

T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

127955

POSTMODERNİZM VE DİN

127955

DANIŞMAN
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN

HAZIRLAYAN
Eyup ABAZİ

BURSA 2003

TE. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
KODİMANIYON MURİSİZ

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
GİRİŞ	1

I. BÖLÜM POSTMODERNİZM

A. POSTMODERNİZM KAVRAMININ TARİHÇESİ	5
B. POSTMODERNİZMİN KAVRAMSAL İÇERİĞİ	6
C. POSTMODERNİZMİN TEMEL KARAKTERİSTİKLERİ	18
1- Meta-anlatıların Sonu	18
2- Rasyonalizme Bakışı	21
3- Anti-hümanizm	24
4- Görelilik	27

II. BÖLÜM POSTMODERNİZM VE DİN

A- DİNİN TANIMI	31
B- DOĞAL DİN KAVRAMI	34
C- POSTMODERN DÖNEMDE DİN	40
1- Dinsel Çoğulculuk	53
2- Köktencilik (Fundamentalizm)	57
3- Tüketim Kültürünün Dini İnançlara Etkisi	58
4- Kurtuluşu Aramak	63
SONUÇ	65
BİBLİYOGRAFYA	67

GİRİŞ

Toplumsal sorunları veya genel anlamda dünyadaki olayları açıklamak için insanların ürettiği düşünce biçimlerine bakılırsa tarih aynasında onların bir çoğu kendinden önceki fikirlere ya tepki olarak veya onları desteklemek için ortaya çıkmışlardır. Postmodern düşünceye böyle bir perspektiften yaklaşıldığı zaman o, genel anlamda modern düşüncenin eksiklikleri veya noksanlıklarından dolayı ortaya çıktığı görülür. Yani postmodern düşünce biçiminin modern düşünceden farklı bir yol izlediğini söylemek mümkündür.

Bu anlamda postmodernizm, modernizmin dünyaya bakış açısının yaratmış olduğu tehlikelere sebep olmamak için modernist düşüncenin yönteminden farklı bir yöntem kullanmaktadır. Bu nedenle postmodernistler, herkes için geçerli, başı ve sonu belli olan ya da evrensel bir gerçeklik peşinde olan herhangi bir düşünce sistemine belki hiçbir zaman yaklaşmak istememişlerdir. Onların en fazla görelilik ilkesine sarılmalarının sebebi de bu olsa gerek.

Çalışmamızın birinci bölümünde postmodernizm kavramıyla ilgili tartışmalar ele alınmıştır. Görüleceği üzere postmodernizm karmaşık bir süreci ifade ettiğinden dolayı söz konusu kavramın tam olarak ne anlama geldiğini söylemek pek kolay değildir. Bundan yola çıkarak bazı filozoflar ve sosyal bilimciler postmodernizm konusunda çeşitli tanımlar yapmışlardır. Bununla birlikte yaşadığımız dünyanın eskisi gibi olmadığı, büyük değişikliklere uğradığı gibi konularda düşünürlerin görüş birliği içinde olduklarını da söylemek mümkündür. Başka bir deyişle günümüz dünyasında bir değişiklik söz konusudur. Ancak bu değişikliğin neye tekabül ettiğini kestirmek biraz zordur. Yani dünyanın kendisi mi değişti yoksa dünyadaki olayları açıklamak için bizim bakış açımız mı değişti? Bakış açımızın değişmesinin sebep ve faktörleri nelerdir?

Postmodernistlere göre, herhangi bir şey bizim açımızdan ne kadar doğru ve gerçek ise başkaları açısından da o kadar doğrudur. Bu noktadan hareketle

postmodernist bir yaklaşımı benimseyen düşünürler hakikatin nesnel olmadığını; öznel ve insan yorumlarına bağlı bir şey olduğunu savunmuşlardır. Modern dönemde ise hakikat insan dışında bağımsız ve nesnel olarak vardı. Dolayısıyla modernistler hakikat konusundaki insan yorumlarını bir kir olarak görmüşler ve hakikatin böyle bir kirden temizlenmesi gerektiğini savunmuşlardır. Postmodernistler, hakikate yönelik böyle bir anlayış, totalitarizme ve hegemonyacılığa vesile olacağı için söz konusu anlayışın kabul edilebilir bir şey olmadığını ifade etmişlerdir. Zira nesnel hakikat anlayışı postmodernistlere göre ister istemez toplumsal istikrarsızlığa yol açmaktadır. Buna delil olarak da yirminci yüzyıldaki dünya savaşları, anlaşmazlıkları, kargaşaları ve toplumsal dalgalanmaları gösterilmektedirler. Söz konusu olaylar, modernist düşüncenin vaat ettiği toplumsal refah anlayışına ölümcül bir darbe indirmiştir. Toplumların böyle bir kargaşaya sevk edilmesinin sebebi postmodernistlere göre modernizmin felsefi anlayışıdır. Zira modernizmin vaat ettiği müreffeh bir toplum, insanlara rahat bir yaşam vs. gibi vaatler gerçekleşmemiştir ve tam tersine modernizm sorunları çözmek yerine sorunlar yaratmıştır.

Postmodernistler bu tip eleştirilere maruz kalmamak için ileriye yönelik her hangi bir konuda vaatte bulunmak istememişlerdir. Zira postmodern dönemde gerek toplumsal, gerek siyasi, gerekse dini olayların ne şekilde, hangi istikamete yönelik gelişeceğini hiç kimse önceden kestiremez. Bu dönemde her şey olabilir ve her şey haberimiz olmadan bile gerçekleşebilir. Bu anlamda postmodernistlerden bazıları çok küçük bir olayın büyük değişikliklere yol açabileceğini savunmuşlardır. Örneğin Çin'de kanatlarını çırpan bir kelebek Amerika'daki rüzgar sistemlerini etkileyebilir.

Postmodernistlerin tasvir etmeye çalıştıkları dünya belirsizliklerin, çeşitli karşıtların, olumlu ve olumsuz şeylerin aynı zaman ve mekanda birarada bulunabilmesine imkan tanıyan bir dünyadır. Böyle bir dünyada A, A'dır demek pek kolay görünmemektedir. Zira A'nın içinde A olabildiği gibi A'nın dışında olan şeyler de olabilir.

