*’a çıkar, sonra *Dem*’lenir. (Dem’in sözcük anlamının ruh olduğu ve benliğin kendi ruhuyla iletişime ikinci kitapta geçildiği belirtilir). Aynı zamanda hızlı çözümlerden sakınılması gerektiğine yönelik uyarılar da bu uzun ve zahmetli yolculuğun bir garantisidir (Dem, Hara, 2016). Gardiyanoğlu da gerçeğe “uyandı” zaman algısını hemen düzeltmediğini ve zorlandığını, düşüp düşüp tekrar kalktığını aktararak bu zahmetin vurgulanmasında Hara’yla ortaklaşır (2016). Başlangıçta enerji yasalarını her harekete geçirdiğinde etrafındaki olumsuz kişiler bunun

²⁰³ Roof da bu tür kitaplarda *yolculuk ve büyüme* metaforlarının yoğunluğunu bulgular (1999, s. 101).

gerçekliğine inanmayarak yazarın moralini bozmuş, kendisi bu olumsuzluktan etkilenerек başa döndüğünü düşündüğü zamanlar da yaşamıştır. Bu nedenle çözüm ve mutluluk olarak formüle edilen bu bilme biçimi, oldukça spiritüel ve bireysel bir çözüm olarak kurgulanmanın yanında, zaman alan ve “düşüp kalkmaların olduğu” bir yol olarak tahayyül edilir.

Hara'nın yolculuk kavramının merkezinde durduğu düşünülebilecek enerji yasaları ve olumlu düşünce ile ilgili ilginç bir noktaya değinmek gerekir. Her ne kadar *The Secret* gibi olumlama hızı ve emeksiz bulsa da, kavrayışın kullanımı açısından onlarla benzerdir. Kendi anlatısını *The Secret* gibi örneklerden farklılaştırmaya çalışırken bunun hızlı gerçekleşemeyeceğini, ancak büyük bir adanmışlık ve emekle, bir içsel yolculukla edinileceğini özellikle belirtir. Kurulacak hayali “birebir yaşadığını hissetmek” esas emek ve çaba olarak belirir; bu alt başlığın ilerleyen paragraflarında bahsedileceği gibi hayal ettiği arabayı kiralaması da bundandır. Hara, Işinsu'nun dâhil olduğu geleneği eleştirir ancak aynı noktaya kendisi de düşer. Ayrıca Işinsu'da da yolculuğun çok basit ve emeksiz olmayacağı, görünenden daha fazla talepte bulunduğu dair yönlendirmeler bulunur, kast edilen yolculuk çoğunlukla birden fazla ritüeli de talep edebilir²⁰⁴:

Sadece olumlama yapmak, olumlu düşünmek, ritüel ve bilinç düzeyinde çalışma yapmak yetersiz kalır. Bana göre din, dine uygun yaşamak, karma ve enerji yasalarına uygun yol almak, tüm bunları *arınmış* ve doğru işleyen bir bilinçaltı ile yapabilmek; bir insanı ve onun yaşamını yeniden mükemmelce *formatlayabilir* (Işinsu, 2016, s. 34).

Bu örnekte dikkat çeken bir unsur da, New Age'in Türkiye'deki güncel görünümünde oldukça sık başvurulan makine metaforlarının devam ettirilmesidir (Uslu, 2013). Bu metafor aynı zamanda yazarın kavrayışını açıklayacak güce

²⁰⁴ Işinsu da kitabın en başlarında bu kılavuzluk sürecini bir yolculuk olarak adlandırır: “Yolculuğumuza güzel bir dua ile başlayalım” (2016, s. 12).

sahiptir. Sistemi baştan başlatmak anlamına işaret eden bir kendine geliş anlatısı, tam da *formatlamak* gibi teknik bir terimle mümkündür. Bu dönemde çok-satan başka bir kişisel gelişim anlatısının *Beynine Format At* isminde olduğu göz önünde bulundurulursa, bu kavrayışın (ve zihin üzerinde NLP benzeri ritüellerin) kılavuzluk kitaplarında yaygın olduğu düşünülebilir. *Formatlama* gibi bir sözcüğün seçilmesinin nedeninin, yazarların güncel anlam dünyasına temas ederek kendi tasarımlarını anlaşılır kılma çabası olduğu iddia edilebilir. Ancak yazarın kullandığı biçimiyle “formatlama”, çok da hızlı biçimde gerçekleşmemekte ve birkaç ritüeli ve belli türde bir algı düzeyine geçmeyi aynı anda gerektirmektedir.

Yolculuk olarak görülen bu sürece dâhil ettikleri ritüellerin ne olduğunu ayrıntılandırırsak, okurun bir iktidar biçimine ne şekilde dâhil edildiğini görmek mümkün olur. Örneğin Ki topu, elinde hayali bir top tutarak ona enerji vermek ve onu hissetmekle yaratılır. Hara, bu topa işlerlik kazandırmak için onun belli bir renge boyandığını hayal etmemizi ve şifa verilmesi gereken ilişki için (duygusal ilişki olabilir, iş ilişkisi olabilir) Ki topunu buraya fırlatmamız gerektiğini söyler. Burada vurgulanması gereken önemli bir nokta, psikolojik anlatılardaki hâkim yön ve tema olarak “iyileşme”den (*recovery*) ziyade New Age anlatılarının genellikle yaşamdaki total bir şifa iddiasında bulunmasına rağmen sorunları ayırması ve bölümleyerek çözmeye çalışmasıdır. Bir başka deyişle kendini bilmek ve evrenle uyum içinde yaşamının temel amaç olduğu ve diğer sorunların bu amaç uğrunda kendiliğinden çözüldüğü bir bilgelik söz konusu değildir. Şifayı parçalara dağıtılabilecek bir şey olarak ritüelleştirirler. Bütüncül olma iddiasına rağmen yaşamın belli alanlarını şifalandırmak odağında kurdukları anlatı, tam da kültürel emperyalizm açısından New Age’e yönelmiş eleştirilerin bir kısmını hatırlatır: Bütüncül bir bilgeliği modern yaşamın dayattığı amaçların aracı hâline indirgemek ve yüzeysel biçimde algılamak olarak görülebilir. Işinsu da benzer biçimde, bu

çalışmada ele alınan *Ol Der ve Olur* kitabında da, 2018 sonunda yayınlanmış olan *E.l. C.a.m.i* isimli sonraki kitabında da aşk ritüeli, tıkanıkları çözme ritüeli gibi ritüeller verir. Bir erdem ya da ilahi olan uğrunda kendiyi meşguliyet yerine, araçsallaştırmanın hüküm sürdüğü söylenebilir.

Daha önce de belirtildiği gibi, modern çağdan duyulan hoşnutsuzluk, öz ve sahici olanla iletişime geçmekle telafi edileceği için tüm bu ritüel ve ev ödevlerinin işlevi; ilahi, öz ve sahici olanı hissetmek üzerine kuruludur. Spiritüellik anlatılarında, bireyin ilahi olandan bir parça taşıdığı anlatısının yer alması (Roof, 1999, s. 101), bireyin kendisine dönerek kendisiyle (ve evrenle) meşgul olacağı ritüellerin temel gerekçesidir. Bireyin bir ölçüde “yaratıcı” konumuna yükseltilmesi de bu şekilde olur; içindeki gücü keşfederek evrendeki enerjileri yönlendirerek isteğine kavuşacaktır.

İsteklerin ayrıntılı hayalini kurmak ve bunu gerçekmiş gibi kabul ederek “o enerjide yaşamak” buraya kadar aktarılanlardan anlaşılacağı gibi temel ev ödevlerinden biridir. Olumlu düşüncenin ritüelleşmesi örneği olarak, Hara’nın hayalindeki araba için o arabanın oyuncasını aldığı, başucunda tuttuğu, elindeki son parayla o arabayı birkaç günlüğüne kiraladığı belirtilebilir (Hara, 2014, s.368). Her ne kadar Hara, -miş gibi yapmak olarak andığı belli ritüelleri aşırı iyimser oldukları için gerçekçi olmamakla eleştirse de, kendisinin önerdiği de -miş gibi yapmaktır. Sadece burada samimi biçimde bu hayali yaşamak için gösterilecek emek ve özen vurgulanır. Okura verilen esas ev ödevi, olumlu bir duygunun yaşamın o anki temel duygusu olarak hissedilmesidir. Bu örneği verdiği satırlarda esas amacın maddi olmadığı Hara tarafından belirtilse bile, maddi şeyleri dilemekte ya da günlük sorunlar için ilahi güçlerin işe koşulmasında bir sakınca görmediği de söylenebilir. Bir başka deyişle yine bir araçsallaştırma söz konusudur. Hara’nın kurduğu evren tahayyülünde “insanlık”, “doğa” gibi genel ve değerli gördüğü

kavramlar yer alsa bile, esas merkezin birey ve bireyin faydası olmasında bu araçsallaştırma kendisini gösterir.

Olumlama ise, yine ilahi olanla iletişimin varsayıldığı ancak daha çok söz düzeyinde gerçekleştiği öngörüsüyle şekillenen bir ritüeldir. Bir gerçekliği yaratmak için ifade edilen, tekrarlanan olumlu cümleler olarak tanımlanabilir. Bir başka deyişle (olumlu) bir gerçekliği yaratmak, New Age’de insanın sahip olduğu düşünülen potansiyelin harekete geçirilmesiyle mümkün olacaktır ve bu hareketin anahtarı sözdür. Her ne kadar New Age’de kesin ve önden belirlenmiş kılavuzlar yerine oldukça bireysel ifadelerin ilahi gücün keşfinde ve işe koşulmasında elverişli olacağı düşünülse bile, bu ifadelerin genel niteliklerinin sınırları çoğunlukla olumluya odaklanması ve olumlu sözcükleri seçmesi olarak çizilir. Bir başka deyişle evrene mesajın yanlış biçimde ulaşması ihtimalini bertaraf etmek için, hedeflenen olumlu olsa bile olumsuz sözcükler kullanılmamalıdır. Ya da Işınsoy’un belirttiği gibi, kullandığımız her sözcük ve her ifade evrene bir soru olarak gittiği için evren mutlaka cevap verecektir (Işınsoy, 2016, s. 18). “Acaba kovulacak mıyım?” bir olumlama gibi çalışabilir, o nedenle endişe belirten sözcüklerden kaçınılmalı ve bir soru düzeyinde bile bu endişeye yaşamda yer verilmemelidir. Bir işe girerken “İnşallah ortağım beni yarı yolda bırakmaz” diyen Gardiyanoğlu da tam da bu nedenle iş yaşamında ortağı tarafından yarı yolda bırakılmıştır (2016, s. 15). Bir başka deyişle olumsuz ya da endişe dolu bir soru kalıbı sesle dile getirilmese bile düşünce düzeyinde evrene soru olarak gidebilir ve evren mutlaka cevap verecektir.

Aynı zamanda sözün o anda bir gerçeklik edimi yarattığı düşünüldüğü için, kişi “(n)eyin o anda nasıl olduğunu değil, nasıl olmasını istediğini, sanki o anda öyleymişçesine söylemelidir” (Öztürk, 2015, s. 43). Işınsoy olumlamaların ne olması gerektiğini netleştirdiği bir anlatı kurar ve okurun olumlamasını hem

örneklemiş hem de belirlemiş olur:

Sınırsız bir güç ile işbirliği içindeyim. Ben güçlüyüm. İstediklerim olur. İçimde olanlar ve gerçek öz enerjim dış dünyama ve yaşadıklarımaya yansır. Muhteşem bir planın parçasıyım. *Her şey olması gerektiği gibi*. Bilinçaltım tüm cevapları bilir ve bana mükemmel şekilde hizmet eder. Bana daima istediklerimi sunar. En doğru çözümler bana sunulur. Gerçekten inandıklarımın benim olabileceğini bilmek muhteşem (Işinsu, 2016, s. 34).

Bu örnek olumlama sayesinde kişinin *sınırsız, mükemmel, muhteşem* gibi sözcükleri kullanarak, kendi gerçekliği o anda “öyleymişçesine” konuşmaya davet edildiği açıktır. Bu olumlama sayesinde yazar, okurda evrenle tekrar bütüncül olarak iletişime geçeceği beklentisini kurmuş ve sürdürmüş olur. Eğer bu sözleri okur kendisi tekrarlarsa beklenti olmaktan çıkarak gerçek hâline gelecektir. Bir bakıma söz doğrudan eylemin yerine geçer. Sözün gücü, bireyin kendi gücünü keşfetmede (ya da potansiyelini harekete geçirmede) neredeyse zorunlu görülmektedir. Olumlu olanın neredeyse bir ahlaki emir gibi bu ritüelde dayatıldığı gözlemlenebilir; çünkü herhangi bir olumsuz sözcüğe ya da saptamaya yer yoktur.

Olumlamanın kullanım biçiminde özgün bir örnek, Işinsu'nun Ol der ve Olur'u “öyle de oldu” biçiminde tamamlayarak kullanmasıdır. Bu kullanım, kitabın kapağında bile kitap isminin sonuna parantez içinde bu ifadeyi eklemesiyle görünürdür. Bakara Suresi'nden bir ayet olan Kun fe Yekün (Ol der ve olur) ifadesi her isteğin mümkün olduğuna dair bir umut ve beklentiyle kullanılırken aynı zamanda bu sözü, isteklerin gerçekleşeceğini garanti altına almak için “öyle de oldu” olumlamasıyla bitirmek gerektiğini belirtir. Yine olumlamaların temel niteliklerinde bahsedildiği gibi Işinsu'nun önerisi “istiyorum” gibi bir kelime kullanmamaktır, çünkü “İstiyorum bilinmeyen bir gelecek ve ertelenme enerjisi

yaratır. Oldu enerjisini kullanın” (Işinsu, 2016, s. 19). O anda öyleymiş gibi hissetmek için “ve öyle de oldu” biçiminde bitirmek, temel bir ödev olarak belirir.

Bunun dışında, analiz edilen spiritüellik anlatılarında, işlerlik kazandırmak için aktarılan çakralar ve enerji kullanma ritüellerinin, yazarlar tarafından diğer bilgelik türleriyle (örneğin İslam) belli yakınlaşmalar içinde tahayyül edildiğinin başka örnekleri bulunur. Örneğin enerjinin hâlihazırda dua olması ya da abdestin zaten enerjiyi topraklama ve nötrleme olduğuna dair bir anlatı mekanizmasının söz konusu olduğu üzerine analiz bölümündeki 5.1.3. başlığında düşünmüştüm. Namaz sırasında tütsü yakma ritüeli de böyle bir anlam içerikliğinin örneğidir (Işinsu, 2016). Bu ritüelde amaç ilahi olanla iletişime geçerken “enerjiyi temizlemek” ve bunun için uygun ortamın yaratılmasıdır. Bu şekilde İslami bir ibadet, enerjinin temizlenmesi için tamamlayıcı ya da eşlik edici bir unsur olarak anılır. Anlatılan ritüelistik tekniklerin çoğunun oldukça ayrıntılı olması ise, çok boyutlu bir hakikatle (ilahi olanla)²⁰⁵ iletişime geçilmekte olduğuna ve bu teknikler aracılığıyla hakikatle bağ kurularak isteklerin gerçekleşeceğine dair bir varsayımın sonucudur. New Age’de evrenin yanlış anlamalara açık olması nedeniyle yöntem daha önemlidir ve bu kitapların yaptığı da bu ritüelleri ayrıntılı biçimde aktarmaktır. Bu ayrıntılandırmanın bir boyutu da ritüellerde kaçınılması ya da özellikle dikkat edilmesi gereken şeylerin sıralanmasıdır. Örneğin başkasına enerji ve şifa verirken kendini üstün görmemek yönündeki uyarılar²⁰⁶ (Hara, 2017), bu ayrıntılı hakikate ve onun önemine ikna işlevi görür.

Farklı şekillerde kombinlenen ritüel icatların (örneğin namaz ve tütsü) diğer örnekleri metinlerde bulunsa bile, bu bölümün çok tekrara kapılmaması için

²⁰⁵ İkisini birbirinin yerine kullanmamın nedeni, ilahi olan olarak görülen kavram her ne olursa olsun (Allah ya da evren) bir hakikati barındırdığı ve buna en azından his düzeyinde ulaşmanın mümkün ve gerekli olduğuna dair anlatı kurmalarıdır.

²⁰⁶ Bu tür uyarılar ve sosyal yaşama dâhil olma biçimlerindeki diğer uyarıları diğer alt başlıkta, ahlaka davet etmesi üzerinden ayrıntılandırıyorum. (Çelişkili failliklerin “istemek ama akışa bırakmak”, “akışa bırakmak ama topluma görevini unutmamak” olarak işlediği belirtilebilir).

kendine özgü yanları bulunduğunu düşündüğüm diğer ritüellere geçiyorum. Bunlardan biri Metin Hara'nın ikinci kitabında aktardığı sessizlik meditasyonudur. Bu, Hindu geleneğinin ufak bir bireysel denemesi gibi işler. Kendisinin bir arınma merkezinde denediği sessizlik meditasyonunu okura önerir. Kişi belli bir süre sessiz kalarak hiçbir şey düşünmeme noktasına erişmeye çabalamalıdır. Hara'nın bu yolda çektiği çileler yine anlatıya dâhil olur ve bu sessizlik sonrasında ağlama krizlerine girdiğini aktarır. Bu ağlama, yazara göre kendiyi tanıma ve bir arınmadır. Bu anlatıda benliğe dönerek çıkılacak yolculuğun zahmeti, yine ona hâlihazırda ihtiyaç olduğunun bir kanıtı gibi işler.

Foucault, geç dönemdeki bir eserinde, o zamana kadar hakikat rejimlerinin nasıl işlediği üzerinde çok durduğunu ancak benliğin kendi üzerindeki tahakküm biçimlerine pek odaklanmadığını belirtir (1988, s. 43). İncelenen metinlerde aktarılan bu tür ritüelleri bir özgürleşme ya da direniş pratiği olmaktan ziyade, bir tür *özneleşirken tabi hale gelme* işareti olarak, iktidar ilişkisi içinde görüyorum. Bu ritüeller, belli görüşleri ve tahayyülleri normalleştirirken bireyin kendini yönetme biçimine de nüfuz ediyor. Toplulukların yönetilme biçimlerini, bireyin kendini yönetme biçimine bağlıyor. Bu nedenle *yönetişimsellik* kavramının bu ritüelleri anlamak için işlevsel olduğunu düşünüyorum (Foucault 1992). Çoğunlukla bireylerin yaşamını devlet müdahalesinden bağımsız özel meseleler olarak gören liberal yönetim biçimlerinin, kişilerin istedikleri kişi hâline gelme “özgürlüğü” olduğuna dair fikir üzerine temellenmesi ve bu fikri beslemesi (Rimke, 2010, s. 72), bu metinler odağında düşünüldüğünde de anamlanır. Metinlerde önerilen ritüeller aracılığıyla bireyin bir bilgelik türünü pratik etmeye yönlendirilmesi, kişinin istekleri doğrultusunda kendi yaşamını yönlendirme özgürlüğü olduğu ve bunun üzerinde bir kısıt olmadığı fikri üzerine temellenir. Bu da, insan potansiyeli fikrini temel alan popüler psikolojinin New Age anlatıları

aracılığıyla yeniden onaylandığı görüşünü doğrular niteliktedir (Roof, 1999, s.102). Bir başka deyişle ritüeller aracılığıyla kişi kendi potansiyeline ve isteklerine ulaşacaktır. Dışardaki (sosyal dünyadaki) olumsuzluklar; düşünce, hissiyat ya da algı değişikliğiyle alt edilebilir düzeydedir ve kişinin kendi potansiyeline ulaşmasını engellemez. Bu şekilde yapısal eşitsizlikler ve iktidar ilişkileri basitçe bir ilüzyon ya da yanlış algıya indirgendiğinde, kişinin elindeki tek çözüm kendisiyle ve aşkın bir güçle (evren-Allah) ilişki hâlinde olmak olacaktır. Bu ritüeller de bu ilişkinin yürütücüsüdür. Bu şekilde ritüellerin normalleştirdiği en önemli örtük önermenin “kendiyile meşgul olmanın negatif çağrışımlarının yok edilmesi” olarak işlediği de iddia edilebilir (Hazleden, 2010, s. 299). Örneğin kişi bu ritüellerle uğraştığı için bencil addedilmez; aksine bunun gerekliliği sürekli vurgulanır ve daha önce ifade edildiği gibi bu sürecin bir yolculuk hâlini alması, yer yer okuru cesaretli bir kahramana bile çevirir.

Bir başka deyişle benlik ilahi olandan bir parça olduğu için, bu ritüeller bireyin kendisiyle meşgul olması aracılığıyla ilahi olanı hissetmek için yapılır. Ancak bu “ilahi olanı hissetmek” amacı kendi içinde tek amaç değildir; aynı zamanda gündelik sorunlara çözüm olması için araçsallaştırılır. Şifanın bütünlüklü bir süreç olduğunun vurgulanmasına rağmen (örneğin ruh iyileşmeden beden de tam olarak iyileşmeyecektir), parçalı ritüeller (Bereket için Ritüel, Aşk için Ritüel) eşliğinde gündelik yaşamın belli alanlarına şifa verilmeye çalışılması, kendi iddialarının aksine onları bütüncül olmaktan uzaklaştırır. Hatta önemsiz ve sıradan aksilikler için bile bu bilgeliğin işe koşulması sakıncalı görülmez. Sinemada yer bulamadığı için bir köşede Ki topu yapan genci anlattığı yerlerde ritüelin bu şekilde kullanılmasını Hara da olumlu görür (2014, *Yol*). Bu ritüellerin ne işlev gördüğüne ilişkin iki iddiada bulunulabilir: İlki benliğin ilahi olandan bir parça olarak tahayyül edilmesi sayesinde bireyin ve gündelik yaşamın kutsallıktan bir pay

almasıdır; çünkü ritüeller “yaşamın herhangi bir yönünün -ne kadar sıradan olursa olsun-, bütünle olan bağlantısı açısından düşünülmesini sağlar” (Redden 2011, s. 652). Hem kullandıkları kavramların metafizikliği hem de metafizikle temas üzerine şekillenen ritüeller, gündelik yaşama bu şekilde gizem ve büyüü geri verir. İkincisi kutsal addedilen bilgelik türlerinin dünyevileşerek modern dünyanın dertlerini çözmek için araçsallaşmasıdır; Hara’ya ait örnek bunu resmeder.²⁰⁷ Aynı zamanda ritüeller, dünyevi düzlemde bir ortaklaşma, bir ortak cemaat tahayyülüne dâhil etmenin/olmanın da bir yoludur. Ki Topu Ritüelini yapan bir çocuğu tanımak ve onu anlamak, bu tür bir ortaklaşmanın göstergesi olarak okunabilir.

Başka bir ritüel ve ev ödevi olarak, okura yazması için bırakılan boş sayfalardan bahsedilebilir. Gardiyoğlu, kendi metninin son 60 sayfasını bir defter olarak verir ve her sayfanın üzerinde kişinin benlik üzerinde çalışmasının nasıl gerçekleşeceğine dair bir yönlendirme bulunur. Örneğin “canımı sıkan şeyler” ya da “hissettiklerim” gibi ifadelerle bir tür kendini gözlemleme ya da duygularının hesabının tutulduğu bir günlük tutmaya çağırır. Okuru bu şekilde kendini gözlemlemeye ve değerlendirmeye davet etmek kişisel gelişim temelli formlarda yaygındır (Hazleden 2010)²⁰⁸. Maneviyat anlatıları arasında Öztekin de benzer biçimde boş satırlar bırakır. Ancak Öztekin’inki, kendini diğer yazarlardan ayırtıran şiir benzeri ifadelerinin altına bıraktığı satırlar aracılığıyla okuru da kendi kurduğu duygusal anlatı formunu devam ettirmeye davet etmektedir: “Siz de bu sayfanın altına fesleğen kokularına emanet edin bir cümlelerinizi, geceye, yağmura,

²⁰⁷ Olumlamaların güne parça parça ilham ya da yanıt olarak işlediği başka bir örnek de Gardiyoğlu’nun *Mesajınız Var* kitabıdır. Bu kitabın kullanımı, çalışmanın üçüncü bölümünde bahsedilen *Mesnevi’den Cevaplar* kitabının kullanımına benzer. Hem olumlama hem de evrenden yanıtlar olarak yer alan ifadelerden oluşur. Kitabın arka kapak tanıtımında da yer alan “Şimdiden size ve tüm sevdiklerinize farkındalık dolu “an”lar niyet ediyoruz...” ifadesi de bunu doğrular. Burada da kutsal ya da ilahi olanın gündelik ilhamlar için parçalar hâlinde işe koşulduğu iddia edilebilir.

²⁰⁸ Bu versiyonları Hazleden (2010, s. 300) daha çok kitapların sonlarında yer alan anketler, checklişler gibi örnekler olarak sıralar ve bunları “itirafçı egzersizler” olarak adlandırır. Aynı zamanda günlük tutmanın önerilmesi, bir hatalar defteri tutmanın salık verilmesi de buna dâhildir.

sevdiğinize ya da artık neye dairse....” (Eyv 1, 2015, s. 37). Bu, okurun kendi duygularını ifade etmesinin beklendiği başka bir ev ödevidir. Okur, duygulanımsal (*affective*) olduğu kadar duygusal olan bu forma ortak edilir²⁰⁹. Öte yandan, okurun da duygularına dair birkaç satır yazmasının salık verilmesi, duyguların ifadesinin doğrudan iyi bir şey olarak konumlandırılması anlamına gelir. Kendine dönerek ne hissettiğini fark etmenin ve bunu dillendirmenin mutlak biçimde iyi ya da değerli olduğu düşünülür.

Diğer maneviyat kitaplarında yer alan diğer ritüel ve ev ödevleri ise tahmin edilebileceği gibi İslam bilgeliğine referansla ve yazarların İslam’ı anlama biçimleri aracılığıyla kurulur. Yine sözlerin gücüne dair bir varsayımdan söz etmek mümkündür; dilekte bulunurken söylenen sözlere dikkat edilmesi gerektiğine yönelik vurgular söz konusudur. Örneğin Kaya, her isteğin bir dua olduğunu belirtirken “hayırlısı” şeklinde gündelik dile yerleşmiş söz konusunda uyarır; çünkü yazara göre hayırlı olan, acı bir deneyimi de getirebilir ve bir evliya duasıdır. Sıradan bir insan olarak okur ise hayırlı olana hazırlıklı olmayabilir. Yine belli sözlerden sakınmak yönündeki uyarı, olumlamalara benzer biçimde burada da yer alır; ancak niteliği farklıdır. Örneğin “Allah kaza bela vermesin” demek Allah için kötü konuşmak anlamına geleceği için sakıncalıdır. Aynı sözcelem, New Age için ise evrenin yanlış anlama ve olumsuz sözcükleri seçmesi açısından sakıncalı görülebilirdi. Kaya bu sözcelem yerine “Allah sağlığı mutluluğu daim etsin” gibi olumlu cümleler kurulması gerektiğini söyler; çünkü Allah kazayı belayı bir kötülük uğruna vermemektedir ve bir mutluluk bozan değildir. Bir başka deyişle Kaya’nın yaklaşımını New Age olumlamalarından temelde farklılaştıran; yöneldiği kadri mutlak Tanrı’yı yanlış biçimde anmamak yönündeki çekincedir. Bu şekilde Kaya’da evrenden istekte bulunmak, talep etmek ve bunun için öyleymiş gibi

²⁰⁹ Burada Chapp’in kullandığı emotive ve emotional (duygulanımsal ve duygusal) arası ayırmadan bahsediyorum. Duygusal olan kendi duygularının da ifade edildiğini vurgular, duygulanımsal ise belli bir duyguyu uyandırmaya yöneliktir (2012).

yapmak yerine kadri mutlak bir yaratıcıya yakarış söz konusudur. Yine de Kaya'nın metninde kurduğu anlatı “en etkili sözlerle dua etmek” gibi bir kılavuzluğa dönüştüğü için iletişimin belli ölçüde iyileştirilebileceğini öngörür. Tüm kitabı, Allah'ın hangi özelliğine yalvarılıyorsa ona o ismiyle hitap etmek üzerine kurulur. Örneğin affedicilik bekleniyorsa ey Gaffar, sevgi bekleniyorsa El Vedud hitabı öngörülür (Kaya 2016). Bu şekilde bir söz ritüelinin dua biçimini alması, hakikat tasarımının spiritüellik anlatılarından farklılaşmasını da açık eder. Spiritüellik anlatılarında enerjiyi doğru yönlendirmek yerine; bu maneviyat anlatısında söz konusu olan, bir ölçüde birey okurun kendine çekidüzen vermesi olarak anlaşılabilir.

Koşar'ın metinleri ritüel ağırlıklı olmasa da tanıdık ve İslami bir ritüel öngörür: Tefekkür. Bir başka deyişle dünyada etrafımıza bakıp her şeydeki ilahi olanı hissetmek. “gözlerini kapat ve hisset” (ADÖB, s. 14) yönündeki telkinler tefekküre eşlik eder. Bunun dışındaki ritüelleri ise kendisine bağlıdır ve ancak ve ancak kendisini ehil görür. 5.1.2 ve 5.1.3.'te bahsedildiği gibi nur terapisini kesin bir çözüm olarak önerirken kendisini okurdan daha ayrıcalıklı bir bilge olarak kurduğuna ve yine benliğin kendisine belli telkinlerde bulunduğu denkleme geliriz. Tevekkül, Allah'ı vekil kılmak olduğu için; kendini gerçekleştirmek yönündeki popüler psikoloji argümanlarından ayrılan biçimde bir tür feragati de öngörür. Bedenin hâlihazırda bize değil Allah'a ait olması yönündeki hatırlatmalarla dünyevinin geçiciliği vurgulanır. Nur terapisi de “ben oturuyorum” demek yerine “Rabbime emanet olan bu beden oturuyor” demekle işlerlik kazanır²¹⁰. Bu nedenle ilahi olanı hissetmek ve benliğin bu yöndeki eksikliğini hissetmek yönündeki bir algı değişikliği temel ev ödevidir. Algı değişikliğinin dünyevi olanla ilişkilendirilmesi

²¹⁰ Çözüm bu kadar kısa ve basitken yazarın kendisinin neden birden fazla kitap yazdığı ya da bu bilgeliği paylaşmak için seanslar yaptığı ayrı bir tartışma konusu olabilir. Bu, 5.1.2.'de bahsettiğim meşru otorite sorununa da bir açıdan temas eder. Bu tartışmanın esas yanıtı, yazarın bir piyasa aktörü olarak da kendi sürekliliğini yaratma çabası olarak görülebilir.

biçiminin değiştirilmesindeki temel biçimlerden biri olarak ortaya çıktığı; *Logos*'un ele alındığı 5.2.4. alt başlığında kendini göstermişti.

Tefekkür ve tevekkülle aynı doğrultuda düşünülebilecek başka bir ödev de samimi bir kul olma ödevidir. “Allah samimi kullarını sever... Sen yeter ki o kapıyı umutla gözetle... Senin bu samimiyetini Kerim olan Allah boş çevirir mi sandın?” (ADÖB 2, s. 26). Bu şekilde samimiyet, içten bir inanma edimi ve bu nedenle umuttan vazgeçmemek olarak tahayyül edilir. İstemek ve talep etmekten vazgeçmeyişin kendisi bir değer olarak konumlandırılmış olur. New Age anlatıları arasında Hara'nın kast ettiği samimiyet, “o an ne hissediyorsan onu kabullenmek”, Gardiyanoğlu'nda ise “kendine karşı dürüst ve samimi olmak” gibi bir anlam kazanırken; Koşar'da samimiyet, Allah'a kul olma ile ilişkilendirilir. Bu noktada aynı kavramların kişisel gelişim yazınında hüküm sürmesine rağmen zamanla vurgularının değiştiğini fark eden Douglas'ın (1979) tespitiyle benzeşen bir durum söz konusudur. İki grup arasında farklılaşma, burada zamansal değil ancak anlam çerçevesiyle alakalıdır. İlki kendine ve kendi duygularına karşı bir samimiyet, diğeri ise ilahi olana karşı bir samimiyet, bir kul olma ödevidir.

Bu şekilde maneviyat yazarlarının, dua ve tefekkür dışında önerdikleri ritüeller yok denecek kadar azdır. Söz ve enerjinin her yazar tarafından bu kadar net bir yakarış olarak görülmediği ve New Age'in de dilinden faydalandıkları 5.1.3.'te bahsedilmişti. Bunlar arasında “duanın da bir niyet olması”, ”bilinçaltına dualar yoluyla doğru enerjileri ekmek” gibi argümanlar bulunduğunu hatırlamak gerekir. İki grupta da, olumlu hisse ulaşmak için olumlu hissi duyumsamak, temel ödev olarak -farklı ritüeller aracılığıyla da olsa- ortaklaştıkları bir noktadır.

5.3.3. Oluş ve İrade Arasında: Korku-Sevgi-Güven Geçişliği

Bu alt başlıkta, ritüellerin ve ev ödevlerinin yazarlar tarafından kullanılma amaçlarını da takip edecek biçimde; hâkim olan duyguları belirlemeye çalışırken anlatılardaki faillik biçimlerine değineceğim. Bu faillik biçimleri en çok duaların ya da isteklerin kabul olmasına dair gerekçelendirmelerde kendini gösterir. Bu nedenle öncelikle “duaların kabul olması” ya da “isteklerin gerçekleşmesi” odağında okurun ilahi olanla ilişkisinin nasıl öngörüldüğünü ve “istemek” ve “akışa bırakmak” arasındaki ikili failliği ele alıyorum. Bu çelişen failliklere rağmen anlatıda basitçe “olmak” yönündeki telkinin kendi yaşamını daha iyi yönlendirmek için sosyal dünyada eylemek ve yapmak yönündeki iradeden daha değerli görüldüğünü aktarmaya çalışacağım.

Yanı sıra, sosyal dünyadaki ödevlerin hatırlatılmasının önemli bir unsur olarak anlatılara dâhil olduğunu ve “oluş” temelli faillığe bir karmaşıklık eklediğini iddia edeceğim. Bu şekilde, istemek ve akışa bırakmak olarak tahayyül edilen “oluş” temelli faillikle, toplumsal sorumlulukların hatırlatıldığı “irade” temelli failliğin yarıştığını ve bir ahlak vurgusunu nasıl açığa çıkardığını aktarmayı hedefliyorum. Metinlerde birbiriyle yarıştığını düşündüğüm bu failliklerin çelişkili doğasını yazarların çelişki olarak görmediğini; ya da metinlerdeki yoğun duygunun bu çelişkili faillikleri kendi akışı içinde görünmez ve önemsiz kıldığını söylemek mümkündür. Bu failliklerin işleme biçimleri, anlatıya temel yön veren hareket olarak yaşama dair korku ve endişenin sevgi ve güvene dönüştürülme çabasını açık eder. Yine de korkudan sevgiye ya da güvene geçiş biçimleri anlatılarda baskın ve yoğun olmasına rağmen yer yer korkunun da uyandırılmaya çalışıldığı ve işlevselleştirildiği istisnai örneklere değineceğim.

Özgün bir örnek olarak kişisel ve ilahi aşk arasındaki ikameli kullanımı nedeniyle öznellik ve kamusallık tartışması ekseninde ele alınabilecek bir örnek

olarak Öztekin'den yola çıkarak patetik bir kahraman olarak yazarın okuru duyguya davet ediş biçimini ve bunun somutlaştığı “çay romantizmi”ni diğer alt başlıkta ele alıyor ve hegemonyayla ilişkisi içinde ele almaya çalışıyorum. Bir başka deyişle, uyandırılan duygunun profan romantizm hâlini aldığı bir örnek olması nedeniyle bu özgün örnek *pathos* bölümünde yer alıyor. Bu son alt başlıkta, metin ve bağlam arasındaki ilişkide bağlamı belirleyen diğer etmenlerden (analizin diğer bölümlerine kıyasla) daha fazla yararlanarak İslamcı kültürel üretimdeki öznellik açısından görece yeni bir eğilim hakkında düşünmeye çalışıyorum. Metinleri bilme biçimleri ve kamusalılık açısından değerlendirmek için bunun işlevsel bir son adım olduğunu düşünüyorum.

5.3.3.1. İstemek ve “akışa bırakmak”, onlara eşlik eden ahlaki sorumluluk

New Age anlatılarında insan potansiyeli vurgusunun yüksek olduğu ve hatta bu açıdan psikolojinin popüler versiyonlarıyla iç içe geçtiği daha önce belirtilmişti. Hayatın kendisini yönlendirmek yönündeki ritüeller (olumlamalar, Ki topunu ya da enerjiyi harekete geçirmenin diğer biçimleri) de insanın kendi potansiyelini harekete geçirmenin yöntemidir. İnsanın kendi potansiyeli olduğu fikri, bazen geçmişe yönelik bir kabahat nedeniyle okurun sorumlu tutulması (potansiyelini kullanmamıştır), bazen de okurun geleceğe yönelik sorumluluğunun (potansiyelini kullanmalıdır) vurgulanmasına temel dayanak olur.