İkinci bölümde ise postmodernizmin dinle olan ilişkisini ele almaya çalıştık. Bilindiği gibi insanlık düşünce tarihinde din farklı evrelerde farklı bir role sahiptir. Bazı dönemlerde dinin insan hayatını bütünüyle kuşattığını söyleyebiliriz. Örneğin Ortaçağ döneminde dinin konumunun belirgin bir şekilde toplumla, devletle, siyasetle iç içe olduğu görülmektedir. Yine bu dönemde dine karşı yapılan olumsuz tepkilerin en az sayıda olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu nedenle böyle bir dönemde insanlar, dini ancak dinin kendisinin çizdiği bir yaklaşımın çerçevesinde anlamak zorundaydılar ve bu dönemde dinin kendi fonksiyonunu icra etmek için büyük engellere maruz kalmadığını söyleyebiliriz.

Ortaçağ döneminden farklı olarak modern dönemde dinin etkisinin neredeyse bütün alanlarda yok olmaya başladığı veya yavaşladığı görülebilir. Söz konusu dönemde felsefe ve bilime önem verildiği için din gerilerde kalması gereken bir fenomen olarak algılanıyordu. Böylece din, ancak insanın kişisel hayatına hitap edebilecek bir kurum olarak kendi işlevini ifa edebilirdi. Bunu da, insan aklının izin verdiği sınırlar çerçevesinde yapabiliyordu.

Postmodern dönemde ise dinin konumunun her iki dönemden farklı olduğunu düşünmekteyiz. Bu anlamda postmodernizmin görelilik ve belirsizlik anlayışlarını göz önünde bulundurarak, onun dine nasıl bir etki yaptığı konusunda farklı düşünürlerin görüşlerini takdim etmeye çalıştık.

Buradan anlaşılmaktadır ki modern dönemde olduğu gibi postmodern dönemde de din çok büyük eleştirilere maruz kalmıştır. Her ne kadar postmodernizm dini hakikatin kabul edilmesi gerektiğini söylerse de, o mini hakikat anlayışıyla dine zehirli oklarla vurur gibi karşımızda durmaktadır. Çünkü herhangi bir dine inanan ve ona sarılan bir kimseye, inandığı hakikatin göreliliği ve tek olmadığı söylendiği zaman, o kişinin büyük işkenceler altında tutulduğu söylenebilir.

I. BÖLÜM

POSTMODERNİZM

A. POSTMODERNİZM KAVRAMININ TARİHÇESİ

Terim olarak “Postmodernizm” kelimesini ilk kez Frederico de Onis 1930’lu yıllarda modernizme karşı küçük çapta bir tepkiyi anlatmak için kullanmıştır. “Postmodernizm” terimi, Rauchenberg, Cage, Burroughs, Barthelme, Fiedler, Hassan ve Sontag gibi genç sanatçılar, yazarlar ve eleştirmenlerce müze ve akademide kurumsallaşmasından ötürü reddedilen “tükenmiş” yüksek modernizmin ötesinde yer alan bir hareketi anlatmak üzere kullanıldığı tarih olan 1960’lı yıllarda New York’ta popülerlik kazandı. Terim 1970’li ve 1980’li yıllarda mimaride, görsel sanatlar ve sahne sanatlarında daha fazla kullanılmaya başlandı. Bu yıllardan sonra hem Avrupa hem de Amerikan teorisyenleri için bu terim ilgi odağı oldu¹

Postmodernizm kavramını ilk kullananlardan biri de Arnold Toynbee’dir. O, söz konusu terimi 1934’de tasarladı, 1939’da ise kullandı. Hacimli bir eseri olan “*A Study of History*” isimli kitabında Toynbee, birinci cildin ilk sayfalarındaki bir dipnotta, tarihçilerin “modern” olarak göndermede buldukları dönemin, aşağı yukarı on dokuzuncu yüzyılın üçüncü çeyreğinde –yani 1850 ile 1875 arasında- sona erdiğini öne sürer. Toynbee’nin bu tespiti söz konusu dönemin akabinde “modernizm sonrası” bir döneme girildiğini, postmodernitenin yirminci yüzyıldan çok on dokuzuncu yüzyıla denk düştüğünü gösterir. Toynbee eserini yazarken modern dönemin sonuna dair olan bu düşünceyi pekiştirmiş ve çalışmasının 1939’da yayımlanan beşinci cildinde ise “postmodern” terimini kullanmıştır.²

Bazı batılı yazarlar “Postmodernizm” teriminin ilk olarak 1870’lerde kullanılıp, 1926’da bir kitabın başlığı olarak ortaya çıktığını ifade ederler. Fakat Sarıbay’a göre, postmodernizmin toplumsal ve kültürel olarak çekirdeği II. Dünya

¹ Featherstone, Mike, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, Mart Matbaacılık, İstanbul, 1996, s. 28.

² <<Modernizmden Postmodernizme>> <http://yazaronline.kolayweb.com/f2.htm>, 05.04.2003.

Savaşından sonra atılmıştır.³ Zira, II. Dünya Savaşı'nın akabinde gerek Aydınlanma'nın optimistik vizyonunun yıkılması gerekse de insan bilimlerinde ortaya konulan yeni metodoloji arayışları, postmodern yaklaşımların da ciddi bir habercisi niteliğindedir.

Postmodernizm üzerine bugün sadece Batı'da değil Türkiye'de de birçok eser kaleme alınmaktadır. Postmodernizm; sanatsal, entelektüel ve neredeyse bütün akademik alanlarda kendini göstermektedir. Madan Sarup'un da belirtmiş olduğu gibi, postmodernizm, dikkatimizi günümüz toplumunda ve kültüründe yer alan değişimler ile büyük dönüşümlere yönelttiğinden dolayı pek çok insanın ilgisini çekmektedir. Terimin birden bire böylesine gözde bir terim haline gelmesi söz konusu toplumsal ve kültürel değişimler dikkate alındığında şaşırtıcı olmasa gerek.⁴

B. POSTMODERNİZMİN KAVRAMSAL İÇERİĞİ

Postmodernizm hakkında çeşitli felsefeci ve sosyal bilimciler tarafından yapılan çalışmalar ekseninde düşünüldüğünde, postmodernistlerin, hem postmodernizmin tanımında çekingen davrandıkları, hem de yaptıkları tanımlar üzerinde anlayamadıklarını müşahade etmek mümkündür. Postmodernistlerin bir kısmı, postmodernizm ile ilgili herhangi bir tanıma pek sıcak bakmamışlardır. Hatta bazı düşünürler, postmodernizm denebilecek görüşlere sahip olmalarına rağmen, kendilerini postmodernist olarak tanımlamak istememişlerdir. Postmodernistlerin tanımlama yapmaktan kaçmalarının çeşitli nedenleri vardır; bu nedenlerden biri ve belki de en önemlisi postmodern kavramına dair herkesin iştirak edebileceği bir tanım yapmanın bizatihi postmodern kavramıyla ve söz konusu kavramın muhtevasıyla çelişmek anlamına gelecektir; aslında

³ Sarıbay, Ali Yaşar, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, Alfa Yayınları, Melisa Matbaacılık, İstanbul, 2001, 3. Baskı, s. 6.