Kişisel gelişim ve terapötik anlatıların öngördükleri failliklerle ilgili Illouz (2008) Kaminer (1993) Alstad ve Kramer (1999) gibi isimler de düşünmüştür. Kaminer (1993) geçmişe yönelik anlatıların “kurban olma” ekseninde ilerlediğini ve bu anlatının geleceğe dair bir irade ortaya koymayı imkansızlaştırdığını düşünürken; Illouz (2008) kurbanlaşma temelli oto-biyografik anlatıların geleceğe

yönelik hiçbir sorumluluk almama yönünde sonuç getireceği fikrine katılmaz; çünkü bu anlatılarda “sorumluluğun bölünmüş kipleri” iş başındadır (2008, s.186). “Sorumluluğun bölünmüş kipleri”nin geçmiş ve geleceğe yönelik zamansal bir ayırım olarak tasarlandığı düşünülebilir. Daha net biçimde denebilir ki; Illouz’a göre geçmişle ilgili kurbanlık anlatısı ahlaken kişinin yanlışlarını temize çıkarırken (örneğin iştahının kurbanıdır, ya da tanıdık biçimde “kader kurbanı” da buna eklenebilir) bunu düzeltme sorumluluğu yine kişinin kendi elinde olduğu için geleceğe dair kendi hayatını yönlendirme iradesini de tamamen yok etmez. Örneğin geçmişteki bir başarısızlık iradenin hastalığından kaynaklı ise, bunu tersine çevirmek de mümkündür (Illouz, 2003, s. 90). Illouz’un işaret ettiği bu otobiyografik terapötik anlatılar, çözümü yaratacak sorumluluk ve iradenin bireye yüklenmesiyle neoliberal kültüre uyumlu bir anlatı olarak işler.

İncelediğim metinlerde de bu tür ikili bir sorumluluğun baskın olduğu söylenebilir. “Kurban olmaktan vazgeçmek ve hayatı yönlendirmek” etrafında anlatı kuran New Age yazarları da, şu zamana kadar iman sahibi olmadığı ya da “hakikati unuttuğu” için kabahatli bulduğu okuru aynı zamanda kendi yaşamını imana göre yeniden kurgulaması yönündeki faillikle sorumlu tutan maneviyat yazarları da, zamansal olarak ayırışan bu failliklerin işlediği anlatılar kurarlar.

Illouz’un bahsettiği biçimiyle bu iki faillik zamansal olarak bölündüğü için burada bir çelişki görülmeyebilir; ancak metinlerde geçmişteki kabahatin temel olduğu failliğe dair çelişkili kullanımlara da denk gelinir. Hem isteklerin gerçekleşmemesinin kabahatinin okura yüklenmesi, hem de bu kabahatin okurun üzerinden atılarak ilahi düzenin takdiri olarak gösterildiği anlara rastlanır. Örneğin Işınsu aynı metnin başlarında “Duaların gerçek olmadıysa hep seninle ilgili olduğunu bilmek mükemmel olmalı?” derken ileriki sayfalarda “duaların kabul olmadıysa daha iyisi seni beklediği içindir” ifadelerini kullanır (Işınsu, 2016). Bu

iki ifade arasında çelişki olduğu iddia edilebilir: Eğer her şey bizim elimizdeyse, “bizi bekleyen” “daha iyi”nin kaynağı nedir? Bir başka deyişle hayatın kendisi tamamen bizden kaynaklı sonuçlar bütünü müdür yoksa başka bir ilahi gücün takdiriyle bizi bekleyen güzellikler ya da zorluklar mı söz konusudur? ²¹¹Bu nedenle Alstad ve Kramer’ın da bulguladığı gibi “kendi gerçekliğini yaratırsın” önermesinin sınırları mutlak olmalıdır, yoksa işlemez (1999, s.240). Işnsu’nun kullanımında da mutlak biçimde bireyden kaynaklı olduğu düşünülen “gerçekleri yaratmak” ya da “isteklerin gerçekleşmesi” anlatısı odağında bireyin kendisine atfedilen güç, bir diğer yerde başka bir yüce gücü (en azından evrende ve enerjiler dünyasında ayrıcalıklı bir noktayı, kaderi ya da Tanrı’yı) ima ederek belirsizleşir. Bu belirsiz kullanım “her şeye gücün var” anlatısını işlevsizleştirirken, bir başka işlevi açığa çıkarır: Umut ya da iyimserlik duygusu uyandırır. Işnsu’dan alınan ilk önermede her şeyin birey-okurun elinde olması, çözümün de onda olduğunu ima ederek umut verir; diğerinde ise başına gelenin suçlusunun/kabahatlisinin okur olmadığı ima edilirken ilahi düzenin daha iyiyi bireyle karşılaştıracağı/karşılaştırabileceği vurgusu nedeniyle bir umut uyandırılır. Işnsu’ya ait bu ikinci önermede sorumluluk ve güç, bir ölçüde birey okurdan ilahi bir güce devredilmiştir. Ancak metinlerin tümünde, ne kadarından bireyin sorumlu ve kadir olduğu ile ilahi bir gücün hayatı yönlendirmedeki sorumluluğu ve gücünün ne ölçüde olduğu vurgusu belirsiz biçimde ilerler. Bu belirsizlik sayesinde metinlerde yaşama dair genel düzeyde umutun sürekli kılındığı iddia edilebilir.

İkili faillik olarak kurgulandığını düşündüren bir neden de, anlatıların istemek ancak “akışa bırakmak”la karakterize olmasıdır. Bu ikili faillikte kişinin isteklerinin gerçekleşmesi ve mutluluk için yine de “oluş”un ve “akış”ın daha baskın biçimde öngörüldüğü iddia edilebilir. Bu şu şekilde gerçekleşir: İstemek,

²¹¹ *Ethos*’un ele alındığı 5.1.3. alt başlığında da Işnsu’nun “gerçekliğini sen yaratırsın” anlayışına “ana kader planı” kısıtı getirdiği belirtilmişti. İncelediğim çok-satan spiritüellik anlatılarında tam bir “kendi gerçekliğini yaratırsın” anlatısı işlemediği iddia edilebilir.

metinlerde hiçbir zaman ayıp, çekinilmesi gereken olarak konumlanmaz. Yaşama dair hayal kurmak ve istekte bulunmak, iki grup anlatıda da oldukça makul, mümkün ve hatta yapılması gereken olarak geçer. Ritüeller de bu isteklerin gerçekleştirilmesi ve bununla doğrudan bağlantılandırılan mutluluk hedefiyle ilişkilendirilir. Öte yandan isteklerin gerçekleşmesi ya da duaların kabul olması için, bunu beklememek, takip etmemek ötesini bırakmak gibi faillikler de salık verilir. İstekleri takip etmemekten kasıt; üzerinde çok düşünmeden, gerçekleşeceğine dair bir güvenle yaşama devam etmektir. “Şifa çalışmalarında sonuca odaklanmak doğru değildir. Bu da başka bir korkudur. Akışta olmak ve kabule geçmek (...) daha doğrudur” (Işın, 2016, s.21).

İstemenin (ve sonrasına akışa bırakmanın) gerekçeleri çoğunlukla ikinci grupta hem insanın istemeye hakkı olduğu yönündeki argümandan hem de Allah’ın her tür isteği karşılayabilme gücü olduğu fikrinden kaynak alır. İkinci grupta buna kanıtlar olarak ayetler gösterilir. Örneğin Allah’ın “isteyin ki vereyim” dediğini Koşar da Kaya da sık sık hatırlatır²¹². Ancak duanın kabul olmasının bir gereği olarak da, spiritüellik kitaplarındakine benzer biçimde “onu takip etmemek” gerektiği belirtilir. İstemek yönündeki aktif faillik, bunu takip etmemek yönündeki başka tür bir failliği de doğrudan şart kılar. İsteklerin hangisinin meşru olup olmadığına dair metinlerde geniş bir tartışma yürümez; daha çok başkalarıyla ilgili kötü istekte bulunmaya dair uyarılarla sınırlıdır. Hem aktif bir biçimde istemesi, hem de bunu takip etmeden akışa bırakması öğütlendiğinde kendi yaşamına, sosyal dünyasına dair bir yönlendirici iradeden ziyade “oluş” temelli bir anlatının yeğ tutulduğu söylenebilir. Yazıcı Yakın ve Balamir Bektaş’ın da yerli kişisel gelişim metinlerini incelerken belirttiği gibi “ortada algı dışında değiştirilecek pek bir şey yoktur” (2009). Bu “oluş” hâli, tasavvuf kaynaklı metinlerde kendine yer bulan

²¹² Mümin suresi 60. Ayet: “Bana dua edin, size olumlu karşılık vereyim”.

farkındalık anlatılarıyla da (“an”da olmak”) sağlamlaştırılır (mindfulness). Gelecekte endişe etmek yersiz, geçmişe dair takılı kalmak faydasızdır; bu durumda yapılması gereken “anı yakalamak” yer yer “akışta olma”nın eş anlamlısı olarak konumlandırılır (Hara, Dem).

Kişinin isteklerinin gerçekleşmesi açısından öngörülen bu çelişkili faillikler daha çok “oluş” eksenli bir şekilde kendini gösterirken; başka tür bir faillik de sosyal yaşamdaki ödevlerin hatırlatılmasıyla devreye girer. Bu ödev, toplumsal ilişkilerin düzenlenmesine işaret edecek biçimde bir ahlakı açık eder. İlk grup anlatılarda hakikatle ve öz, sahici olanla ilişkilendirilen doğa ve gezegen, insanlık gibi kategorilere karşı bireyin sorumluluğu hatırlatılırken; ikinci grupta anlatıların İslam referanslı ilerlemesi nedeniyle bu sorumluluğun ilk bakışta İslami muhafazakâr ahlak biçiminde ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Hasta ziyaretinde bulunmayı ihmal etmeme, anneyi üzmemek gibi öğütlerle ilerleyen, geleneğe ve sağduyuya temas eden ahlak öğütleri yer alır. Burada önemli bir nokta, kimsenin karşı çıkamayacağı genel olarak iyi duygu ve ödevlerin doğrudan İslam’a referansla ve ancak İslam yoluyla ulaşılabilecek gibi aktarılmasıdır: “Annenin gözyaşı aman senin yüzünden yere akmasın... Onun kalbinde Allah’ın aynı zamanda Vedud sıfatı da tecelli eder. Bu yüzden anne kalbi kırmak Allah’ı incitmek gibidir” (ADÖB 2, s. 68)²¹³. Ya da daha önce bahsedildiği gibi Allah’ın “ben hastayken ziyaretime gelmedin” dediğine dair Özdemir’in örneği de bunu açık eder. Hasta bir kişinin ziyaretine gitmek, onun yanında Allah’ın bulunduğu için uhrevi ve dinî bir görev hâlini alır. İyi ahlak ve toplumsal ilişkilere dair sorumluluk, doğrudan iyi bir kul ve iyi bir mümin olmakla ilişkili biçimde ve hatta mutluluğun da (bireyin aradığı anlam ve çarenin yanıtı olarak da) aktarılır.

²¹³ Yine Koşar “Ana sözünden çıkmayan kul ne güzel bir kuldür, onun üzerinde peygamber hırkası vardır” der (ADÖB 2, s. 70).

Bu nedenle, geleceğe dair okurun failliğiyle ilgili bir seçicilik söz konusu olduğu belirtilebilir. İsteklerin gerçekleşmesi bağlamında takip etmemek, akışa bırakmak (hatta New Age anlatılar için akışta olmak) yönündeki öğütlere rağmen sosyal dünya, özellikle maneviyat anlatılarında aile ve toplumun diğer birimlerine sorumluluğun vurgulandığı, aktif olarak iradede bulunacağı bir alan olarak tahayyül edilir. Spiritüellik anlatılarında ise bu sorumluluğun alanı evren olarak belirir. İnsanlığa ve kendine doğru enerjiyi yaymak bir görev olarak kendini gösterir.

Bu açıdan metinlerdeki temel duyguyu tanımlamaya çalışırsak; yaşamın kendisine dair olumlu duygular uyandırmaya çalışıldığı açıktır. İsteklerin gerçekleşeceğine dair bir güven ve umut; bazen insanın gerçekliği yaratma potansiyeli sayesinde bazen basitçe “olmak” gibi bir negatif faillik sayesinde kurulurken; aynı zamanda kutsal olandan (evren ya da Allah) çekince dolayısıyla da işleyen bir sorumluluk vurgusu ahlak ve etik konularına temas eder. Evrene olan sorumluluk ve “karmanın bir kadrimutlak olarak belirişi”ne (Alstad ve Kramer 1999, s. 240-2) sayesinde karmaya dair yaratılan çekince ve endişe, ahlaki ve mutlu bir yaşam sürmenin temel dayanağı olarak işler. Örneğin ilk grup kitapta karma sayesinde evren; kişinin kendisine, tüm insanlığa ve enerjiler dünyasına karşı sorumluluğunun tahayyül edildiği bir ahlaki zemin olarak işler. Kürtaj karma borcu yarattığı için, mobbing enerji hırsızlığı olduğu için yanlıştır. Diğer grupta ise, Allah’ın kutsallığına kadrimutlaklığına dair sual etmemek yönünde bir çekince, güveni imanı (emin olmayı) şart kılar. Güven verirken “iyi bir kul olmama” endişesi de sürekli diri tutulur. Bunun giderilme yolları komüniteye (aile, toplum) ödevin belli biçimleri olarak işaret edilir.

Kişisel gelişim türünde ya da bu türden ilham alan diğer tür ya da formlarda temel amacın bir korkunun ya da endişenin giderilmesi olduğu

belirtilebilir. Yaşamın belli alanlarını hedef alan alt-türler incelendiğinde bile hepsi arasındaki ortak paydanın bir endişenin alt edilmesi olduğu söylenebilir (Dolby 2005). Ahlak ve iyi bir mümin olma yönünde aktif irade göstermeye yönetmek amacıyla anlatılan kıssalar da buna işaret eder. Her iyi şeyin mümkün olduğu ve endişenin yerinden edilebileceği anlatısı, ancak bir mümin olduğunda (inanan kul) işleyecektir. Bir başka deyişle, metinlerdeki endişeye doğrudan yanıt ve çözüm olarak bunun giderilme yollarının belirsiz bırakıldığı anlarda bile²¹⁴, kıssalar ve diğer hikâye benzeri parçalar (örneğin anekdotlar, tanıklıklar) sayesinde adalete ve mucizeye dair bir umut verilir. Mümin olmanın doğrudan mutluluğun şartı olmasıyla, İslami olanın iyiliğini doğrudan mutlulukla bağlantılandırmanın özgün bir yolunu bulduklarını söylemek mümkün olur. İkili faillik biçimleri, kabahat ve sorumluluğa dair çelişkili ve karmaşık biçimlerde işlese bile; hem “oluş” temelli bir anlatıyı daha baskın kılmakta, hem de topluma/evrene sorumluluk açısından ahlaki gerekçelendirmelerle yapılmış ev ödevlerinin aktarılması sonucunu doğurur. Bir başka deyişle, umut, sevgi, güven uyandırmaya çalışırken dünyevi olana dair korkunun yerini uhrevi, ilahi ya da kutsal olana bırakır. Bu şekilde dünyevi korkular gereksizleştirilirken iyi bir kul olamama endişesi de diri tutulur. Bu endişeden yer yer yararlanılması, enerjilere ya da Allah’a güvenip sevmenin ve yaşama dair umudun bir gerekçesi olur.

Sevginin bir mit olarak işleme biçimi, birinde evrene diğerinde Tanrıya yönelir; ancak bu, başka bir şeyi açığa çıkarır. Logos ve pathos bu metinlerde kesişmekte ve hatta üst üste binmektedir. Bir başka deyişle Allah’a sevgi duyulması gerektiği temel argümanken, Allah’a sevgi uyandıracak biçimde ondan bahsedilmesi bunun göstergesidir. Örneğin Kaya’nın kitabı tamamen böyle şekillenir. Bu açıdan siyasal retorikte net olan üçlü ayrımın (*ethos-pathos-logos*)

²¹⁴ Bu belirsizlikten şunu kast ediyorum: Bir sosyal ilişkiyi düzeltmek ya da verimli kılmak için karşındakini dinlemek, samimi biçimde onunla ilgilenmek gibi davranışçı çözümler sunulmamaktadır. Popüler psikolojinin davranışçı ekolünden ayrışmasının kanıtı budur.

işlediği analizlerden ayrıştığı iddia edilebilir: Siyasal bir retorik, göçmenlerin işsizliğin kaynağı olduğu argümanıya göçmenlere karşı öfke ya da nefret uyandırmayı hedefleyebilir. Bir başka deyişle bu siyasi retorik örneğinde *logos* ve *pathos* ayırt edilebilir durumdadır. İncelediğim kişisel gelişim temelli spiritüellik ve maneviyat anlatılarında ise, temel argüman doğrudan uyandırılan duyguyla temas hâindedir. Paradoksal görünse de “iyi hissetmek için önce iyi hissetmek gerekir” olarak özetlenebilecek evren yasaları kadar “Allah’ı sevmek için Allah’ı sevgi dolu sözlerle anmalı ve hakikatin (Allah’ın) sevgi olduğunu hatırlamalıyız” yönünde mesaj veren maneviyat kitapları, bu üst üste binme şekline işaret eder.

Metinlerde sevginin işleme biçimi bundan ibaret değildir; ilahi ve kişisel aşk arasında özgün bir kullanımdan da bahsetmeyi gerekli kılar.

5.3.3.2. Patetik kahraman olarak yazar, “Aşk”ın profanlaşması ve “çay romantizmi”

Bu alt bölümde, uyandırılan duygu ekseninde düşünüldüğünde anlamlanacak özgün bir örnekten bahsediyorum. Bu yüzden bu alt başlığın bir tür vaka çalışmasının ilk notları hâlini aldığı söylenebilir. Hikmet Anıl Öztekin’in diğer yazarlar arasında daha ayrıksı bir yerde durduğu; örneğin yazarın metinlerinde şiir benzeri bir formun söz konusu olduğu belirtilmişti (Bkz. 5.1.1). Bu şekilde, incelenen diğer metinlere kıyasla edebi olma iddiasının daha yüksek olduğu açıktır. Bu iddia, şiir benzeri formdaki yoğunluğun, duygusal kıssaların ve kendine ait duygusal hikâye parçalarının bir günlük benzeri şekilde yazılmasıyla da kendini belli eder. Öztekin örneğini popüler kültür ve hegemonya arasındaki ilişkide konumlandırmak için; bu yazar hakkında sosyal medyada ortaya çıkan ve iyi ve kötü edebiyatı ayıran sınırın ne olabileceği üzerine düşünmeyi mümkün kılan tartışmayla başlamak gerekir. Bu tartışmanın işaret ettiği kültürel iktidar tartışması

ve Öztekin'in İslamcı tahayyüldeki mazlumluk ideolojisine nasıl temas ettiği, tartışmayı detaylandıran uğraklar olarak yer alıyor.