⁴ Sarup, Madan, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, Çev. A. Baki Güçlü, Ark Yayınları, Cantekin Matbaacılık, Ankara, 1997, s. 187-188.

postmodernizme dair yapılan herhangi bir tanım, ister istemez modernist bir perspektif içerisinde kalmış olacaktır. Böyle yapıldığı takdirde, tanımlar, Krishan Kumar'ın da belirttiği gibi postmodernistlerin özenle karşı çıktıkları akılcılık ve nesnellik niteliklerine bulaşmış olacaktır.⁵

Postmodernizme dair yapılan tanımların farklı olmasının nedenlerinin anlaşılabilmesi için, ona, herhangi bir filozofun veya düşünürün hangi bakış açısından yaklaştığına dikkat edilmesi gerektiği söylenebilir. Postmodernizmi tarihsel bir dönem olarak ele alan bir kimsenin tanımının, onu, zihinsel bir durum olarak algılayan bir başkasının tanımından farklı olacağı açıktır.

Tarihsel bir dönem olarak ele alındığı takdirde, postmodernizm kavramının, II. Dünya Savaşından sonra dünya toplumlarında meydana gelen değişikliklerle bağlantılı olduğu görülecektir. Çünkü bu savaştan sonra Aydınlanma'nın optimistik vizyonunun yıkılmasına paralel olarak aşağı yukarı her toplum yeni arayışlar içine girmiştir. Bu dalgalanma ve değişimler döneminden hiçbir kurum değişikliğe uğramadan kurtulamadığı gibi din de kurtulamadı. Bilim, felsefe, sanat, mimari, vb. nin daha önce sabit olarak bilinen yeri onlara yönelik yeni yaklaşımlara paralel olarak sarsılmaya başladı.

Söz konusu değişim ilk önce ne tam anlamıyla teşhis edilebildi ne de tam olarak adlandırılabilirdi. Fakat durum sakinleşince, ortak bir teşhiste hemen hemen mutabık kalındı. Modernitenin sonu gelmiş, onun felsefi yansıması olan modernizm iflas etmişti. Sarıbay'a göre teşhiste anlaşmaya varılınca yeni olan bir duruma isim bulmak o kadar zor değildi. Modernitenin sonu geldiğine göre, "yeni durum" da "modern sonrası" yani "postmodern" ismiyle adlandırıldı.⁶

Anlaşıldığı kadarıyla yirminci yüzyılda cereyan eden olaylar, modernizmi hayal kırıklığına uğratmıştır. Bu dönemde, daha önce görülmemiş iki dünya savaşı, faşizmin Almanya, İtalya ve İspanya'da hakim bir konuma gelmesi ve

⁵ Kumar, Krishan, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, Çev. Mehmet Küçük, Dost Kitabevi Yayınları, Pelin Ofset, Ankara, 1999, s. 129.

⁶ Sarıbay, s. 3-4.

'karşılıklı' yıkımın belirgin olduğu dengeli bir nükleer savaş tehdidi tarafından beslenmiş olan uzun süreli bir 'Soğuk Savaş' dönemi yaşanmıştır. Avrupa'nın iktisadi bakımdan en gelişmiş, sanatsal bakımdan en ileri ve felsefi olarak en yaratıcı milletlerinden biri olan Almanya'da, en katıksız bir vahşet rejimi doğmuştur.⁷ Medeniyet ve ilerlemenin merkezi olarak bilinen Avrupa'nın ortasında altı milyondan fazla Yahudinin korkunç bir katliama uğraması,⁸ modernizm ve Aydınlanma projelerine çok büyük bir darbe indirdi. Aydınlanma projesinin başarısızlığının veya eksikliklerinin başka bir göstergesi ise yirmibirinci yüzyıla girmeye hazırlanan insanlığın içinde bulunduğu durum. Yoksulluğun artışı. Beş milyar insandan bir milyarı bu durumda.⁹ Savaşların bitmemesi. Özellikle savaşlarda çok sayıda çocukların kadınların ve yaşlıların ölmesi¹⁰. (Bosna, Kosova, Irak savaşında toplu mezarların bulunduğu gibi). Sonuç olarak 'ötekiler'in yok edilmesine çalışıldı. Bunun insanlık adına yapılmış olması modernizmin ana temalarından biri olan Hümanizm'in de sorgulanmasına yol açmıştır; çünkü "insanlık" adına barbarlık yapıldığında o insanlığın ne tür bir "insanlık" olduğunu sormak kaçınılmaz olmuştur. Bu olgunun sorgulanması Hümanizm'in dayandığı meşruluk zeminin de tartışmaya açılması ve Hümanizm'in meşruluğunun yok olmaya başlaması anlamına gelir.¹¹

Modernlik, insanlığı akıldışılıktan kurtarıp mutlu ve sorunsuz bir yaşam vadeden ilerici bir güç olarak tarih sahnesine girdi. Fakat Rousenau'a göre bu vaadinin yerine getirilip getirilemediği tartışılabilir bir konudur. Postmodernistler, yirminci yüzyılda vuku bulan toplumsal istikrarsızlıklardan dolayı, geleneksel

⁷ West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, Engin Yayıncılık, İstanbul, 1998, s. 262.

⁸ Eaglestone, Robert, *Postmodernizm ve Holocaust'un İnkâr Edilmesi*, Çev. Ebru Kılıç, Everest Yayınları, Melisa Matbaacılık, İstanbul, 2002, s. 7-8.