Bu alt başlıkta bir edebiyat eleştirmenliğine girişmek öncelikli hedefim olmasa bile; Öztekin'in metnlerinin neden kişisel gelişim değil de edebiyat olarak görüldüğüne ve neden edebiyat çevrelerinde ya da basitçe seküler orta sınıf tarafından nitelikli edebiyat olarak görülmediğine dair fikir yürüterek Öztekin'in İslamcı kültürel üretimin diğer örnekleri arasındaki yerine ve oradan hegemonyayla ilişkisine doğru ilerlemeyi amaçlıyorum. Öztekin'in metnindeki niteliklerin “çay edebiyatı” olarak anılan aşırı-romantize ve melodramatik bir akımın parçası olduğunu aktarmaya çalışacağım²¹⁵. Yine de özellikle berbat-nitelikli arasındaki ayrımı tartışmak; edebiyat eleştirmenliğinden devralınması gereken “trajik” ve “patetik” kavramları üzerinden düşünmeyi gerekli kılıyor.

Sosyal medyada özellikle berbatedebiyat hesabı; Öztekin'in *Elif Gibi Sevmek* ve *Eyvallah* metnilerindeki parçaları; kendi hesabında paylaştığı diğer örnekler gibi doğrudan “berbat” olarak işaret/ıfşa eder. Burada edebi bir tartışmanın ilerlemediği ve sosyal medyanın bunun için en elverişli araç olmadığı açıktır. Yine de yazarın farklı kesimlerden gelen benzer eleştirilere “Hakkımdaki iddialara yanıt” başlığıyla kendi internet sitesinde topluca yanıt vermesine neden olan son eleştiri budur.²¹⁶ Berbat olarak işaret edilme nedeninin, bu yazarın duygu yoğunluğunun metindeki tüm argümanları ya da edebi kurguyu gölgede bıraktığı tespitine dayandığını düşünüyorum.

Hatırlatmam gerekirse; genel olarak metinlerin tamamını *pathos*-yoğun olarak belirliyorum. Bu Analiz'in ilk alt başlığında iddia ettiğim ve diğer bölümlerde bunu destekleyecek keşiflerde bulunmamla sağlaştı. Örneğin argümanların geçici ve tutarsız kullanımları, hatta bu bölümün önceki alt

²¹⁵ Bu çay edebiyatının daha önceki İslami metafizik anlatılarla (örneğin sır dizileriyle) benzeşmesi de tartışılması gereken başka bir yönüdür.

²¹⁶ <http://www.hikmetaniloztekin.com/hakkimdaki-iddaalara-yanit/> (Erişim Tarihi:12.06.2019)

başlıklarında da görüldüğü üzere failliklerin çelişkili kullanımlarının yer alması; dolayısıyla uyandırılmaya çalışılan duygunun argümanlardan daha değerli olması ya da belli durumlarda argümanlarla duyguların bizzat üst üste binmesi de bunu doğrular. Öztekin örneği ise, bu ortaklaşmayı takip etse bile daha kendine özgü biçimde bir acı çekme anlatısı olarak da şekillendiği için çoğunlukla patetik üslubuyla (acı dolu, çile ve ıstırap anlatısıyla) ayırt edilebilir. Bu özneliği anlamak için; yazarın üslubunu Gürbilek'in belirttiği trajik ve patetik kahraman arasındaki ayrıma yaslanarak düşünmeyi deniyorum (2008, s.51-54). “Trajik” kaçınılmaz kaderinde kendi seçimleri nedeniyle acı çeken kahramanı, “patetik” ise ebedi ve ezeli biçimde haksız yere acı çekenini işaret eder²¹⁷. Patetik daha çok Yeşilçam melodramlarından ya da Kemalettin Tuğcu eserlerinden tanık olduğumuz, abartılı “duygusal yanıklıkların” yürüdüğü kahramandır. Gürbilek'in “acının dile gelebilirliği” etrafında yürüttüğü düşünme pratiği bu metin ve yazar özelinde yürütülebilir. Kapağında “Bir eyvallahım var, gelse de gelmese de O'na yazacağım” (*Eyvallah*) ya da “Sevmek, belki o bir gün okur diye şair olmaktır” (*Elif Gibi Sevmek*) ifadeleri yer alan kitapların yazarı tam olarak neyin acısını dile getirmektedir? Trajik bir kahraman olarak kendini kurmaya çalıştığıın işaretleri var mıdır, bunda başarılı olabilmekte midir? Acıyı dile getirmekte aşırılıklarından kurtulma çabasında mıdır, yoksa kişisel aşka dair acısının ilahi olana dair mesaj içermesi nedeniyle kendi kişisel trajedisini yok sayacağı bir yere mi gelmektedir?

Yazarın söz konusu kitap kapaklarındaki örneklerde “O”, ilahi bir aşktan çok kişisel bir aşkı kast ediyor gibidir. Özlemine duyduğu kişisel aşkın bir gün okuması umuduyla şiir yazmaktadır. Ancak metinde hâkim olan anlatı biraz daha karmaşık biçimde işler. Metnin ilk sayfalarında “bu dünyada Allah'tan ayrı olmanın acısı”nın anlatıya temel yön veren dayanak olduğu, bir başka deyişle ilahi

²¹⁷ İşlevsel bir örnek; *Aşk-ı Memnu*'da Bihter'in kendi seçimleri nedeniyle trajik, Beşir'in ise patetik bir kahraman olduğudur. *Hamlet*'te Hamlet trajik, Ophelia ise patetiktir (Gürbilek, 2008, s. 54).

aşkın odak olduğu bir anlatının söz konusu olduğu düşünülebilir; çünkü kitap “bu dünyaya alışamayanlara” ithaf edilir. Bu dünyada olmanın acısı, yaşadığı her ana bir acının ve çilenin sinmesi demektir, bu acı her anlatı parçasında (ve tabii araya giren şiirlerle) kendini belli eder. Bu duygusal hikâyelerden biri kendisinin kent kalabalığında yorulduğu ve bayıldığını anlattığı, *Eyvallah*'ın ilk bölümünde yer alan anlatıdır (s.15-17). Bu acı çekme anlatılarında bir aşırılık olarak taşan, kendi acısını örtmeye çalışmayan bu duygusal saçılma, melodramatik bir unsurdur.

Bu üslup İslami bir mesaj uğruna meşrudur; ilahi olanı dile getirmedeki yetersizlik, duygusal bir abartı olarak işler. Ağlamanın övüldüğü, bu dünyanın acısına (ve kişisel aşka) Allah yolunda olmak nedeniyle sahip çıkılan bir anlatı kurulur. Yine de acı ya da ıstırap dolu anlatı parçaları, sadece Allah'tan ayrı düşmenin acısı aracılığıyla değil, Allah'ın yolunda yaşamayan insanlardan ve onların yaşam tarzından yakınmasıyla da yer yer ideolojik bir vurgu kazanır. Modern yaşamdaki televizyon, sosyal medya; hakikatten uzak olması nedeniyle sürekli eleştirilir.²¹⁸ Bu nedenle İslami yaşamın tebliği uğruna patetik bir kahraman olarak kendini sunduğu söylenebilir. Sağ siyasetin mazlumluk ve mağdurluk ideolojisinde sürekliliği olan, (örneğin Batı'ya karşı Doğu'yu temsil eden çocuk imgesinde de kendini gösteren) masumluğun ve haksız yere acı çekmenin farklı versiyonlarıyla bir süreklilik içinde olduğu belirtilebilir (Açıkel 1996, Savaş 2013).

Metinlerde başka bir acı daha kendini belli eder: Kişisel aşk tarafından terk edilmiş olmak ya da ayrılık. Burada da patetizm devam eder; kişisel bir aşkın arkasından özlem çekmektedir. Bu kullanım her ne kadar tasavvufta kişisel aşkın ilahi aşkın parçası olduğu yönünde bir ilkedan kaynaklı olarak görülebilse de burada bir modern üslup çabası olarak tasavvuftaki “aşk”ın anlatıya dâhil olurken bir profanlaştırmanın söz konusu olduğunu düşünmek mümkündür.

²¹⁸ Modern yaşamdan yakınmasına dair örnekler 5.2.2.'de yer alıyor.

Maktav da İslami sinemacıların kendini trajik ve modern bir dert üzerinden kurarak modern bireylere hitap etme çabasında tasavvufu işe koştukları örnekten bahseder (2010). Aşk temasına başvurmaları, kendi mesajlarını bu formları kullanırken aktarmada etkisiz kalan İslami yazarların, modern olan ana akıma ulaşma ve onu etkileme çabası olarak okunabilir. Bir bakıma modern bireyi etkilemek için kahramanın da modern bir derdi olmalıdır; bu nedenle kahramanlara kişisel bir aşk, babayla olan uzlaşmazlık gibi modern dertler yüklenir. Bu şekilde kendi bireysel derdi, modern bir kahraman olarak kendini kurmasını sağlayacak ve patetizmden uzağa konumlandıracağı bir üslup arayışının izidir. Ancak Öztekin örneğinde kişisel aşka dair söylenenler, ilahi olana dair gündemi önemsizleştiriyor gibidir.

Bunun en uç örneği, sosyal medyada da muhafazakâr çevre içinde de tartışmayı tetiklemiş olan *Elif Gibi Sevmek*'teki şu alıntıda kendini gösterebilir: "Seninle en çok namaz kılmayı seviyordum. Dua ederken yüzünde beliren o nur çukuru olan gamzelerin yetiyordu namazıma huşu katmaya" (15 Mayıs 2015 tarihli HikmetAnıl hesabı tweeti)²¹⁹. Burada esas hitap edilenin kişisel aşk olması; İslamcı kesimin kendi arasındaki gündelik yaşamda kişisel aşk temelli sosyalleşmelerin İslami açıdan çok da hoş karşılanmadığı bir dönemden ve eğilimden farklılaşmayı göstermesi nedeniyle de önemlidir. Radikal bir İslamcılığın tersine, modern yaşamla (belki oldukça fazla) bir uzlaşma içinden konuşur. Uhrevi ve ilahi olanı hatırlatmasıyla gündelik yaşamı bölen bir İslami ritüel olarak namaz; bu örnekte kişisel aşka olan sevgi ya da bağlılığın ifadesinin sadece bir aracı konumuna indirgenmiş durumdadır. Acının güzellenmesi, estetize edilmesi sırasında ortaya

²¹⁹ İslamcı yazarlardan İsmail Kılıçarslan da 25 Mayıs 2019'da bu alıntıyı eleştirdiği bir yazı yazdı. Ancak Öztekin, kendi hakkındaki iddialara yanıt verdiği daha önceki Ekim 2018'deki yazısında bu alıntıyı kendi Twitter hesabından sildiğini ve kitabın yeni basımından çıkardığı tek alıntının bu olduğunu belirtti. Gençlikte yazılmış naif bir şiirin yanlış anlaşıldığından yakındı.

çıkan ilahi ve kişisel aşkın birbirine karışma şekli, bir profanlaşma (kutsaldan kopma) olarak işler.

Bu örneğin, hem İslami geleneğin hem de İslami kesimin anlam dağarcığında bulunan kavramları kullanırken; İslamcılığın entelektüel değil profanlaşan bir yüzünü temsil ettiği söylenebilir. Yine Öztekin'in "Geceyle karışık, yare demli bir çay eşliğinde dua dua seni istedi bu gönül" (Eyv 1, s.202) örneğinde takip edilebilecek bu profanlaşmaya aynı zamanda belli nesnelere ilişkin sembolizm yoluyla bir romantikleştirme eşlik eder. Bu romantikleştirme, (tahminen) "dem" in "ruh" anlamında olması nedeniyle çaya yüklenir. Çay romantizmi; sadece Öztekin'de değil, İslamcı muhafazakâr kesim içindeki belli bir grubun sürdürdüğü bir tarzıdır. Örneğin çok-satan olmaması nedeniyle bu çalışmaya dâhil edilmemiş bir metin olan Hatice Çolak'ın *Vesselam* isimli kitabında da çay romantizminin izleri bulunur: "Çay içip geceleri demli kafayla şiirler yazıyorsak" (2015, s. 85). "Çay" in günümüzde İslamcı olmayan diğer yazarlar tarafından da sıklıkla kullanıldığı ancak burada patetik bir dile savrulmanın daha özgün biçimde işlediği belirtilmelidir. Yine de, eski edebiyatçılara ait romantik alıntılarını paylaşmakla şekillenen günümüz popüler dergiciliğinde seküler kesimin de savrulduğu "patetik dil" ve "onurlandırılmış güçsüzlük", bu aşırı romantize üslubun bu yazarlara özgü olmadığını düşündürür (Şimşek, 2015). Popüler edebiyat mecraları, daha önce de belirtildiği gibi hem sözlü psikodinamiğin baskın olduğu bir alan hâline gelmekte, hem de sıklıkla kullanılan alıntılarının uyandırdığı ilham ve duyguların yoğunluğundan beslenen bir piyasa yaratmaktadır.

Çay romantizmi Öztekin örneğinde aynı zamanda örtük olarak ideolojik bir tonu da, kimi dışladığını belli etmesi nedeniyle, açık eder: "Bir yerde tek içilen çaysa ilk önce kötüler kalkmıyor mu masadan?" (2016, s. 84) örneği bunu resmeder. Yitip giden İslami geleneklerin acısı da, kişisel aşkın yitimi de

aktarılmaktadır; üzölmek ve ağlamak, yazarın günlük yazarken gözyaşlarını akıttığını belirtmesi bu doğrultuda şaşırtıcı değildir. Bu farklı yönlerdeki acı ve ıstırap anlatılarıyla, İslamcı tahayyöldeki mazlumluğu sürdürmüş olur.

Muhafazakârlar arasında kültürel iktidar kavramı ekseninde düşünen bir isim olarak İsmail Kılıçarslan da, Öztekin'i eleştirir. Kişisel ve ilahi arasındaki bu karmaşa ve hatta kişisel aşkın yer yer ilahi aşka baskın gelmesi; İslamcı kültürel üretim açısından kazanılamayan bir mevzi ya da elde edilemeyen bir kültürel iktidarın da nedeni olarak gösterilir. İsmail Kılıçarslan'ın yazısında belirttiğı hoşnutsuzluktan bunu çıkarsamak mümkündür²²⁰. Edebi olanı kendi mesajları doğrultusunda kurguladığında “öteki” olarak kaldığını bilen yazarlar, her kesimi ele almaya çalışırken metalaşan bir aşk anlatısı üzerinden “ortalama”ya doğru yol almaya çalışırlar ²²¹ ancak ya ilahi aşkın mesajı karşısında tüm trajik olanın gereksizleşmesi onu modern bir kahraman olmaktan alıkoyar ya da modern olanla uzlaşma bir dünyevileşme pratiğı olarak işler. Burada ise, kendi formunu bulmaya çalışması kişisel gelişim gibi sınırları belirsiz bir yerde olduğu için tonun patetik biçimde belirlenmesine katkı sağlar. Modern bir özdüşünümsellik söz konusu değildir.

Bu şekilde kişisel gelişimi edebi diğer formlarla birleştirerek tebliğ görevini yerine getirmeye çalışırken bunu başaramadığı da iddia edilebilir. Yazarın temasta olduğu kişisel gelişim türü, edebiyattan daha kolay biçimde patetizme savrulan bir metnin ortaya çıkmasına neden olmuş gibidir. Parça parça alıntı ve şiirlerle “duygusal yanıklığın”, savrulmaların ifadelerine sıkışır. Bu patetizm Müslüman öznelliğın mazumluk ideolojisiyle temas hâlinde olduğu için tebliğ önündeki engel olmayabilir; ancak acının estetize hale gelmesinin odağı ilahi değil

²²⁰ <https://www.yenisafak.com/yazarlar/ismailkilicarslan/muhafazakr-orta-sinif-nasil-delirdi-2050484>

²²¹ Aynısını Maktav'ın da İslami sinema hakkındaki üslup kaygıları için iddia ettiğini tekrar hatırlatmak gerekir (Maktav, 2010).

kişisel aşk olarak öne geçtiği anlarda, modern dünyayla seküler kesim kadar uzlaşmış bir görünüm çizerek tebliğden uzaklaşmış olur.

5.3.4. Değerlendirme

Bu bölümde *pathos*'u benlik üzerinde çalışma biçimleri olarak değerlendirerek önce hangi bilgi türünü normalleştirdiğini ve hangi ritüellerin özne hâline getirmeyi mümkün kıldığını anlamaya çalıştım. Argümanlar olarak analizin ikinci bölümünde takip ettiğim retorik hamlelerden çok bu ritüellerin ikna gücünün yüksek olduğunu çünkü belli bir tür bilgeliği performans olarak gündelik yaşamda sürdürmenin iktidar açısından daha derin etkileri olduğunu iddia etmek mümkündür. Bir başka deyişle iknanın işlediği en önemli unsur *pathos* olabilir. Buna imkân veren kavram, bireylerin dışarıdan yönetilme biçimleriyle kendi üzerlerindeki tahakküm biçimlerini birbirine bağlayan bir kavram olarak yönetişimselliktir.

Normalleştirilen bilme türü duyguları temel alan bir bilme biçimidir ve çoğunlukla hissin zihne üstünlüğünün savunulmasıyla ortaya çıkar. Bu şekilde zihne karşıt biçimde kalbin öneminin vurgulanması ve yine kalbin hakikate yakın bir biçimde konumlandırılması; toplumsal düzeyde anti-entelektüalizme (zihnin kendiliğinden bir kötücüllük kazanma biçimine) temas eder ve siyasal retorik ve politikadaki bu vurguyu yeniden üretir. Ancak bu yeniden üretim, doğrudan politikanın diliyle gerçekleşmez; belli olduğu üzere mutluluğun amacı olarak gösterilen öğütlerde saklıdır. Kalbin zihne üstünlüğü fikri bu metinlerde yaşamın her alanını kapsar biçimde tahayyül edildiği için, zihnin herhangi bir pratiğinin olumlu karşılanmadığı ve çoğunlukla bir engel olarak anlatılarda yer aldığı gözlemlenebilir. Bu, anti-entelektüelliğin “teorik aklın gereksizliği” imasını ve faydacılığa yaptığı vurguyu beslemesi anlamına gelir. Ritüellerin de bireyin kendi yaşamını daha iyiye dönüştürecek biçimde, “bireysel fayda” ekseninde

merkezileşen bir unsur olarak anlatılara dâhil olması, faydacılık vurgusunun işlediğinin başka bir göstergesidir.

Ritüeller aynı zamanda iki grup kitap için de farklı hakikat tasarımlarını açığa çıkarması açısından bu karşılaştırmayı ilginç kılar. İlk grup (spiritüellik anlatıları) düşünceyi “olumlu” biçimde anlatıya dâhil ettiğinde çoğunlukla düşünce ile hissiyatı eşitlemektedir. “Olumlu düşünmek” ve “olumlu hissetmek”, o anda yapılması gereken bir ev ödevi olarak yazarlar tarafından birbirinin yerine de kullanılmaktadır. Bunun en önemli nedeni, olumlu olanı bir ritüel aracılığıyla hem bir argüman olarak hem uyandırılması gereken bir duygu olarak görmeleridir. Bu, spiritüellik anlatılarında şu şekilde işler: Olumlu olanı hayatımıza çekmek için, olumlu düşünmek ve hissetmek gerekir. Bir başka deyişle bu retorik hamlenin ima ettiği; mutlu olmak için mutlu olmak gerektiğidir. Bu nedenle salık verilen her ritüel, bir ödev ve *pathos* olarak konumlandırılabilirken aynı zamanda bizzat argümanın kendisidir. Bir başka deyişle okurda sevgi ve güven uyandırmaya çalışılır ve argümanın kendisi de (evrene ya da Allah’a) sevgi ve güven duyulması ve bu sayede yaşama dair korkulardan kurtulmak gerektiğidir. Olumlamalar özellikle bu denk düşmeyi en belli eden ritüellerdir.

Metinler aynı zamanda isteklerin gerçekleşmesi ya da duaların kabul olması odağında çelişkili faillik biçimleri öngörürler. Bu çelişkili faillik biçimleri, her ihtimalde yaşama dair umut uyandırmanın, belli bir tutarlı argümana ikna etmekten daha önemli görüldüğünü gösterir. Metinlerin pathos-yoğun olduğuna dair iddialarım da bu şekilde analizin ilk bölümünde girişini yaptığım nedenler üzerine burada detaylanıyor ve çeşitleniyor.

Metinlerde emin olarak hareket etmenin kendi aralarında farklılaşan biçimleri, 5.1.3.’te iddia edildiği gibi inanç ve iman arasında ikinciye denk düşer. Kayıtsız şartsız teslimiyet ve emin olmak, yaşamla ilgili güvende ve mutlu

hissetmenin de bir şartı olarak ortaya atılır. Hakikat tasarımları ve o tasarımda bireye yardım edecek güçler farklı biçimlerde anılsa bile (evren-enerji ya da Tanrı-Allah) esas mesele emin olmaktır. Okur, yaşamda mutlu olmak için güvende ve emin hissetmelidir. Güven bu şekilde temel *pathos* olarak metinlerde yer alırken yer yer mutlak güç olarak evren ya da Tanrı'dan (Allah'tan) korku da işlevselleştirilir. Temel amacın bireyin yaşamında güven ve sevgi uyandırmak ve bu dünyaya dair korkuyu yerinden etmek olduğu söylenebilir. Sevginin ilahi ve kişisel içerimlerinin birbiri yerine kullanıldığı özgün bir örnek olarak Öztekin ise, İslamcı kültürel üretimdeki üslup arayışlarında tasavvufa başvurulması açısından diğer İslamcı formlarla benzerlik gösterir. Bu yazarın aynı zamanda “çay romantizmi” olarak anılabilecek daha geniş bir akımın örneği olması, bu patetik savrulmanın sadece İslamcılara özgü olmadığını, popüler edebiyatın da bu savrulmayı beslediği ve bundan kaynak aldığını düşündürür.

SONUÇ

Bu çalışmada, kişisel gelişim türünün güncel eğilimlerini çok-satanlar üzerinden popüler kültür ve hegemonya arasındaki ilişkide keşfetmeye çalıştım. Kişisel gelişimin eğilimleri olarak gördüğüm spiritüellik ve maneviyat kavramları, neoliberalizmin ve İslamcılığın eklemelenmesini tartışmaya yarayacak biçimde işlevselleştirildi. Spiritüellik kavramını daha çok bireysel arayışların kurumsal dinden kopukluğuna işaret etmek için, maneviyat kavramını sağ muhafazakâr ve İslamcı düşünceyle sürekliliğini çağrıştırması nedeniyle bu bağlamda ve bu nedenle kullandım. Çalışmanın temel amacını da, bu iki farklı anlam çerçevesinin neden günümüzde bu formda ortaya çıktığını anlamak ve kendi aralarındaki benzerlik ve farklılıkları bir süreklilik ve kopuş içinde düşünmek oluşturdu.

Kişisel gelişimi konu alan çalışmalar çoğunlukla bu fenomene bir kitap türü olarak bakmış, eleştirel biçimde neoliberalizmle ve öznelik kurgularıyla ilişkisi içinde ele alanlar olsa bile, özellikle 2010'larda ortaya çıkan din vurgusunun kullanılma ve işlerlik kazanma biçimlerini saptamada eksik kalmışlardır. Bu nedenle bu çalışma, bireyin çare ve anlam arayışlarını hem tetikleyen hem de bu arayışlardan tamamen bireyi sorumlu tutan bir anlam çerçevesi olarak neoliberalizmin yanı sıra, Türkiye'de neoliberalizmin İslamcılık'la ve sağ muhafazakârlıkla eklemelenme biçimlerini de göz önünde bulundurmaya çabalamış ve diğer bilgelik biçimleriyle benzeşme-farklılaşmayı kayda değer bularak ilerlemiştir. Bu doğrultuda, Türkiye'deki hegemonyanın bireyin kendini bilme biçimlerine etkisi bağlamında neoliberal tarzlar olarak *psikolojik insan*, *psikolojinin zaferi*, *kendini teşhis*, *terapötik anlatı*, *olumlu düşünce gücü* kadar politik retorik ve tahayyülde sürekliliği bulunan *yerli*, *milli*, *ahlaki* ve *manevi* gibi anahtar kavramlar üzerinden düşünmeye çalıştım. Hem neoliberalizmin hem İslamcılığın Türkiye

özelinde ortaya çıkardığı gerilimleri, benzerlik ve farklılıkları anlamak için bunların karşılaşma anları olarak sözlü ve görsel medyada bireyin çare ve anlam arayışlarına dair popüler kılavuzlukları, bilgelikleri bir tarihçe içinde ele aldım. Geleneksel ve bilimsel, modern ve antimodern, kamusal ve özel gibi Türkiye’de dinin tartışılacağı eksenleri; özellikle 1990’lardan itibaren medyadaki popüler bilgelik biçimlerini tartışmak için işlevselleştirdim. Bu gerilimler, bu çalışmada ele aldığım günümüzdeki önemli eğilimleri anlamak için özellikle önemlidir.

Hegemonya bağlamında bir düşünme pratiği yürütmek ve popüler bu formun tarihteki diğer popüler formların hangisiyle benzeşip ayrıştığını belirlemek, yorumsamacılıkla genişletilen retorik analizi sayesinde mümkün olmuştur. Yine de, çalışmanın temel zorluklarından biri, çok satanları konu edindiği için belli bir grubun, kesimin ve ortak kimliğin aktörlerinin elinden çıkan metinleri değil farklı anlam çerçevelerini ve onların temel aldıkları hakikat tasarımlarını karşılaştırmalı olarak ele almayı zorunlu kılmış olmasıdır. Bu nedenle hem iki ayrı anlam çerçevesinin kendi aralarındaki benzerlik ve farklılıklar, hem de yaslandıkları anlam üretim çerçevelerinin tarihçesiyle aralarındaki kopukluk ve süreklilik araştırma boyunca önem kazanmıştır. Bu değerlendirmeyi hegemonya ve popüler kültür arasındaki bağlantı içerisinde yapabilmek için analizde ortaya çıkmış noktalara değinmek gerekir.

Burada belirtmek gerekir ki, özellikle metinlerdeki argümanların ve duyguların üst üste binmesi, çalışmanın en önemli keşiflerinden biridir ve retoriğin temel kavramlarının (*ethos*, *logos* ve *pathos*) izinden gidilmesi sayesinde mümkün olmuştur. Bir başka deyişle, yazarların kullandıkları argümanların büyük ölçüde duygu uyandırmaktan ibaret olmasının keşfi, metinleri *pathos-yoğun* bir tür/anlatı olarak tanımlamayı mümkün kılması nedeniyle çalışmanın önemini açığa çıkarmıştır. Bunun ortaya çıkışı şu şekilde gerçekleşmiştir: Analizin ilk

bölümünde, metinlerle ilk karşılaşma anında kendini belli eden, basılı olmasına rağmen sözlü kültür özelliklerine daha fazla benzeyen formun işaret ettiği “paradoksal ontolojik statü” üzerine bir değerlendirme ve düşünme pratiğiyle başladım. Metinlerin basılı bir ürün olmasına rağmen dağınık ve özlü sözlerin yoğun biçimde kullanıldığı, konuşur gibi yazılmış formu üzerine üç iddia ortaya atarak bazı özgün kullanımları tartıştım. İlk iddia, konuşur gibi yazmasının kişisel gelişimin gündelik yaşama uzanmayı amaçlaması nedeniyle samimiyet kurmak işlevi görmesi; ikinci iddia (özellikle maneviyat kitapları için) İslam’ın da baskın olarak sözlü kültür biçiminde deneyimlenmesi ve bu şekilde yazarların İslami formlarla bir benzeşiklik kurmaya çalışması; üçüncüsü ise günümüz popüler kültüründeki sözlü psikodinamiğin baskınlaşmasıdır. Aforizma benzeri kısa ifadeler, duygu yüklü alıntılar ve konuşma benzeri yazmanın nedenlerinin bunlar olabileceğini düşünerek analizin diğer bölümlerinde de bunlara yanıt aradım. *Ethos*’un diğer alt başlıklarında ise, bunların ima ettiği ilişkisellikleri keşfetmeye çalıştım.

Bu ilişkiselliklerden biri *ethosun* ikinci alt başlığında görülebilir. Burada, konuşur gibi yazmanın ya da alıntılarının yoğun olduğu formun ikna üzerindeki işlevini, bir başka deyişle bu formun yazarların otorite olarak kendilerini sunma biçimleriyle ilişkisini keşfettim. Yazarların kendilerini meselenin otoritesi (bilirkişisi) olarak kurma biçimleriyle okur üzerindeki otoriteyi kurma biçimlerinin birbirinden bağımsız olmaması, bu ikisini beraber ele almayı gerektirdi. Metinlerde okur üzerindeki otorite, bir sırrı/mucizeyi açık etme vaadi ile bu sır/ mucizenin zaman zaman bir imkan olarak örtülmesi ya da okurun alanından tekrar yazarın kendisine doğru geri çekilmesi olarak işler. Bu sırda okurun da erişebileceği vaadi genellikle yazarın kendisinin olağanüstü güçleri olduğu imasıyla ya da basitçe “uyanmış” olduğu iddiasıyla gerçekleştirilir. Öte yandan okurun her şeye gücü

olduğu vurgusuna rağmen hakikati anlama konusundaki acizliğinin tekrar vurgulanmasıyla ise bu mucize ya da sır okura tekrar kapatılır. Kendilerini esas büyük mucizelerin sadece bir aracısı, hatırlatıcısı olarak konumlandırma iddiaları ve bu iddiaya eşlik eden tevazu, kendi olağanüstülüklerini vurguladıkları zamanlarda bir bakıma boşa düşer. Bazı yazarların, örneğin Koşar'ın bu açıdan daha belirgin bir örnek olduğu söylenebilir. Hem kendi olağanüstülükleri hem de anlamı oldukça örtük aforizma benzeri kısa alıntılar, ifadeler ve ayetler; anlamın okur tarafından doldurulacağına dair güven duyduklarını gösterdiği için “meşru otorite” sorununu da bir ölçüde bertaraf eder. Bir başka deyişle, verilen sır ya da mucize, okurun sezeceği ve kendi erişeceği bir şey olarak tahayyül edilir. Okurla olan yakınlık, okura dair kullanılan bazı hitaplar aracılığıyla bir özdeşleşme biçiminde de kurulur. Özdeşleşmenin olduğu bir retorik, hitap eden ve edileni aynı kategoride buluşturması nedeniyle ikna edilecek bir argümanı da büyük ölçüde önemsizleştirmektedir.

Yazarların kendi hayatlarından tanıklıkları ve anekdotları aktarması da *ethosun* başka bir boyutunu açık eder. Bu anekdotların samimiyet aracı olarak işlev görmesinin yanı sıra; tanıklıkların, kendi yaşam hikâyelerinden parçaların özellikle spiritüellik yazarları açısından kendi önerdikleri hakikat sistemine bir kanıt olarak işlevselleştirilmesi de önemlidir. Evrendeki enerjilerin maddi sonuçlar doğurduğuna kanıt olarak kendi isteklerinin gerçekleşme biçimlerini, olağanüstü olarak görülebilecek sağlıkla ilgili iyileşmeleri örnek verirler. Spiritüellik yazarlarının bazıları aynı zamanda kendilerini *bilim insanı* olarak da konumlamakta, ancak bilimden kast edilenin, gündelik yaşamdaki sorunları çözmek için işlevselleştirilen bir kuantum ve enerji anlatısına dayanarak NLP'yle benzeşmesi, bu yazarları gölgebilim safına düşürmektedir. Bu nedenle 1990'lardan itibaren Türkiye'de bireyin çare ve anlam arayışlarına dair kılavuzluklar ve

bilgelikler modern ve antimodern gibi gerilimleri işaret etmiş olsa da, bugün kişisel gelişim alanındaki temel gerilimin (diğer eksenlerden tamamen bağımsız olmasa bile) bir bilim-gölgebilim gerilimi hâlini aldığı düşünülebilir. Yine de bu gerilim, bu örnekler özelinde gölgebilimin hükmü gibi durmaktadır: Yazarların hakikati bilme ve okura sunma biçimleri, farklı referanslarla da olsa, “iman”ı (inanmaktan öte öyle olduğunu bilmeyi şart kılan kesin teslimiyeti) öngörmesi nedeniyle birbirlerine epistemolojik olarak benzeşir. Bir başka deyişle yazarların önerdiği bilme biçimine dair kesin bir teslimiyette bulunmayan okur, çare ya da anlamı bulamayacaktır. Bu şekilde gölgebilim, sezgi ve iman gibi dayanaklara yaslanarak kurulan anlatılarda İslam referanslarıyla iç içe geçmekte, İslam kavramlarıyla yeniden doldurulabilmektedir.

Maneviyat yazarlarının, sezgi ve iman temelli bir anlatı kurarken aynı zamanda New Age kavramlarından yararlanmaları, hegemonyanın özgün bir biçimde eklemlenmesinin sonucudur. Bir başka deyişle, din içinden konuşmayı amaçlayan yazarlar da anlaşılabilir olmak uğruna “çağın ruhu”na yön veren *enerji*, *bilinçaltı* gibi kavramları işlevselleştirmeye çalışırlar. *Ethosu* tartışmak için çok önemli bir nokta da bununla ilişkili biçimde açığa çıkar: Yazarların kendilerini bilirkişi olarak kurarken temel aldıkları İslam’ın maneviyat grubunda büyük bir esas anlatı olarak devrede olmasının yanı sıra, İslam’ın spiritüellik grubunda da hâlihazırda zaten enerji ve evren nedenselliğiyle aynı/uyumlu olduğunun iddia edilmesi önemlidir. Bu şekilde maneviyat yazarlarının kendilerini *şuurlu Müslümanlar* olarak kurmaya çalışmalarına karşılık, spiritüellik yazarlarının da İslam’ı içermeye çalıştıkları ve hatta İslam’ın çerçevesine aykırı düşme konusunda yer yer çekinceler belirttiği de saptanmış, spiritüellik yazarlarının *makul Müslümanlık* sınırı içinde kalma çabaları bu şekilde kendini göstermiştir. Bu durum, İslam’ın hegemonik olduğu otoriter bir politik ortamda metinlerde de bir

sınır-çerçeve olarak ortaya çıktığını iddia etmeyi mümkün kılar. Bir başka deyişle, politik retorik ve uygulamalardaki “İslamcı hava” popüler kültürün kişisel gelişim alanında ya tamamen İslam içinden konuşmaya ya da onunla en azından uzlaşmaya çalışılması biçiminde karşımıza çıkar. Bunun bir nedeni de, “İslamcı hava”nın kendi piyasasını yaratması olabilir. Radikallikten hegemonyaya geçiş sürecinde bireysel tarzların, ifadelerin ve ticarileşen İslami yaşam tarzlarının ortaya çıkışı, bu çalışmada incelenen kitaplar açısından da bir piyasanın oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bir başka deyişle İslam’ın hâlihazırda tüketilir formlarının ve türlerinin varlığı, İslam’ı tüketilebilir bir yaşam bilgeliği formuna sokan yazarların varlığını açıklayabilir. Piyasa aktörü olmaları, hem çok-satanlarda olmaları ve seminerler ve kurslar gibi başka mecraları kullanmalarında hem de az da olsa kendilerini kişisel gelişim alanındaki diğer bilgeliklerden ayırt etme ve farklılaştırma çabalarında bellidir. Kendilerinin en doğru, en sahici ve samimi bilge olduklarını iddia ederken piyasadaki diğer yazarlardan kendilerini farklılaştırdıklarının bilincinde olarak konuştukları anları görmek mümkündür.

Duyguların argümanlardan ön planda olduğuna dair ilk bölümde yer alan tespitler; *logos ve pathos* bölümlerinde, ikisinin birbiri üzerine binme biçimlerinin tespitiyle de kendini doğrulamıştır. Bir başka deyişle metinlerdeki temel argümanın çoğunlukla belli bir tür duyguyu uyandırmaktan ibaret olması, temel hakikat iddialarını anlatırken düştükleri tutarsızlıklar ve çelişkilerde kendini gösterir. Bu tutarsızlıklar sayesinde, okuru duygudan başka ikna edecek bir şeyin söz konusu olmadığını ya da okurda uyandırılacak duygular karşısında hakikate dair diğer temel argümanların yazarlar tarafından çok da önemli görülmediğini iddia etmek mümkündür. Örneğin *Logos*’ta yer alan adaletsizliğe ya da rızka dair retorik hamlelerde görüldüğü gibi, aynı yazarların farklı argümanlara sivrulması bunun göstergesidir.

Yine de metinlerin hakikat tasarımlarındaki önemli farklılık ve benzerlikler, modern dünyaya yönelik eleştirilerinde kendini göstermektedir. Uyanış ve imtihan gibi metaforların kullanılma biçimleri bunu büyük ölçüde açığa çıkarır. Spiritüellik yazarlarının uyanış olarak kast ettiği sahiciliğin alanı saf çocukluğun ve enerji-evren nedenselliğinin keşfi olarak işlerken, maneviyat yazarlarının uyanışı İslami canlanma dönemlerindeki İslami şuura işaret eder gibidir. Yine de, yazarların kendi arasında anlam dünyası ve yorumlama açısından farklılıklar bulunur. Bir yazar (Kaya) için uyanış doğru dua etmeyi bilmemek, diğeri için (Öztekin) ritüel ve ibadetlere kent yaşamında da yeterince sahip çıkılmaması vurgularıyla kullanılır. Modern dünyanın yoruculuğu ya da yabancılaştırıcılığı, insan yaşamı üzerindeki tahribatı iki grup anlatıda da karşımıza çıkar; ancak sorumlu gördükleri failer açısından farklılıklar bulunur. Spiritüellik yazarları genel bir kategori olarak insanlığın bu dünyanın sorunlarından sorumlu olduğunu belirtirken, maneviyat yazarları imanın eksikliği sorununu, dünyaya yönelik olarak “toplum” vurgusu aracılığıyla kurgularlar. İmtihan metaforu ise, iki grup yazar açısından da hayatta karşılaşılan tüm zorluklara işaret edecek biçimde kullanıldığında, bu zorluklar için yapılacak en önemli şey kabul etmek olarak belirir. Her tür adaletsizliğin ya da şiddetin imtihan olarak görüldüğü bu anlar, kolektif hak mücadelelerini ya da dünyevi yaşamdaki iradi değişimleri değersizleştirme açısından bir tür statükoculuğa sivrülür.