⁹ Özdemir, İbrahim, *Postmodern Düşünceler*, Kaynak Yayınları, Çağlayan A. Ş., İstanbul, 2002, s. 42.

¹⁰ Bkz. Brzerzinski, Zbigniew, *Kontrollden Çıkış Dünya*, Çev. Haluk Menemencioğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Minpa Matbaacılık, 1996, 2. Baskı.

¹¹ Akay, Ali, *Postmodern Görüntü*, Bağlam Yayıncılık, Önsöz Basım Yayıncılık, Ankara, 2002, 2. Basım, s. 53.

kurumlara ve bu kurumlara ilişkin yapılan “derin yorumlar”a güvenmemek için yeterince neden olduğu sonucuna ulaşırlar.¹²

II. Dünya Savaşı’ndan sonra dünya toplumlarında köklü ve önemli değişimlerin ortaya çıktığına dair, filozoflar ve sosyal bilimciler arasında neredeyse tam bir mutabakat vardır. Fakat bu değişim ve dalgalanmalardan sonra modernizm gerçekten iflas etmiş midir? Biz, yeni ve bambaşka bir döneme mi girmiş bulunuyoruz? Eski dönemle olan bağlantılarımız tümüyle kopmuş mudur? İşte tam da bu noktada anlaşmazlıkların ve görüş farklılıklarının boy gösterdiği görülmektedir.

Postmodernizme ilişkin tartışmalara girmeden önce modern felsefesinin eleştirisini yapan filozoflara bakılırsa, kendilerinin postmodernizmin habercileri olduğu söylenebilir. Söz konusu filozoflar arasında Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, James ve Dewey ile Sade, Bataille ve Artaud yer almaktadır. Nietzsche keskin bir felsefi eleştiri yaparak Batı felsefesinin temel kategorilerinden ayrılmış ve bu eleştiri bir çok postyapısalcı ve postmodern eleştirinin teorik öncüllerini sağlamıştı. Nietzsche, felsefi özne, temsil, nedensellik, hakikat, değer ve sistem anlayışlarına saldırdı ve bu anlayışların başat olduğu Batı felsefesinin yerine, olguların (fact) değil, yalnızca çeşitli bireylerin ya da grupların kurgularının (construction) olduğu perspektivist bir yönelimi koydu. Nietzsche felsefi sistemleri aşağıladı ve yeni felsefe yapma, yazım ve yaşama tarzlarına çağrıda bulundu. Dilin tamamının metaforik olduğu ve öznenin yalnızca dil ve düşüncenin bir ürünü olduğu konusunda ısrar etti.¹³ Nietzsche’nin bu tür görüşlere sahip olduğundan dolayı günümüz düşünürlerin büyük bir kısmı tarafından postmodernizmin öncüsü olarak gösterilmektedir.

Ernest Gellner postmodernizmin “görecilik” özelliğini vurgulayarak, onu, tek, kapsayıcı, nesnel, dışsal ya da aşkınsal doğruluk tasarımına dış bileyen ve

¹² Rosenau, Pauline Marie, *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri*, Çev. Tuncay Birkan, Ark Yayınları, Cantekin Matbaacılık, Ankara, 1998, s. 24-25.

¹³ Best, Steven-Kellner, Douglas, *Postmodern Teori*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, Mart Matbaacılık, İstanbul, 1998, s. 39

yanıp sönen bir kültürel moda olarak tanımlamaktadır.¹⁴ Bryan S. Turner'a göre Gellner, postmodernizmin bir hiper-görecilik türü olduğu kanaatindedir. Buna göre postmodernizmle birlikte bütün âdetler ve inançlar, içinde hiçbir evrensellik ihtimali bulunmayan subjektif bir yönlendirmeye indirgemektedir.¹⁵

Dave Robinson da, postmodernizm yaftasının net olarak ne anlama geldiğini gerçekte hiçkimsenin bilmediğini ileri sürmektedir. Ona göre şimdiye kadar en az iki ünlü “postmodernist” filozof bu terimi tartışmalı buldukları için kullanmaktan vazgeçmişlerdir. Kapsamlı bir tanım yapmaktan vazgeçerek Robinson, kesin olarak postmodernizme atfedebileceğimiz biricik özelliğin, derin bir şüphecilik içerdiğini ve bu şüpheciliğin de dil ve anlama yönelik büyük bir saplantıdan doğup şekillendiğini belirtmektedir.¹⁶

Postmodernizmin en büyük simalarından biri olan Fransız düşünür J.F. Lyotard postmodern'i “metaanlatılara yönelik inanmazlık” olarak tanımlamıştır. Lyotard'ın ifade ettiğine göre söz konusu inanmazlık kuşkusuz bilimlerdeki ilerlemenin bir ürünüdür.¹⁷ Lyotard, bilim aracılığıyla insanlığın ilerlemeci özgürleşimini ve evrensel olarak geliştirilmiş geçerli insanlık bilgisini öğretebilmek için gereksinim duyulan birliği insana felsefenin sağlayabileceği düşüncesine kesinlikle karşı çıkmıştır. Bu anlamda Madan Sarup'a göre postmodern kuram, evrensel bilginin ve temeldenciliğin (fundationalism) eleştirisiyle tanımlanır hale gelmiştir.¹⁸

Lyotard, postmodernliğin bir dönemselleştirilmesinin yapılmasına karşı çıkmıştır. Lyotard'ı bu fikre sevkeden şey dönemleştirmenin belirgin bir şekilde ilerleme nosyonu ile olan bağlantısıdır. Tarihte veya insan bilimlerinde herhangi bir ilerleme varsaymaksızın dönemleştirme yapmak imkansız olduğundan ve

¹⁴ Gellner, Ernest, *Postmodernizm İslam ve Us*, Çev. Bülent Peker, Ümit Yayıncılık, Ankara, 1994, s. 43.

¹⁵ Turner, Bryan S., *Oryantalizm Postmodernizm ve Globalizm*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, Ecem Ofset, İstanbul, 2002, s. 37.

¹⁶ Robinson, Dave, *Nietzsche ve Postmodernizm*, Çev. Kaan H. Ökten, Everest Yayınları, Melisa Matbaacılık, İstanbul, 2000, s.43-44.