Argümanların bu şekilde incelenmesine rağmen, bu argümanlara okuru nasıl davet ve dâhil ettiği, uyandırılan duygular göz önünde bulundurulmazsa eksik kalır. Duygu uyandırmada önemli işlev gören kıssalar, tanıklık ve hikâyeler kadar, önerdikleri hakikat sistemine davet ettikleri ritüeller de oldukça önemlidir. Örneğin evrenin enerji nedenselliğiyle çalıştığını söylerken bu enerji nedenselliğini olumlamalarla, ritüellerle gerçekleştirmeye davet etmesi, bu hakikate ortak etmesi

açısından okur üzerinde bir iktidar da yaratır. Hem enerji üzerinden aktarılan hakikatin bireyin yararına nasıl işe koşulacağı anlatılır, hem de dünyevi olan her şeyin enerji nedenselliği etrafında kurulmasıyla bu bilme biçimi normalleştirilir. Okurun hissetmesi gereken duygu da bu ritüeller aracılığıyla tam da o anda uyandırılır. Söz odaklı ritüellerde bu özellikle bellidir; olumlama yapmak o anda o gerçekliği dönüştürdüğü düşünülerek yapılır. Özellikle spiritüellik metinlerinde söz ve gerçeklik birbir iç içe olduğu için iyi düşünmek ve iyi şeyler söylemek olumlu sonuçlar yaratacaktır. Çelişkili de görünse bu durum şunu ima eder: Mutlu olmak (ya da iyi hissetmek) için mutlu olmak gerekir. Bu doğrultuda evrenin bireyle olan işbirliği vurgulanarak bireyin kendini güvende ve sevgi içinde hissetmesi amaçlanır. Maneviyat metinlerinde de bu çoğunlukla kadri mutlak ve sevgi dolu bir yaratıcı tahayyülü aracılığıyla kurulur. Metinlere temel yön veren duygu bu şekilde, dünyevi şeylere dair olan korkuyu güvene ve sevgiye çevirmektir. Bu güven ve sevgi hem enerji/Allah gibi ayrıcalıklı bir nokta ya da hakikat sistemine hem de bireyin kendi benliğine ve yaşamına yönelir.

Yine hem *logos* bölümünde izlerine rastladığım hem de *pathos*'taki çelişkili failikler olarak okuduğum “ isteklerin gerçekleşmemesi” yönündeki açıklamalarda da bu duyguları uyandırmak için tutarsız argümanlara başvurulduğu görülebilir. Örneğin aynı metinde isteklerin gerçekleşmeme nedeni olarak “bunun tamamen kişiye bağlı olduğu” başka bir yerde ise “evrenin ya da Tanrı'nın/Allah'ın isteği en uygun zamanda gerçekleştireceği” yönündeki argümanın kendini göstermesi, argümanlar konusunda bir tutarlılıktan çok okurda uyandırılan duygunun yeğ tutulduğunu gösterir. Bir başka çelişki ise, akışa bırakmaktan ya da basitçe “olmak”tan yana bir anlatıya doğru ilerlemelerine rağmen topluma yönelik ahlaki ve sorumluluğu hatırlatarak aktif biçimde iradeye davet etmeleridir. Bu durum özellikle maneviyat metinlerinde aileye ya da topluma yönelik sorumluluk olarak

kendini belli eder. Anneye ya da yaşça büyüklere saygı göstermek gibi davranışların öğütlenmesinde ya da iyi bir mümin olduğunda yaşamdaki her olumlu şeyin mümkün olduğunu vurgulayan birçok kıssada bir ahlak anlatısı ortaya çıkmış olur. Maneviyat metinlerinde ahlakın doğrudan İslam dolayımıyla kurulması, hem mutluluğu hem de ahlakı İslam'a bağlaması açısından spiritüellik anlatılarından ayrışır. Bu aynı zamanda, İslamcılığın kültürel üretiminin tarihçesi göz önünde bulundurulursa tebliğin formunun değişmesi anlamına gelir. İslami ahlakın doğru yol olarak tebliği, gündelik yaşamdaki anlamsızlığa ve mutsuzluğa çare ekseninde çerçevelenmektedir. Öte yandan spiritüellik anlatılarında bir ahlak anlatısının olmadığı söylenemez; çoğunlukla insanlığın geneline sorumluluk, karma borcu yaratmamak, başkasının enerji alanını kirletmemek gibi ifadelerle daha negatif biçimlerde öngörülür.

Yine de iki grup anlatının farklı biçimlerde de olsa bireyin algısının ya da tercihinin dışında değiştirilecek bir şey olmadığı vurgularında ortaklaşması, ikisini de statükoculuğa yakınlaştırır. Bu ortaklaşmanın en önemli göstereni, zihnin ya doğrudan kötücül görülmesi ya da işlevsel bir işbirlikçi olarak görülmesi için düşünce ve duygu kavramlarının metinlerde eşanlamli kullanılmasıdır. Örneğin yaşamda iyi şeyler yaşamak, iyi şeyler *hissetmekle*, iyi *düşünce tohumları* ekmekle ya da zihni tamamen susturmakla mümkün olacaktır. Zihin ve duygu arasındaki bu anlam çeşitlenmesine rağmen zihnin hep duygudan daha önemsiz ve zararlı görülmesi, fayda eksenli bir yaşamın öngörüldüğünü de açığa çıkarır.

Giriş bölümünde bu çalışmadaki temel sorulardan birinin yurttaşlık ve kamusalılıkla ilgili olduğu belirtilmişti. Peki bu çalışmadaki önemli bulgular olarak; duyguların argümanlardan değerli olması, maneviyat anlatılarının ortaya çıktığı formun işlevi ya da iması (tebliğin değişmesi), görece yeni bir bilgelik olarak kendini belli eden spiritüellik anlatılarının İslam'la uzlaşma çabaları ve her iki

grubun da zihin yerine duyguyu çare ve anlamın anahtarı olarak görmesi kamusalılık ve yurttaşlık açısından ne ifade eder? İki grup metinde de farklı biçimlerde yer alan sezgi ve duygu temelli bilme biçimleri, sosyal dünyanın birey yaşamındaki maddi koşulların belirleyiciliğini ya hafife almakta ya da yok saymaktadır. Bunu, bireyleri evrenden ya da ilahi hakikatten parçalar olarak sunmak aracılığıyla yaparlar. Ayrıca anlattıkları anekdotlar sayesinde birey ve gündelik yaşam çok daha büyük bir hakikatin parçası olarak ya kutsallaşır ya da rasyonelleşmiş bir dünyada büyüü geri kazanır. Kutsallıktan alınan bu pay sayesinde iknanın güçlendiğini belirtmek mümkündür.

Metinlerde benliğin kendini bilme biçimi olarak duygunun hükmü ve gölgebilime savrulmuş biçimleri nedeniyle iki grup anlatının da eleştirel aklı gereksiz gördüğü belirtilebilir. Bu durum, yaşanmakta olan anti-entelektüel uğrak açısından şaşırtıcı değildir. Eleştirel aklın siyasal retorikte giderek işlevsiz ve hatta yerli ve milli'nin dışında tutulmasına benzeşen bir yerden konuşmaları, metinleri hegemonya safına düşürmektedir. Spiritüellik anlatılarında bireyin tamamen evren ve psikoloji kategorilerinde tahayyül edilmesi, sosyal dünyayı sonuçsuz ya da önemsiz görmesi açısından kamusalılığı gereksizleştiren bir anlatı kurulduğu anlamına gelir. Evrende çatışma yerine “olumlu”ya olan aşırı odaklanma, çatışmacı herhangi bir hak mücadelesini de gözardı edilmesi gereken bir pratik olarak kodlanmış olur. Öte yandan maneviyat grubunda manevi olana dair bir boşluk doldurma çabası, özellikle sosyal dünyanın bir sorumluluk alanı olarak anlatılarda kendine yer bulmasında kendini gösterir. Bu şekilde İslamcı muhafazakârlığın retorik dayanaklarını sürdürerek ahlaki sınırlar çizmiş olurlar. Bahsedilen ahlaki sınırların (elbette metinlerde bu kavramlar kullanılmasa bile) büyük ölçüde yerli, milli ve ahlaki vurgusuyla ilerleyen hegemonik retorikteki sağduyusal yurttaşlık kurgusuyla uyumlu olduğu iddia edilebilir. Özellikle maneviyat kitapları başka bir

şey daha yapar: Kişisel gelişimin güncel formları ve anlatı tarzlarıyla da benzeşerek, mutluluğun din referanslı bir ahlak sayesinde mümkün olduğu imasıyla İslam'ın tebliğ görevini (güncel ve dönüşmüş biçimde de olsa) yerine getirmiş olurlar. İslam dışında bir ahlak öngörmemeleri nedeniyle totaliter bir tona savruldukları bile iddia edilebilir.

Bu çıkarımlar, İslami tebliğin dönüşerek de olsa devam ettiğini gösterebilir ancak tebliğin piyasa dolayımıyla çok profanlaştığı özgün bir örnek olarak Hikmet Anıl Öztekin de çalışmada yer almaktadır. Ana akımı ve bu bilgelik piyasasını yakalamaya çalışırken uhrevinin ve kutsalın hükmünden kopar ve üslup arayışı sırasında patetik bir kahramana dönüşür. Bu nedenle aşırı romantize gündelik yaşam öğelerinden edebi ton çıkarsamaya çalışırken; aforizmalardan ve duygu yüklü özlü sözlerden ibaret diğer popüler kültür ürünlerindeki patetik savrulmayla benzeşir ve ondan beslenir. Sevginin ilahi sevgi ile kişisel sevgi arasındaki ikameli kullanımları bu profanlaşmaya işaret eder ve Öztekin, çay romantizmi olarak anılan akımın yönelimi içinde daha ayrıntılı çalışmaya ihtiyaç olduğunu gösteren bir örnektir. Öztekin piyasa dolayımıyla yeni İslami burjuvazinin yaşadığı profanlaşmayla benzeşmekte, bir kültürel entelektüel üretim olarak değerlendirildiğinde ise elden kayıp giden ya da başarısız bir tebliğ örneği gibi durmaktadır. Hidayet romanlarından sonra daha özeleştirel romanlar ve kültürel üretime İslamcılar arasında denk gelmiş olsa bile, bu örneklerde ya tam bir doktrinel tebliğ (Kaya) ya kişisel gelişim türünün aktarım tarzlarından da yararlanan bir anlatı (Özdemir) ya da popüler piyasa dinamiklerinin İslami teolojiye baskın geldiği örnekler söz konusudur (Öztekin ya da Koşar). Patetizm içinden konuşması açısından yine de Öztekin biraz daha ayrıksı bir örnek teşkil eder.

Bu çalışma, din ve psikoloji gibi farklı geleneklerin ya da bilme biçimlerinin tamamen birbirini yerinden etmediğinin ve hegemonya bağlamında kendine özgü biçimlerde eklemeler ve formlar yarattığının örneğini oluşturur. Çalışma, yeni ortaya çıkmakta olan bir formu farklı anlam çerçeveleriyle hegemonya ve popüler kültür arasındaki ilişkide keşfetmek açısından önemli olsa da, çalışmanın kapsamının darlığı, zorlukları ve eksiklikleri, ileride gerçekleştirilebilecek çalışmalar açısından yönlendirici olabilir. Örneğin özellikle *pathos* bölümünde iktidar üzerine yaptığım analizin birebir bu şekilde deneyimlenip deneyimlenmediği sorusu, okurlarla yapılacak derinlemesine görüşmeler ve hatta gündelik yaşama uzanması nedeniyle etnografik bakış açısının sürdürüldüğü bir alan araştırmasını gerektirir. Ayrıca, benim bu çalışmada büyük ölçüde bir kenara koyduğum editoryal süreçler, karar alma ve dağıtım mekanizmalarıyla bu metinlerin bir endüstri olarak çalışılması da gerekmektedir. Öte yandan yazarların kendi aralarındaki farklılıklar bu örneklem açısından belli biçimlerde açığa çıkmış olsa bile, yazarların diğer medya kullanım biçimleri ve bilgeliklerinin bir girişim olarak ele alınması, bu türe ve eğilimlere dair daha ayrıntılı analiz imkanı sunacaktır. Bir başka deyişle, bu metinlerin üretildiği ve tüketildiği ağları anlamak, bu çalışmanın kapsamını aşacak biçimde daha ayrıntılı ve makro analizleri de şart kılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Acar, F. (1993). Türkiye’de İslamcı Hareket ve Kadın, (Der. Şirin Tekeli) *Kadın Bakış Açısından Kadınlar* içinde (s. 79-100). 2. Baskı. İstanbul: İletişim.
- Açıkel, F. (1996). Kutsal Mazlumluğun Psikopatolojisi. *Toplum ve Bilim*, sayı 70, s. 153-198).
- Adorno, T. (2005). Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünmek (Der. Erol Mutlu). *Kitle İletişim Kuramları* içinde (s. 240-249). Ankara: Ütopya.
- Ahmed, S. (2014). *Duyguların Kültürel Politikası*. (Çev. Sultan Komut). İstanbul: Sel.
- Ahmed, S. (2016). *Mutluluk Vaadi*. (Çev. Deniz Mayadağ). İstanbul: Sel.
- Akbulut, S. (2016). “Aile ve Dini Rehberlik Büroları tarafından Yürütülen Manevi Rehberlik Faaliyetleri”. Bildiri özeti. 1. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi özet kitapçığı. <http://mdrk.org/bildiri-ozet-kitapcigi.pdf> (Erişim Tarihi: 01.12.2017)
- Akşit, B; Şentürk, R; Küçükkural, Ö; Cengiz, K. (2015). *Türkiye’de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri*. İstanbul: İletişim.
- Akyürek, S. ve Akdu, U. (2017). Helâl Konseptli Otellerde Turistlerin Şikâyet ve Memnuniyeti Üzerine Bir Araştırma. 1. Uluslararası Helal Turizm Kongresi Bildiri Kitabı içinde (s. 944-956). Antalya, Türkiye.
- Alder, H. (2005) *NLP El Kitabı*. İstanbul: Kariyer.
- Alstad, D. Ve Kramer, J. (1999). *The Guru Papers*. Berkeley California: Frog.

- Altınörs, A. (2011). Platon ile Aristoteles'in Retorik Anlayışlarının Karşılaştırılması. *EKEV Akademi Dergisi* Yıl 15 Sayı 49 s. 81-92.
- Anker, R. (1999). *Self-Help and Popular Religion in Modern American Culture: An Interpretive Guide*. Westport, Connecticut, Londra: Greenwood.
- Arat, Y. (1993). Feminizm ve İslam: *Kadın ve Aile* Dergisinin Düşündürdükleri (Der. Şirin Tekeli) *Kadın Bakış Açısından Kadınlar* içinde (s. 101-115). 2. Baskı. İstanbul: İletişim.
- Asad, T. (1986). *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington, DC: Georgetown University
- Askehave, I. (2004). If language is a game – these are the rules: a search into the rhetoric of the spiritual self-help book *If Life is a Game – These are the Rules* *Discourse & Society*, Vol. 15, No. 1 (JANUARY 2004), pp. 5-31
- Atay, T. (2012). *Din Hayattan Çıkar-Antropolojik Denemeler*. İstanbul: İletişim.
- Atay, T. (2017a). *Parti Cemaat Tarikat. 2000'ler Türkiyesinin Dinbaz Politik Seyir Defteri*. 2. Basım. İstanbul: Can.
- Atay, T. (28 Mayıs 2017b). Okunup dinlenen Kuran'dan 'seyredilen' Kuran'a... http://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/749536/Okunup_dinlenen_Kuran_da_n_seyredilen_Kuran_a...html (Erişim Tarihi: 03.12.2017)
- Ateş, N. (2019) Türk Sağ İktidarları ve Sağcı Kültür. *EK Dergi*, <http://www.ekdergi.com/turk-sag-iktidarlari-ve-sagci-kultur/> (Erişim Tarihi: 02.04.2019).
- Aydın Sevim, B. (2013). Kişisel Gelişim Kitaplarındaki Başarı İdeolojisi: Mümin

Sekman Örneği. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 8/3, Winter 2013, p. 17-35.

Azak, U. (2013). Türbanlı Kadın Spikerler. (Der. Nilüfer Göle) *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri* içinde (s. 93-109). İstanbul: Metis.

Bali, R. N. (2007). *Tarz-ı Hayattan Lifestyle'a: Yeni Seçkinler, Yeni Mekanlar, Yeni Yaşamlar*. İstanbul: İletişim.

Bandler, R ve J. Grinder (1979). *Frogs into Princes*. NY: Real People.

Baydar, G. (2016). Manevi Kişisel Gelişimde Öznellikler ve Duygulanımsal Bilgelik: Allah De Ötesini Bırak. *Moment Dergi*, cilt 3, sayı 1, s.133-149.

Benhabib, S. (2010). The return of political theology : The scarf affair in comparative constitutional perspective in France, Germany and Turkey. *Philosophy & Social Criticism*, vol 36 nos 3–4, pp. 451–471.

Berman, M. (1982/2010). *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*. (Çev. Ümit Altuğ, Bülent Peker). İstanbul: İletişim.

Biggsby, C.W.E. (1999). Popüler Kültür Politikaları (Çeviren: Serdar Öztürk), (Ed: Nazife Güngör), *Popüler Kültür ve İktidar* içinde (s.73-96). Ankara: Vadi.

Bilici, M. (2013). İslam'ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı. (Der. Nilüfer Göle) *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri* içinde (s. 216-236). İstanbul: Metis.

Black, E. (1958). Plato's View of Rhetoric. *Quarterly Journal of Speech*, 44:4, 361-374

- Black, E. (1970). The second persona. *Quarterly Journal of Speech*, 56:2, 109-119.
- Black, E. (1988) Secrecy and disclosure as rhetorical forms, *Quarterly Journal of Speech*, 74:2, 133-150.
- Bloom, J.M. (2003). *Kağıda İşlenmiş Uygarlık: Kağıdın Tarihe ve İslam Dünyasına Etkisi*. İstanbul: Kitap.
- Bora, T. (2007). *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik Muhafazakârlık İslamcılık*. 4. Baskı. İstanbul: İletişim.
- Bora, T. (2014). Muhafazakâr ve İslamcı Söylemde Beyaz Türk Hıncı: Beyaz Türk'e Kahretmek. *Birikim*, sayı 305, s. 36-45.
- Bölükbaşı, A. (2016). Popüler Tasavvufçuluk. *Moment Dergi*, Cilt 3 sayı 1. s.150-170
- Brown, M. E. (2012). *Kenneth Burke A Reader*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Brown, R. H. (1990). Social Science and the Poetics of Public Truth. *Sociological Forum*, Vol. 5, No. 1 (Mar., 1990), pp. 55-74.
- Brown, R. H. (2005). Rhetorical Turn in Sociology, (Ed. George Ritzer), *Encyclopedia of Social Theory Vol 1* içinde (s. 645-647) . Thousand Oaks, NY, London: Sage.
- Browne, S. H. (2009). Close Textual Analysis: Approaches and Applications. (Ed. Jim Kuypers), *Rhetorical Criticism: Perspectives in Action* içinde (s. 63-76). Lexington Books.

- Burke, K. (1969). *A Rhetoric of Motives*. Los Angeles and Berkeley: University of California.
- Burke, K. (1974). *The Philosophy of Literary Form: Studies in Symbolic Action*. 3rd ed. Berkeley LA London: University of California Press.
- Burke, K. (1984). *Attitudes Toward History*. 3rd ed. Berkeley: University of California.
- Burke, P. (1999). *Popular Culture in Early Modern Europe*. Londra: Ashgate.
- Büker, S. ve Özsoy, A. (2009). *Gönülden Gönüle Mevlana İmgesi: Mevlana Üzerine Bir Alımlama Çalışması*. Ankara: Ütopya.
- Cabanas, E. ve Gonzales Diaz, (2016). Inverting the pyramid of needs: Positive psychology's new order for labor success. *Psicothema*,
- Cabanas, E. (2016). Rekindling individualism, consuming emotions: constructing psytizens in the age of happiness. *Culture Psychology* 0(0)-1-14
- Cabanas, E. Ve J. C. S. Gonzales (2012). The Roots of Positive Psychology, *Papeles Del Psicogolo* 2012, 33 (3), pp. 172-182
- Campbell, K. K. (2006). Cultural Challenges to Rhetorical Criticism, *Rhetoric Review*, Vol. 25, No. 4 (2006), pp. 358-361.
- Callinicos, A. (2011). *Toplum Kuramı*. İstanbul: İletişim.
- Carnegie, D. (1981). *How to Influence People*. NY: Simon and Schuster.
- Carrette, J. ve King, R. (2005). *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*. London: Verso.

- Carrette, J. (2002). *Foucault and Religion. Spiritual corporality and political spirituality*. London NY: Taylor & Francis e-Library.
- Chapp, C. B. (2012). *Religious Rhetoric and American Politics*. Cornell Uni Press.
- Cherry, S. (2008). The ontology of a self-help book: a paradox of its own existence, *Social Semiotics*, 18:3, 337-348
- CNNTürk Yayını, “Mümin Sekman'dan Beyninizi daha iyi çalıştıracak 10 öneri” Nisan 2013. <https://www.youtube.com/watch?v=crMjeJ5mnmY> (Erişim Tarihi: 03.12.2017)
- Cordon, L.A. (2005). Pseudoscience, *Popular Psychology: an Encyclopedia* içinde (s. 204-207). Westport, Conneticut, London: Greenwood Press.
- Covey, S. (2017). *Etkili İnsanların Yedi Alışkanlığı*. İstanbul: Varlık.
- Crowley, K. (2010). New Age Soul: The Gendered Translation of New Age Spirituality on The Oprah Winfrey Show, (edited by Trystan T. Cotten and Kimberly Springer) *Stories of Oprah : the Oprahfication of American culture* (pp. 33-50). University Press of Mississippi Jackson.
- Çakır, R. (2014). *Ayet ve Slogan: Türkiye’de İslami Oluşumlar*. 11. Basım. İstanbul: Metis.
- Çayır, K. (2015). *Türkiye’de İslamcılık ve İslami Edebiyat. Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara*. 2. Baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Çaylak, A. (2012). Çukurambarlaşma. 12 Kasım 2012, Milat Gazetesi.

<http://www.milatgazetesi.com/cukurambarlasma1-12112012-makale,51728.html>,

(Erişim Tarihi: 12.10. 2017).

Çelenk, S. (2019). 2 Mayıs 2019, AKP'nin kültür sayfasındaki soluk resim:

Sanatçılar, T24 dosya. <https://t24.com.tr/k24/yazi/akp-nin-kultur-sayfasindaki-soluk-resim-sanatcilar,2267> (Erişim Tarihi: 12. 06. 2019).

Çelik, K. ve Esin, A. (2012). The non-use of services: adolescents and sexual health provision in Ankara, Turkey, *Journal of Children's Services*, Vol. 7 Issue: 3, pp.201-212.

Çınar, M. (1994). İslami Ekonomi ve Refah'ın Adil Ekonomi Düzeni. *Birikim* sayı 59, http://www.birikimdergisi.com/birikim-yazi/5679/islami-ekonomi-ve-refah-in-adil-ekonomik-duzeni#.Wc_biHi263U (Erişim Tarihi: 30.09.2017)

Çobanoğlu, Y. (2017). İslamcılık İdeolojisinin Bir Mistifikasyon Yöntemi Olarak Hakikat Arayışı. <http://ayrintidergi.com.tr/islamicilik-ideolojisinin-bir-mistifikasyon-yontemi-olarak-hakikat-arayisi/> *Ayrıntı Dergi*. (Erişim Tarihi: 10.12.2018)

Çolak, H. (2015). *Vesselam*. İstanbul: Hayy.

Dalka, H. S. (2017). Radikal İslamcı Muhalefetten İslamcı Hegemonyaya Geçiş Sürecinde Muhafazakarlığın Toplumsal Mekanında Dönüşümler: Sultanbeyli Örneği. İstanbul Bilgi Üniversitesi. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Dardot, P. ve Laval, C. (2013). *The New Way of the World: On Neoliberal Society*. London: Verso.

Davies, W. (2018). *Mutluluk Endüstrisi*. (Çev. Müge Çavdar). İstanbul: Sel.

- Decker, J. L. (1997). *Made in America: Self Styled Success from Horatio Alger to Oprah Winfrey*. Londra: University of Minnesota Press.
- Demir, Ö, Acar, M. ve M. Toprak (2004). Anatolian Tigers or Islamic Capital: Prospects and Challenges. *Middle Eastern Studies*, Vol. 40, No. 6 (Nov., 2004), pp. 166-188
- Doğan, M. (2009) Türkiye’de İslami Turizmin Gelişimi: 2002-2009. (Ed. İsmail Şiriner vd) *Political Economy, Crisis and Development* içinde (s.471-488). Londra İstanbul : IJOPEC.
- Dolby, S. (2005). *Self Help Books: Why Americans Keep Reading Them*. University of Chicago.
- Dole, C. (2006). Mass Media and the Repulsive Allure of Religious Healing: The Cinci Hoca in Turkish Modernity. *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 38, No. 1 (Feb., 2006), pp. 31-54
- Dole, C. (2015). *Seküler Yaşam ve Şifa: Modern Türkiye’de Kayıp ve Adanmışlık*. 1.baskı. İstanbul: Metis.
- Douglas, H. A. (1979) Society of Self: Inspirational Self Help Literature. MA Thesis, McMaster University.
- Dubiel, H. (2008). *Yeni Muhafazakârlık Nedir?* (Çev. Erol Özbek). İstanbul: İletişim.
- Ehrenreich, B (2009). *Bright-Sided: how the relentless promotion of positive thinking has undermined America*. Metropolitan Books.
- Ehrenreich, B. ve English, D. (2005). *For Her Own Good: Two Centuries of the*

Experts' Advice to Women. New York: Anchor.

Finnegan, J. (1992). The New Age Movement: A New Religion, *The Furrow*, Vol. 43, No. 6 (Jun., 1992), pp. 351-359

Foucault, M. (1988). Technologies of the self. (Ed. L. H. Martin, H. Gutman, & P. H. Hutton) *Technologies of the self: A seminar with Michel Foucault* içinde (s. 16-49). Amherst: University of Massachusetts Press.

Foucault, M. (1992). Governmentality. (Ed. Burchell, Gordon ve Miller) *The Foucault Effect* içinde (s.89-105). University of Chicago Press.

Fuller, R. C. (2012) "Foreword", John S. Haller, *The History of New Thought: From Mind Cure to Positive Thinking and the Prosperity Gospel* içinde (s.vii-xi). Weschester, Pennsylvania: Swedenborg Foundation Press.

Furat, A.Z. (2008). Yetişkinlerin Yaygın Din Eğitiminde Televizyonun Yeri ve Fonksiyonları (İstanbul Örneği) - Sır Dizileri ve Dini Programlar. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı. Yayımlanmamış Doktora Tezi.

Gardiyoğlu, B. (2016). *Evrenin İlahi Dili: Uyanış*. İstanbul: Destek.

Göle, N. (2010). *Modern Mahrem*. 11. Baskı. İstanbul: Metis.

Green, M. E. ve Ives, P. (2009). Subalternity and Language: Overcoming the Fragmentation of Common Sense. *Historical Materialism*, 17(2009) 3-30.

Gunn, J. (2005). *Modern Occult Rhetoric: Mass Media and the Drama of Secrecy in the Twentieth Century*. Alabama: University of Alabama Press.

- Gülalp, H. (2003). *Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslam'ın Temelleri*. 1. Basım. İstanbul: Metis.
- Gümüş, İ. (2007). Konaklama İşletmelerinde Her Şey Dahil Konseptine Alternatif Her Şey Helâl Uygulamasıyla Yeme İçme İsrafının Önlenmesi. 1. Uluslararası Helal Turizm Kongresi Bildiri Kitabı içinde (s. 957-967). Antalya, Türkiye.
- Günay Erkol, Ç. ve Çalışkan, U. (2016). 1960'lardan 28 Şubat'a Cemaati Romanlarla İcat Etmek: Siyasal İslam'ın Popüler Tezahürleri. *Moment Dergi* 2016, 3(1): 21-47.
- Gürbilek, N. (2008). *Mağdurun Dili*. İstanbul: Metis.
- Gürbilek, N. (2010). *Vitrinde Yaşamak. 1980'li Yılların Kültürel İklimi*. İstanbul: Metis.
- Hall, S. (1998). Notes on Deconstructing the popular. (Ed. Raphael Samuel) *People's History and Socialist Theory* içinde (s.442-453). London: Routledge.
- Hall, S. (2006). Encoding/decoding. (Ed. Gigi Durham ve Douglas Kellner) *Media and Cultural Studies Key Works* içinde (s.163-173). NY: Blackwell.
- Hamilton, W. (1966). The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith After Freud. *Pastoral Psychology*, November, pp. 51-54.
- Hanegraaff, W.J. (2000). New Age Religion and Secularization *Numen*, Vol. 47, No. 3, Religions in the Disenchanted World (2000), pp. 288-312
- Hara, M. (2014). *Yol*. İstanbul: Destek.

- Hara, M. (2017). *Dem.* İstanbul: Destek.
- Hay, L. (1978/2016). *21 Günde Güç İçinizde.* (Çev. Çiğdem Balkanlı). İstanbul: Koridor.
- Hayek vd (2012). Narrative analysis of Dale Carnegie's How to Stop Worrying and Start Living Using psychological capital as the analytical framework, *JMH*, 18, 3, pp. 268-284.
- Hazleden, R. (2010). 'You have to learn these lessons sometime': Persuasion and therapeutic power relations in bestselling relationship manuals, *Continuum*, 24:2, 291-305
- Hazleden, R. (2014). Whose fault is it? Exoneration and allocation of personal responsibility in relationship manuals. *Journal of Sociology* 2014, Vol. 50(4) 422–436
- Heelas, P (1993). The New age in Cultural Context: the Premodern, the Modern and the Postmodern, *Religion* (1993) 23, 103-116.
- Hill, F. I. (2009). Traditional Perspective. (Ed. Jim Kuypers), *Rhetorical Criticism: Perspectives in Action* içinde (s. 39-61). Lexington Books.
- Hochschild, A. R. (2012). *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling.* Berkeley, LA ve Londra: University of California Press.
- Hogan, P.C. (2016). Affect Studies and Literary Criticism. Oxford Research Encyclopedia of Literature. DOI: 10.1093/acrefore/9780190201098.013.105
- Illouz, E. (2003). *Oprah Winfrey and the Glamour Of Misery: An Essay on*

Popular Culture. New York: Columbia.

Illouz, E. (2008). *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions and Culture of Self Help*. University of California Press.

Illouz, E. (2018). "Toward a post-normative account of emotional authenticity", (Ed. E. Illouz) *Emotions as Commodities: Capitalism, Consumption and Authenticity* içinde (s. 197-213). New York ve Londra: Routledge.

Irvine, L. J. (1995). Codependency and Recovery: Gender, Self, and Emotions in Popular Self-Help. *Symbolic Interaction*, Vol. 18, No. 2 (Summer 1995), pp. 145-163

Işınsu, T. (2016). *Ol Der ve Olur*. İstanbul: Feniks.

İlyasoğlu, A. (1994). *Örtülü Kimlik*. İstanbul: Metis.

Jackson, B. (2001). *Management Gurus and Management Fashions: A Dramatistic Inquiry*. London ve New York: Routledge.

Kaminer, W. (1993). *I'm Dysfunctional You're Dysfunctional: The Recovery Movement and Other Self-Help Fashions*. New York: Vintage.

Kaya, M (2016). *Hızır Dokunsun Dualarına*. İstanbul: Fenomen.

Keten, E.T. (2019). Belki şurada yerli ve milli bir kültür vardır. T24, <https://t24.com.tr/k24/yazi/belki-surada-yerli-ve-milli-bir-kultur-vardir,2265> (Erişim Tarihi: 04.05.2019).

Kılıçarslan, İ. (2019). Muhafazakâr Orta Sınıf Nasıl Delirdi? Yeni Şafak, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/ismailkilarislan/muhafazakr-orta-sinif->

[nasil-delirdi-2050484](#) (Erişim Tarihi: 01.06.2019).

- Kılıçbay, B. ve Binark, M. (2002). Consumer Culture, Islam and the Politics of Lifestyle: Fashion for Veiling in Contemporary Turkey. *European Journal of Communication* 2002 17: 495-511.
- Koç, M. (2016). Türkiye’deki Manevi Danışmanlık Ve Rehberlik Çalışmaları Bağlamında ‘I. Uluslararası Manevi Danışmanlık Ve Rehberlik Kongresi’ (2016) Üzerine Bibliyometrik Analizler.
- Koç, T. (2013). *Din Dili*. İstanbul: İz.
- Koşar, U. (2014). *Bana Allah Yeter*. İstanbul: Destek.
- Koşar, U. (2015). *Allah de Ötesini Bırak 2*. İstanbul: Destek.
- Koşar, U. (2016). *Allah de Ötesini Bırak*. İstanbul: Destek.
- Koyuncu, B. (2014). *Benim Milletim... Ak Parti İktidarı, Din ve Ulusal Kimlik*. İstanbul: İletişim.
- Kozanoğlu, C. (1995). *Cıvalı İmaj Devri*. İstanbul: İletişim.
- Kozanoğlu, C. (1997). *İnternet Dolunay Cemaat*. 3.baskı. İstanbul: İletişim.
- Köker, E. (2010). *Kitapta Kurutulmuş Çiçekler ya da Sözlü Kültür Üzerine Düşünmek*. 2. Basım. Ankara: İmge.
- Köse, E. (2014). *Sessizliği Söylemek: Dindar Kadın Edebiyatı, Cinsiyet ve Beden*. İstanbul: İletişim.

- Köse, H. (2017). Ahlaksal bir anormalite olarak çoğunluk ve ortalamanın “tecrübeli bilgeliği” üzerine: Sera Toplumunda Çöl Olmak, *Birikim* sayı 340, s. 50-60.
- Kracauer, S. (1963/1995). “On Bestsellers and their Audiences”, *Mass Ornament-Weimar Essays* içinde (s. 89-97). Cambridge ve Londra: Harvard University Press.
- Kuraldışı İnternet Sitesi. <https://www.kuraldisi.com/egitim/workshop/kocluk-formasyonu/> (Erişim Tarihi: 30.11.2017).
- Kurtoğlu, Z. (2011). *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*. İstanbul: İletişim.
- Kuypers, J. ve King, A. (2009). What is Rhetoric? (Ed. Jim Kuypers) *Rhetorical Criticism: Perspectives in Action* içinde (s. 1- 39). Lexington Books.
- Kümbetoğlu, B. (2005). *Sosyoloji ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*. İstanbul: Bağlam.
- Lakoff, G. ve Johnson, M. (2002). *Metaphors We Live By*. London: University of Chicago Press.
- Lasch, C. (2006). *Narsisizm Kültürü*. (Çev. Suzan Öztürk ve Ümit Hüsrev). Ankara: Bilim ve Sanat.
- Lee, H. (2007). ‘Truths that Set Us Free?’: The Use of Rhetoric in Mind-Body-Spirit Books, *Journal of Contemporary Religion*, 22:1, 91-104
- Lewis, B. (2011). *İslam’ın Siyasal Söylemi*. (Çev. Ünsal Oskay). İstanbul: Phoenix.
- Lichterhan, P. (1992). Self-help reading as thin culture. *Media Culture Society*, 1992 (14): 421-447.

- Lord, A.B. (1991). *Epic Singers and Oral Tradition*. Ithaca ve Londra: Cornell University Press.
- Loss, C. P. (2002). Religion and the Therapeutic Ethos in Twentieth Century American History. Review. *American Studies Int*, Vol 40 No 3, pp. 61-76
- Madrigal, A. (2011). Oral culture, Literate Culture, Twitter Culture. <https://www.theatlantic.com/technology/archive/2011/05/oral-culture-literate-culture-twitter-culture/239697/> (Erişim 10.05.2018)
- Mahmood, S. (2009). Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide? (Ed. Talal Asad vd.) *Is Critique Secular?* içinde (S. 64-101). Townsend Papers no2. University of California.
- Maktav, H. (2010). Sinema ya da İlahi Aşk: İslami Sinemada Tasavvufi Yolculuklar, *sinecine 1(2)*, 31-55.
- Mardin, ř. (2005). *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim.
- Marquis, N. (2015). Allowing for Social Desirability in Reception Studies: The Case of Self-help Book Readers *Bulletin de Methodologie Sociologique* 2015, Vol. 127 58–71
- McCloskey, D. (1985). *The Rhetoric of Economics*. The University of Wisconsin Press.
- McGee, M. C. (1990) Text, context, and the fragmentation of contemporary culture, *Western Journal of Speech Communication*, 54:3, 274-289
- McGee, M. (2005). *Self Help Inc. Makeover Culture in American Life*. Oxford University Press.