¹⁷ Lyotard, J.F., *Postmodern Durum*, Çev. Ahmet Çığdem, Vadi Yayınları, Başer Matbaacılık, Ankara, 1997, 2. Baskı, s. 11-12.

postmodern diye nitelenen düşünürler de ilerleme düşüncesini modern bir meta-anlatı olarak kabul ettiklerinden dolayı olsa gerek. Lyotard postmodernizmi kesinlikle bir dönemleştirme çerçevesinde ele almamakatdır. Çünkü ona göre postmodern dediğimiz şey aslında modernliğe gebe olan bir şeydir ve modernlikle postmodernlik arasında sadece bir kopuş olduğu kadar, bir geçiş de söz konusudur. Ya da başka bir ifade ile postmodernizm modernizmden farklı bir döneme ya da algılayış biçimine sahip olarak, modernizmle bir arada hatta ondan önce de varolabilecek bir karaktere sahiptir. Lyotard, Descartes'in cogito'yu ortaya attığı zaman postmodern olduğunu söyleyecek kadar ileri gider; bu iddiasıyla postmodern terimini tarih içinde tarihsizleştirmekten başka bir şey yapmaz.¹⁹ Lyotard'ın özenle vurgulamış olduğu husus, postmodern bir toplumda bilginin konumunun değişmesidir. Onun ifadesine göre "toplumlar postendüstriyel olarak ve kültür postmodern olarak bilinen çağa girdikçe, bilginin statüsü değişikliğe uğrar". Diğer postendüstriyel toplum teorisyenleri gibi Lyotard da, teknolojideki yeni keşif ve ilerlemelerin bilginin doğasını değiştirdiğini ifade etmektedir. Lyotard'a göre bilginin kendinde bir amaç olduğu düşüncesi gözden yitiyor... Bilgi artık satılmak için üretiliyor, bundan böyle de yalnızca bu amaç için üretilecektir. Bilgi, dünya çapında gerçekleşen iktidar rekabetinde ana bileşen olacak ve bir gün gelecek tıpkı eskiden ulus devletlerin toprağın denetimi için kapışmış olmaları gibi enformasyon denetimi için kapışacak olmaları akla yatkın gelecektir.²⁰

Foucault gibi Lyotard da postmodern toplum ya da kültür biçimlerinin analizlerini geliştirmekten ziyade, modern bilginin eleştirilmesi ve yeni bilgiler yönünde çağrılarda bulunulması üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Lyotard'a göre modern bilginin üç koşulu vardır:

Temelci iddiaları meşrulaştırmak üzere meta-anlatılara başvurulması;
meşrulaştırmanın doğal sonucu olan gayri meşru kılma ve dışlama; homojen

¹⁸ Sarup, s. 190.

¹⁹ Akay, s. 62.

²⁰ Sarup, s. 192-193.

epistemolojik ve ahlaki reçetelere duyulan arzu. Postmodern bilgi, bunun tersine, meta-anlatılara ve temelcili e karşı çıkar; büyük meşrulaştırma şemalarından sakınır; ve heterojenlikten,  o ulluktan, sürekli yenilikten ve katılımcıların üzerinde anlaşma sağladıkları yerel kuralların ve kural koyucu şemaların pragmatik inşasından ve dolayısıyla mikropolitikadan yana çıkar.²¹

Lyotard bilgi karşısında bir “dil oyunları” yaklaşımına ayrıcalık tanır ve toplumda dolaşıma girmiş bulunan çeşitli s yemlerde onaylanan çeşitli geçerlilik iddiaları, değerler, konular vb. arasında yasa koyucu rolüne soyunan tüm felsefi tarzları reddeder. Lyotard, totalleştirci toplumsal teori ve eleştiriyle u raşmaktan ziyade yerleşmiş, ‘küçük anlatı’lara sahip heterojen mikro analizlerden yanadır. Bu konuda onun ifadesi şöyledir: “Dil oyunlarının farklı evrelerde farklı biçimlere b r neabilen (heteromorphous) doğasını kabul etmek ilk adımdır... İkinci adım, bir oyunu ve bu oyunun içinde yapılabilecek ‘hamleler’i tanımlayan kurallar üzerindeki her hangi bir uylaşımın yerel olması gerektiği, yani söz konusu oyunun mevcut oyuncularının anlaşmasına dayandığı ve sonuçta iptal edilebileceği ilkesidir.”²²

Anlaşıldığı gibi Lyotard, bir şeyi meşrulaştırmak için her hangi büyük bir anlatıya başvurulmasına karşı çıkmaktadır. Ancak Best ve Kellner’in ifade ettiğine göre Lyotard kendi epistemolojisiyle tutarlı olsaydı “post” oyununa hiç dahil olmazdı;  nk  “post” terminolojisi insanı bir ana-anlatıyı, totalleştirci d nemleştirmeleri ve tarihsel, ardışık d ş mmeyi –Lyotard’ın saldırdığı modern düşünce tarzlarının hepsini- barındıran bir tarihsel, ardışık söylemin içine sokar. Lyotard yeri geldiğinde bu çıkmaza dikkat eder ve postmodern terimindeki “post”a farklı bir anlam kazandırmaya çalışarak kendisini bu çıkmazdan kurtarmaya girişir.²³

Postmodernizm’i “modernizm’in sonu” olarak gören Gianni Vattimo’ya göre postmodern olarak adlandırılabilen bu tecrübenin kökleri her şeyin –Varlık

²¹ Best, Kellner, s. 203.

²² Kellner, Douglas, “Toplumsal Teori Olarak Postmodernizm: Bazı Meydan Okumalar ve Sorunlar”,  ev. Mehmet Küçük, *Modernite Versus Postmodernite*, Vadi Yayınları, Başer Matbaası, Ankara, 2000, 3. Baskı, s. 380-381.

dahil- mübadele değerine irca edilmesindedir ve kabaca gerçekliğin namütenahi yorumlanabilirliği olarak tanımlanabilir. Gerçekliğin sonsuz yorumlanabilirliği, bugün metafiziğin, varlığın ve hakikatin ‘zayıflaması’ olarak anlaşılmaktadır²⁴

Akbar S. Ahmed postmodernizm’in –mimari, felsefi, edebi- kökenlerini kabul etmekle birlikte bu kavramı sosyolojik olarak ele almıştır. Yazara göre postmodernizmin temel özellikleri şunlardır:

1. Postmodernist çağın kavranması, modernlik tasarımının sorgulanışı ve modernliğe duyulan inancın yitirilmesidir; bir çoğulculuk ruhunun ortaya çıkması, geleneksel bağnazlıklara karşı kuşkuculuğun hissedilir biçimde artması ve nihayet dünyayı evrensel bir bütünlük olarak algılayan ve kesin çözümlerle, sorulara tam yanıtlar bekleyen bakış açısının reddedilmesidir.

2. Postmodernizm, medya çağıyla aynı zamanda ve birlikte vardır; medya bir bakımdan postmodernizmin merkezi dinamiğidir.

3. Postmodernizm ile etnik-dinsel köklere dönüş ya da köktencilik (fundamentalizm), sosyal ve siyasal bilimciler tarafından araştırılması gereken bir olgudur. Bu noktada Sovyetler Birliği ve Eski Yugoslavya’da yaşayan etnisiteler arasında gerginliğin baş göstermesi örnek olarak gösterilebilir.

4. Geçmişle bağların koparılmaması, postmodern ağırlıklı özelliklerinden biri olmaya devam etmektedir.

5. Nüfusun büyük bölümünün kentsel alanlarda yaşaması ve daha da büyük bir bölümünün bu alanlardan kaynaklanan fikirlerin etkisi altında kalması dolayısıyla, metropol, postmodernizmin merkezine yerleşmektedir.

6. Postmodernizm’in bir sınıf ögesi vardır ve demokrasi bir önkoşuldur. Postmodernizm, tamamen olmasa da, temelde bir orta sınıf olgusu olarak

²³ Best, Kellner, s. 213.

²⁴ Snyder, John R., “Modernliğin Sonu Hakkında”, Vattimo, Gianni, *Modernliğin sonu*, Çev. Şehabettin Yalçın, İz Yayıncılık, Erkam Matbaacılık, İstanbul, 1999, s. 23.

görülebilmek. Orta sınıf, postmodernizmin entelektüel öncülüğünü yapsa da, tanımlamasını kitleler yapmaktadır.

7. Postmodernizm, değişik tartışmaların yan yana konmasına, nasıl uygun gelirse öyle seçme ve derleme yapılmasına (eklektisizm) ve farklı imajların karıştırılmasına izin vermekte, hatta bunu teşvik etmektedir. Bu anlamda eklektisizm birbirinden çok değişik söylemlerin beklenmeksizin bir araya getirilmesinden beslenmektedir.

8. Postmodern düşünürler, ifadelerin, basit ve yalın olması gerektiği şeklindeki ilkeyi çok sık vurgulamaktadırlar. Ancak uygulamada bu ilkeye bağlı kaldıklarını görmek biraz zordur. Postmodernizm tüm anlaşılabilirlik iddialarına rağmen düşüncenin hem entelektüel içeriği, hem de belirli bir guruba hitap eden, anlaşılması zor üslubu, bu ekolün terketmek arzusunda olduğu entellektüalizmi güçlendirmektedir.²⁵

Diğerleri tarafından bir postmodernist olarak gösterilen ancak kendisinin postmodernist olduğunu kabul etmeyen ve postmodernizmin bir kavram bile olmadığını söyleyen Jean Baudrillard,²⁶ postmodern dönemi gerçek ile gerçek olmayan arasındaki ayırımı bulanıklaştığı ve farkının belli olmadığı bir dönem olarak görmektedir. Ona göre bugün “hiper-gerçeklik” söz konusudur. Diğer bir ifade ile gerçekten daha gerçek olan bir gerçektir. Baudrillard, hiper-gerçekliğin kaydetmesiyle birlikte simülasyonlar bizzat gerçekliği oluşturmaya başlar ve simülasyonun gerçekliği bizzat gerçeğin ölçütü haline geldiğini ifade etmektedir. Ona göre, bir simülasyonlar toplumunda, modeller ya da kodlar tecrübeyi yapılandırır ve model ile gerçek arasındaki ayırımı aşındırır.²⁷

Postmodernizme dair fikir beyan eden düşünürler yalnızca postmodern olarak nitelenen düşünürler değildir. Bunun yanısıra söz konusu kavramı farklı

²⁵ Ahmed, Akbar S. *Postmodernizm ve İslam*, Çev. Osman Ç. Deniztekin, Cep Kitapları A. Ş., Kurtiş Matbaası, İstanbul, 1995, s. 24-42.

²⁶ Baudrillard, Jean, *Simülakrlar ve Simülasyon*, Çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, Cantekin Matbaacılık, Ankara, 2003, s. 12.

²⁷ Best, Kellner, s. 149-150.

perspektifler içerisinde değerlendirmeye tabi tutan yazarlar bulunmaktadır. Modernizmi, Aydınlanma'da tasarlanan fakat henüz tamamlanmamış bir proje olarak gören Habermas'a göre, bugün postmodernlik iddiasında bulunan, başka bir deyişle postmodernlik olarak nitelenerek savunulan idealler, Aydınlanma'nın projesi olarak modernliğin söyleminde gösterilmiştir. Bu ideallerin realizasyonu, bu yüzden modernliğin terk edilmesiyle değil daha fazla modernlikle, daha fazla akıl, rasyonellik ve Aydınlanma'yla olabilecek bir şeydir.²⁸ Habermas'ın; Foucault, Deleuze ve Lyotard gibi düşünürlerin "neo-muhafazakarlar" oldukları iddiasının altında yatan dürtü, bu insanların bize şu değil de bu toplumsal yönde hareket etmemiz için "teorik" bir neden önermemeleridir.²⁹ Habermas ile aynı Eleştirel Kuram okulundan gelen Albrecht Wellmer, bugün modernliğin yadsınması ya da geçersizleştirilmesi olarak görünen şeyin temelde "özeleştirel" bir modernizm biçimi olduğunu savunur. Modernliğin eleştirisi modern tasarımın doğumundan itibaren üstü kapalı bulunuyordu; postmodernizm olsa olsa, geriye kalan ütopyacılık ve bilimciliği bir tarafa atarak bu eleştiriyi "yeniden" yönlendirmiştir.³⁰ Açıktır ki bu yaklaşımlar postmodern olarak nitelenen farklı bir dönemden ziyade, modern dönemin sürekliliğine ve kendi iç dinamizmine göndermede bulunarak postmodern dönem nitelenmesine sıcak bakmamaktadırlar.