- McGee, M. (2012), From Makeover Media to Remaking Culture: Four Directions for the Critical Study of Self-Help Culture. *Sociology Compass*, 6: 685-693
- McKerrow, R. E. (1989). Critical rhetoric: Theory and praxis. *Communication Monographs*, 56, 91-111.
- Melucci, A. (1985). The symbolic challenge of new social movements. *Social Research* 52(4): 789–816.
- Mert, N. (2005). Türkiye İslamcılığına Tarihsel Bir Bakış, (Ed. Yasin Aktay, Murat Güntekingil, Tanıl Bora) *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce- İslamcılık* içinde (s. 411-419). 2. Baskı. İstanbul: İletişim.
- Meyer, M. (2009). *Retorik*. (Çev. İsmail Yerguz). Ankara: Dost.
- Moberg, G. G. (1990) The Revival Of Rhetoric: A Bibliographic Essay. *Journal of Basic Writing*, Vol. 9, No. 2, 1990, pp. 66-82.
- Mokrzan, M. (2014). Rhetorical Turn in Anthropology. *Český lid*, Vol. 101, No. 1 (2014), pp. 1-18.
- Moore, R. L. (1994). *Selling God: American Religion in the Marketplace of Culture*. London New York: Oxford University Press.
- Munz, P. (1990). The Rhetoric of Rhetoric. *Journal of the History of Ideas*. 51(1), 121-142. doi:10.2307/2709750
- Mutch, A. (2016). Pastoral Power and Governmentality: From Therapy to Self Help. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 46:3, pp. 268-285.

- Navaro-Yaşın, Y. (2005). Kimlik Piyasası: Metalar, İslamcılık, Laiklik. (Der. D. Kandiyoti ve A. Saktanber) *Kültür Fragmanları: Türkiye’de Gündelik Hayat* içinde (s. 229-258) 2.baskı. İstanbul: Metis.
- Neenan, M ve Dryden, W. (2013). *LifeCoaching. A Cognitive Behaviourial Approach*. Londra ve New York: Routledge.
- Nelson, J. D. (2014). "Phantom Rhetorics: From Pathos to Affect" *Theses and Dissertations*. Paper 903. University of Milwaukee.
- Nolan, Jr, J.L. (1998). The Therapeutic State: The Clarence Thomas and Anita Hill Hearings . *The Antioch Review*, Vol. 56, No. 1, Our Therapeutic State (Winter, 1998), pp. 5-25
- O’Neill, J. (1998). Rhetoric, Science and Philosophy. *Philosophy of the Social Sciences*, Vol 28 no 1, pp. 205-225.
- Ong, W. (2012). *Sözlü Kültür Yazılı Kültür: Sözüün Teknolojikleşmesi*. 6. Basım. İstanbul: Metis.
- Ova, N. (2011). Karşı hegemonik bir söylem olarak dindar Müslüman kadın söylemi: Çatışma ve kırılmalar. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Öncü, A. (2000). The banal and the subversive. *European Journal of Cultural Studies*. Vol 3(3) 296–318.
- Öncü, A. (2012). Television and the media. (Edited by Metin Heper and Sabri Sayarı) *The Routledge Handbook of Modern Turkey* içinde (s. 125-136). New York ve Londra: Routledge.

- Özbek, M. (1991). *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski*. 1. Baskı. İstanbul: İletişim.
- Özcan, E. (2013). Yaşar Nuri Öztürk ve Öğrenilen İslam, (der. Nilüfer Göle) *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri* içinde (s. 195-215). İstanbul: Metis.
- Özdalga, E. (2013). *İslamcılığın Türkiye Seyri: Sosyolojik Bir Perspektif*. 3. Baskı. İstanbul: İletişim.
- Özdemir, İ. (2007). İletişimin Stratejikleştirilmesi: Kılavuz Kitaplar, Kişisel Gelişim Kursları ve İletişim Eğitimi Seminerlerinin Eleştirel Bir Değerlendirmesi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Radyo ve Televizyon Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Özdemir, S. (2014). Modern Müminin Kodları, Simgeleri: Türkiye'de İslami Sinema. (Der. İnci Özkan Kerestecioğlu ve Güven Gürkan Öztan) *Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri* içinde (s. 377-406). 2. Baskı. İstanbul: İletişim.
- Özdemir, F. (2015). *Allah Var Problem Yok*. İstanbul: AZ.
- Öztekin, H.A. (2014). *Eyvallah*. İstanbul: Yakamoz.
- Öztekin, H.A. (2017). *Eyvallah 2*. İstanbul: Yakamoz.
- Öztürk, Y.N. (1985). Bir Fıtrat Dini olarak İslam'ın Karakteristikleri. *Marmara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 3, s. 257-276.
- Öztürk, S. (2008). *Türkiye'de İletişim Düşüncesinin Kökenleri*. 1. Baskı. Ankara: Gazi Kırkinci Yıl Kitaplığı.

- Öztürk, Y. N. (2015). *400 Soruda İslam*. İstanbul: Yeni Boyut.
- Öztürk, D. (2015). Türkiye’de Yeni Çağ Ruhaniği ve Pratikleri: Evren Tasarımı, Birey ve Olumlama. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Paker, O. (2011). Postmodern Bilgelik: Yeni Çağ Söyleminde Kişisel Gelişim ve ‘Ruhsal Alıştırmalar’, *Psikoloji Çalışmaları Dergisi* 31 (2011) 61-98
- Possamai, A. (2002). Cultural Consumption of History and Popular Culture in Alternative Spiritualities. *Journal of Consumer Culture* 2(2) pp. 197-218.
- Rakow, K. (2013). Therapeutic Culture and Religion in America, *Religion Compass* 7/11 (2013): 485–497, 10.1111/rec3.12074
- Ramage, J. (2005). *Twentieth Century American Rhetoric: How to Construct a Suitable Self*. Southern Illinois University Press.
- Redden, G. (2011). Religion Cultural Studies and New age sacralization of everyday life. *European Journal of Cultural Studies* 14(6) 649–663
- Redden, G. (2012). The Secret, Cultural Property and the Construction of Spiritual Commodity. *Cultural Studies Review*. Vol 18 no 2. pp. 52-73.
- Riesman, D. (1950). *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character*. New Haven ve Londra: Yale Uni Press.
- Roof, W.C. (1999). *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Russell, B. (2016). *Din ile Bilim*. (Çev. Akşit Göktürk). İstanbul: YKY.

Sabah Gazetesi, 16 Ağustos 2006, “Kur’an-ı Kerim’de Tayyip Şifresi” haberi,
<http://arsiv.sabah.com.tr/2006/08/16/gnd124.html> (Erişim Tarihi: 04.12.2017).

Saktanber, A. (2005). Siz nasıl eğleniyorsanız biz de öyle ibadet ediyoruz:
Entelektüellik ve Popüler Kültür Arasında Türkiye’nin Yeni İslamcı
Gençliği. (Der. Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber) *Kültür Fragmanları:
Türkiye’de Gündelik Hayat* içinde (s. 229-258) 2.baskı. İstanbul: Metis.

Saktanber, A. (2010). Bir Orta Sınıf Ethosunun ve Onun Günlük Pratiğinin
Oluşumu: Kentsel Türkiye’de İslam’ın Yeniden Canlandırılması, (Der. Ayşe
Öncü ve Petra Weyland) *Mekan, Kültür, İktidar: Küreselleşen Kentlerde Yeni
Kimlikler* içinde (s. 193-215). 3. Baskı. İstanbul: İletişim. (İlk Basım 2000).

Salamanca, D.F. (1879). *The Philosophy of Handwriting*. London: Windus,
Piccadily.

Savaş, Ö. (2013). The Muslim Crying Boy in Turkey (Ed. C. Gruber ve S.
Haugbolle) *The Visual Culture in the Modern East* içinde (s. 103-126).
Indiana University Press.

Schick, I. C. (2011). Bedensel Hafıza, Zihinsel Hafıza, Yazılı Kaynak: Hat
Sanatının Günümüze İntikalinin Bazı Boyutları, (Der. Leyla Neyzi) *Nasıl
Hatırlıyoruz? Türkiye’de Bellek Çalışmaları* içinde (s. 13-41). İstanbul:
Türkiye İş Bankası.

Schimmel, A. (1978). *Mystical Dimensions of Islam*. North Carolina University
Press. Chapel Hill.

Schrager, C. D. (1993). Questioning the Promise of Self-Help: A Reading of
"Women Who Love Too Much" *Feminist Studies*, Vol. 19, No. 1 (Spring,

1993), pp. 176-192

Sennett, R. (2011). *Yeni Kapitalizmin Kültürü*. İstanbul: Ayrıntı.

Sennett, R. (2013). *Karakter Aşınması*. İstanbul: Ayrıntı.

Sennett, R. (2014). *Kamusal İnsanın Çöküşü*. İstanbul: Ayrıntı.

Sheehan, R. D. J.(1999). Metaphor as Hermeneutic. *Rhetoric Society Quarterly*.

Vol 29 no 2 pp 47-64

Shermer, M. (2011). What is Pseudoscience? *Scientific American*, Vol. 305, No. 3,

(September 2011), pp. 92-93

Silverstein, B. (2008). Disciplines of Presence in Modern Turkey: Discourse,

Companionship, and the Mass Mediation of Islamic Practice, *Cultural Anthropology*, Vol. 23, No. 1 (Feb., 2008), pp. 118-153

Simons, H. W. (2002). Bir Entelektüel Akım olarak Araştırmanın Retoriği, (Der ve

Çev Hüsamettin Arslan), *Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler : İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş* içinde (s.313-343). İstanbul: Paradigma.

Smiles, S. (1908). *Self Help*. London: John Murray.

Storey, J. (2015). *Cultural Theory and Popular Culture: A Reader*. 7th edition.

Londra ve New York: Routledge.

Suman, D. (2013). Feminizm, İslam ve Kamusal Alan, (der. Nilüfer Göle) *İslam'ın*

Yeni Kamusal Yüzleri içinde (s. 68-92). İstanbul: Metis.

Sutherland, J. (2007). *Bestsellers: A Very Short Introduction*. Oxford NY: Oxford

University Press.

Şimşek, A. (2015) Yeni Dergi Furyası: Onurlandırılmış Güçsüzlük. *Sanatatak*, 18

Ekim 2015, <http://www.sanatatak.com/view/yeni-dergi-furyasi-onurlandirilmis-gucsuzluk>, (Erişim Tarihi: 04.12.2017)

Taslaman, C. (2012). *Allah'ın Varlığının 12 Delili*. İstanbul: Destek.

Taslaman, C. (20 Temmuz 2017). New Age Sahtekarlıkları ve Boşa Çıkan Ümitler.

Sabah, <https://www.sabah.com.tr/pazar/2017/07/30/new-age-sahtekarliklari-ve-bosa-cikan-umitler> (Erişim Tarihi: 03.12.2017).

Taşkın, Y. (2013a). *Anti-Komünizmden Küreselleşme Karşıtlığına Milliyetçi Muhafazakâr Entelijansiya*. 2. Baskı. İstanbul: İletişim.

Taşkın, Y. (2013b). *AKP Devri: Türkiye Siyaseti, İslamcılık, Arap Baharı*. 1. Baskı. İstanbul: Birikim.

Taşkın, Y. (2014). Türk Sağı ve Aydınlar: Bir Aşk ve Nefret İlişisini Anlamak. (Der. İnci Özkan Kerestecioğlu ve Güven Gürkan Öztan) *Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri* içinde (s. 407-425). 2. Baskı. İstanbul: İletişim.

Tillich, P. (2016). *İmanın Dinamikleri*. Ankara Okulu Yayınları.

Tunç, G. (2016). Birincil ve İkincil Sözlü Kültür Bağlamında Sanal Ortamda Şiir Paylaşımları ve Tipleşme. *Milli Folklor*, yıl 28 sayı 109, s. 153-161.

Tuğrul, S. (2014). *Canım Sana Feda*. İstanbul: İletişim.

Turan, Ö. (2014). Kudretli Devlet, Manevi Kalkınma, Ağır Sanayii: Türk Sağı ve Kalkınma. (Der. İnci Özkan Kerestecioğlu ve Güven Gürkan Öztan) *Türk*

- Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri* içinde (s. 459-509). 2. Baskı.
İstanbul: İletişim.
- Turner, B. S. (2008). Religious Speech: The Ineffable Nature of Religious Communication in the Information Age. *Theory, Culture & Society*, 25(7–8), 219–235.
- Tüfekçioğlu, Z. (2011). Sufism in Turkish Crime Fiction: the Mystery of Shams-i Tabrizi in Ahmet Ümit's Bab-ı Esrar. *European Journal of Turkish Studies*, 13/2011, pp. 1-20
- Türk, B. (2014). *Muktedir: Türk Sağ Geleneği ve Recep Tayyip Erdoğan*. İstanbul: İletişim.
- Türkmen, B. (2013). Laikliğin Dönüşümü: Liseli Gençler, Türban, Atatürk Rozeti. (Der. Nilüfer Göle) *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri* içinde (s.110-147). İstanbul : Metis. [ilk basım 2000].
- Urban, H.B. (1996). Zorba The Buddha: Capitalism, Charisma and the Cult of Bhagwan Shree Rajneesh, *Religion*, 26, 161–182.
- Uslu, A. (2013). Packaging New Age in Turkish Media. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İzmir Ekonomi Üniversitesi.
- Uyar, A. (2015). Hadislerde Kıssa ve Kıssacıların Hadisler Üzerindeki Olumsuz Etkileri, *ERUIFD*, yıl 1 sayı 20, s. 25-56.
- Wander, P. (1984) The third persona: An ideological turn in rhetorical theory, *Central States Speech Journal*, 35:4, 197-216, DOI: 10.1080/10510978409368190

- White, J. (2000). İslami Moda. (Der. Çağlar Keyder) *İstanbul: Yerel İle Küresel Arasında* içinde (s. 97-114). İstanbul: Metis.
- White, J. (2005). İslamcılığın Açmazları, (Der. Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber) *Kültür Fragmanları: Türkiye’de Gündelik Hayat* içinde (s. 201-227). 2.baskı. İstanbul: Metis.
- Williams, R. (1979). *Marxism and Literature*. Oxford NY: Oxford University Press.
- Williams, R. (1983). *Culture and Society*. Cambridge University Press.
- Woodstock, L. (2006). All About Me. I Mean You. *The Communication Review*, 9: 4, pp. 321-346.
- Woodstock, L. (2007). Think About It: The Misbegotten Promise of Positive Thinking Discourse. *Journal of Communication Inquiry*. Vol 31 No 2 April 2007, pp. 166-189.
- Yazıcı Yakın, A. ve Balamir Bektaş, R. (2009) Liberalizm ile Muhafazakârlık Arasında Hipnoz: Kişisel Gelişim Fantazisi, *Doğu Batı*, Şubat-Mart-Nisan, 11–35.
- Yılmaz, B. (2014). Siyasal İslam’dan AKP İktidarına İslamcı Burjuvazi ve Demokrasi: Eleştirel Bir Değerlendirme. (Der. Simten Coşar ve Gamze Yücesan-Özdemir) *İktidarın Şiddeti: AKP’li Yıllar, Neoliberalizm ve İslamcı Politikalar* içinde (s. 91-113). İstanbul: Metis.
- Zimmerman, T. S., Holm, K. E. ve Haddock, S. A. (2001). A Decade of Advice for Women and Men in the Best-Selling Self-Help Literature. *Family Relations*,

Vol. 50, No. 2 (Apr., 2001), pp. 122-133.

Zinser, H. (2011). *Ezoterizme Giriş*. (Çev. Neylan Eryar). Birinci Basım. İstanbul:

Kırmızı Kedi.

ÖZET

Bu çalışma, popüler kişisel gelişim metnindeki eğilimleri hegemonya bağlamında anlamak amacıyla gerçekleştirilmiştir. Bu doğrultuda hegemonyanın önemli bileşenleri olarak neoliberalizm ve İslamcılık üzerinden bir kuramsal çerçeve kurulmuş, bu unsurların tarihsel olarak bir araya gelme biçimleri temel dayanak alınmıştır. Bu bir araya gelme biçimlerini hegemonya üzerinden anlamak için popüler kültürdeki diğer bilgelik ve kılavuzluk biçimlerinin tarihçesine hangi gerilimleri görünür kıldığı açısından odaklanılmıştır. Çalışmada, retorik analizinin yorumsamacılık perspektifiyle genişletildiği bir yöntem kullanılarak 2014 ve 2017 yılları arasında çok-satan listelerine en az bir kez girmiş 10 kişisel gelişim metni spiritüellik ve maneviyat adıyla iki farklı grup olarak incelenmiştir. Retorik analizinin üç ayağı olan temel kavramlar olarak ethos, logos ve pathos, şu şekilde genişletilmiştir: Ethos metinlerde yazarların benlik ve bilirkişiliklerini ortaya koyma ve otorite biçimlerini, logos metinlerdeki temel argümanları ve özellikle modern kültürü eleştirme biçimlerini, pathos ise metinlerde uyandırılan duyguların daha geniş biçimde bireyin benlik üzerindeki çalışmasını anlamak için işlevsel olmuştur. Hem kişisel gelişimin hem İslamcılığın tarihçesinde yer alan diğer formlarla benzerlik ve farklılıkları, bir süreklilik ve kopuş biçiminde değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: kişisel gelişim, popüler kültür, spiritüellik, New Age, hegemonya, neoliberalizm, İslamcılık, retorik

ABSTRACT

This study was conducted in order to understand the current trends in self help books with their relation to hegemony. Accordingly a theoretical perspective was built on the major components of hegemony, neoliberalism and Islamism and the way these components came together historically. To understand the way these components interact in relation to hegemony, history of the forms of other wisdom and guidance in popular culture was reflected upon to analyse which tensions they manifest. A methodology benefitting from rhetorical analysis and reinterpreting it through hermeneutics was used and ten self help books which made in to the bestseller lists at least once between 2014 and 2017 were analysed in two groups under New Age spirituality and Islamic spirituality (maneviyat). The basic concepts of rhetorical analysis, ethos, logos and pathos were reinterpreted accordingly: Ethos as the way writers present their selfhood and authority, logos as the main arguments in texts and the way writers criticize modern culture, and pathos as the feeling the texts invoke and individual's conducting of the self. The similarities and differences between the forms of both self help and Islamism throughout their history was considered as continuities and discontinuities.

Key words: self help, popular culture, spirituality, New Age, hegemony, neoliberalism, Islamism, rhetoric