Düşüncelerini bu doğrultuda okuyabileceğimiz Ali Yaşar Sarıbay'a göre, modernitenin karakteristiklerinin eleştirel yanlarının ön plana geçmesi bir "kültürel gerilim" olarak tanımlanabilir. Postmodernistlerin argümanları üzerinde yoğunlaştığımızda söz konusu "kültürel gerilim" onları nihilizm ile neo-modernist olma seçeneklerinden birini tercihe maruz bırakıyor. Sarıbay, "postmodernist" olarak nitelenen düşünürler "neo-modernist" olarak tanımlanırsa daha doğru olacağını düşünmektedir. Sarıbay'a göre modernitenin karakteristiklerinin eleştirilmesi, hatta reddedilmesi, başka; onları maruz kaldığımız olumsuzluklar olarak niteleyip son tahlilde yüceltme başkadır. Postmodernizm, modernizmin

²⁸ Topçuoğlu, Abdullah - Aktay, Yasin, *Postmodernizm ve İslam Küreselleşme ve Oryantalizm*, Vadi Yayınları, Zirve Ofset, Ankara, 1999, 2. Baskı, s. 14.

²⁹ Rorty, Richard, "Habermas, Lyotard ve Postmodernite", Çev. Mehmet Küçük, *Modernite Versus Postmodernite*, Vadi Yayınları, Başer Matbaası, Ankara, 2000, 3. Baskı, s. 275.

³⁰ Kumar, s. 209.

bütün “karşı”larını yüceltmekten başka bir şey yapmıyor. Dolayısıyla bu noktada Sarıbay, A. Huyssen’in görüşüne katılıyor: “... Postmodernizm en derin düzeyinde, sadece modernist kültürün yörüngesini nitelendiren daimi yükseliş ve iflas, tükeniş ve yenilenme döngüsü içindeki başka bir krizi temsil etmez. Daha ziyade, modernist kültürün yeni tipte bir krizini temsil eder.... Postmodernizm, modernizmi modası geçmiş hale getirmekten uzaktır. Tersine, postmodernizm, modernizme yeni bir ışık tutar ve bir çok estetik stratejileri ve taktiklerini yeni topluşmaların içine dahil edip orada çalışmalarını sağlayarak temellük eder.”³¹

Postmodernizm konusunda ihtiyatlı davranan ve postmodernizmi modernizmin radikalleşmesi olarak gören diğer bir düşünür de Anthony Giddens’tır. Ona göre biz, “bir postmodernlik dönemine girmek yerine modernliğin sonuçlarının eskisinden daha çok radikalleştiği bir başka döneme doğru gidiyoruz”. Giddens, modernliğin ötesine geçmiş olmadığımızı, onun radikalleşmesi evresini yaşadığımızı ifade etmektedir. “Henüz, postmodern bir toplumsal evrende yaşamıyoruz; ama, yine de modern kurumlarca geliştirilenlerden farklı yaşam tarzları ve toplumsal örgütlenme biçimlerini sezer gibi olmaktan fazlasını da görebiliriz.”³²

Giddens, bugünkü toplumun “açık uçlu bir düşünümselliği” içinde barındırmasının kendisine bir totolojik dokunulmazlık zırhı sağladığını, bunun da modernliği her türlü ‘postist’ aşma irade ve girişimini geçersiz kıldığını ifade eder. Çünkü düşünümsellik, kendi üzerinde düşünme yeteneğinin en üst noktası olarak modernliğe yüklenirken, modernliğe yönelik en radikal eleştiriler bile, bu sayede ahvalden sayılıp câmi kılınmaktadır. Bu durumda ister modernliğe yönelik radikal eleştiriler anlamında alınsın, ister modernliğin tarihsel bir halefi sayılsın, isterse de modernliğin içerdiği tüm hakikat iddialarını yadsıyarak onu aşmaya

³¹ Sarıbay, s. 105-107.

³² Giddens, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, Mart Matbaacılık, İstanbul, 1998, 2. Basım, s. 13-54.

yönelik aşma girişimi sayılsın, tüm postmodernizm iddiaları son kertede modernliği daha bir radikalleştirmekten başka bir şey yapmış olmazlar.³³

Aydınlanma düşünürlerinin beklediğinden çok farklı bir dünyada yaşadığımızı kabul eden Giddens, Lyotard'ın ve diğerlerinin belirttiği anlamda, bilgi savlarını desteklemenin uygulanabilir yöntemlerine artık sahip olmadığımız düşüncesinin değil, başka etkenlerin söz konusu olduğunu vurgulamaktadır. Bu etkenlerden ilki tasarım yanlışları, ikincisi kullanıcı hatası ve üçüncüsü amaçlanmamış sonuçlar ve toplumsal bilginin düşünümselliği ya da döngüsellidir.³⁴

Son olarak postmodernizmin ne olduğu ne olmadığı tartışmalar konusunda Richard Rorty'nin son zamanlarda söylediği şeyleri göz önünde bulundurulursa durum biraz daha da karmaşık hale geldiği söylenebilir. Zira Rorty'ye göre aslında postmodernizm bir şakadan, oyundan ibaret. Kimse postmodernizmin ne olduğu konusunda en ufak bir fikre sahip değil. Dolayısıyla ne anlama geldiği belirsiz olan bir kavramda ısrar etmenin bir anlamı yok. Bu kavramı zihin haritalarımızdan ve dil dünyamızdan çıkaralım gitsin.³⁵

Postmodernizmin bir şaka olması postmodernist düşünce tarzına uygun bir şey olarak görülmeli. Eğer *ilke* 'ne olsa gider' ise, *izafi olanın mutlak hakimiyetine boyun eğmemiz* gerekiyorsa ve her şey eriyip akışkan bir hale geliyorsa, postmodernizm de kendi sonunu getirecek değerler manzumesini üretebilmeli ve bu noktada dürüstçe 'bu iş buraya kadarmış' diyebilmeli.³⁶

Bu söylediklerimizden, postmodernizme ilişkin çeşitli düşünürler tarafından yapılan tanımlamalarda ortak bir zemin bulmanın oldukça güç olduğu anlaşılmaktadır. Belki de söz konusu tanımlamalardaki yegane ortak nokta toplumların gerek siyasi, gerek kültürel, gerek sanatsal, gerekse düşünümsel

³³ Topçuoğlu, Aktay, s. 15.

³⁴ Giddens, s. 147-148.

³⁵ Kalın, İbrahim, *Meğer Postmodernizm de Bir Şaka İmiş*, <http://www.holycross.edu/departments/religiousstudies/ikalın/Turkish/Postmodernizm.htm>, 20.04.2003.

³⁶ a. m.

yönden büyük bir değişikliğe uğradığı hususudur. Bununla birlikte yaşanan bu dalgalanma ve değişikliklerden sonra Postmodernizm gibi yeni bir teoriye ihtiyacımız olup olmadığı konusunda oldukça farklı yaklaşımların olduğunu gözden uzak tutmamak gerekmektedir.

Habermas, Giddens gibi modernist düşüncenin taraftarı olan düşünürler, toplumumuzdaki mevcut istikrarsızlıkları kabul etmekle beraber bizim, postmodern bir dönemde değil, hala tamamlanmamış bir proje olan modern dönemde yaşadığımızı ileri sürmektedirler. Söz konusu düşünürlere göre modernizmin her ne kadar bazı eksik ve noksanlıkları varsa da, bu eksiklikleri aşma kapasitesini zaten kendi bünyesi içinde barındırmaktadır. Dolayısıyla yeni bir teoriye ihtiyacımız yoktur.

Sonuç olarak söylenebilir ki diğer “ist”ler gibi postmodernistler de toplumu, girdiği bulanıklıktan kurtarmak için teori geliştirmişlerdir. Ancak daha sonraki bölümlerde görüleceği üzere, postmodernistler insanlığa yeni bir alternatif sunmaktan öte daha fazla modernizm teorisi eleştirisinde bulunmaktadır.

C. POSTMODERNİZMİN TEMEL KARAKTERİSTİKLERİ

Genel anlamda ele alındığında Postmodernizm, modern dönemde başat konumda olan temel fikirlere karşı büyük bir güvensizlik duyan veya söz konusu fikirleri reddetme eğiliminde olan bir akımdır. Bilindiği üzere modernizm; düalizm, rasyonalizm, hümanizm gibi çeşitli yönelimlerle bağlantılıdır. Postmodernizm ise, modernizm tarafından üretilen her şeyden kuşulanmaktadır.

1- Meta-anlatıların Sonu

Daha önce Lyotard’ın postmodernizme ilişkin yaptığı tanımlamasında geçtiği gibi Postmodernizm meta-anlatıların güvenilirliğinin kaybedilmesiyle karakterize olmaktadır. Postmodernistler’e göre bir toplumda neler olup bittiğini

bir bütün olarak anlamaya çalışmak ve toplumun sorunlarını herkesin iştirak edebileceği bir çözüme kavuşturmak bir meta-anlatıya başvurmak demektir.

Postmodernistler meta-anlatılara asla güvenmezler; Hegel'e, Marx'a ve her türden evrensel felsefe biçimine şüphe ile bakarlar.³⁷ Zaten postmodernizmin oluşumundaki en önemli etkenlerden biri de Marksizm'in kaderidir. Marksizm, 'fiili olarak varolan' belli sayıdaki sosyalist rejimin ideolojisi haline gelerek, teoriden pratiğe doğru olan evrimini yirminci yüzyılda tamamlamıştır. Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'daki rejimlerin, 1989'dan itibaren çöküşü de Marksist projeye duyulan son inancı ortadan kaldırmıştır.³⁸ Büyük anlatılardan vazgeçilmesi "küçük anlatılar"ın özgür oyunu için gerekli sahayı açar. Lyotard'a göre, küçük anlatılar, hem bilimdeki hem de toplumsal hayattaki "hayal gücünün icadı" olan malzemelerdir. Bunlar "göreneksel" ya da "yerel" bilgi biçimleridir ve bu halleriyle de bağlamsal, koşula bağlı ve sınırlıdır. Homolojik tümeller içerisinde ifade edilen büyük anlatıların bilimsel iddialarından farklı olarak küçük anlatılar "paralojik"tirler, yani bilimsel mantığın kuralları uyarınca yanlış akıl yürütme ve mantık dışı argüman olarak görülenleri kabul ederler.³⁹

Marksizm ve Komünizm'in yenilmesiyle birlikte dünyadaki tüm ideolojik çatışmalar tükenmiştir. Bu görüşü savunanlardan biri olan Francis Fukuyama "tarihin sonu"nu ilan etmektedir. Çünkü Hegel açısından olduğu gibi Fukuyama'ya göre de tarih, rakip medeniyetlerin çatışmalarının öyküsüdür. Tarihe ileriye dönük, ilerlemeci hareketini kazandıran bu çatışmadır. Artık bunun gibi çatışmalar olmadığından "tarih" de yoktur.⁴⁰

Meta-anlatı kavramı, ilk olarak Lyotard tarafından ortaya atılmıştır. Bu kavramla Lyotard, artık modernitenin büyük umut ve beklentilerinin sona erdiğini iddia etmiştir. Onun ifade ettiği şekliyle söylenecek olursa "hangi birleştirme türünü kullandığına ve spekülative ya da bir özgürleşim anlatısı olup olmadığına

³⁷ Sarup, s. 209.

³⁸ West, s. 262-263.

³⁹ Kumar, s. 163.

⁴⁰ a. g. e., s. 230-231.

bakılmaksızın, büyük anlatı güvenilirliğini kaybetmiştir”. Lyotard’a göre büyük anlatıların sonu, II. Dünya Savaşı’ndan sonra teknoloji ve tekniklerin bozucu dalgalanmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü teknoloji eylemin amaçlarından araçlarına vurgu yapmıştır.⁴¹

Lyotard modernitenin bir bilgi biçimi olduğunu vurgulamaktadır. Bu konudaki onun ifadesi şöyledir: “ Modern terimini, kendisini Tinin diyalektiği, anlamın yorum bilgisi, rasyonel ya da çalışan öznenin özgürleşimi ya da zenginliğin yaratımı türünden her hangi bir büyük anlatıya açık bir müracaata bulunarak... bir meta söyleme gönderme yaparak meşrulaştıran her hangi bir bilimi betimlemek için kullanacağım”⁴²

Lyotard’dan farklı olarak Jürgen Habermas, gerçekte 1989 devrimini bir “nekahat devrimi” ya da tazmin olarak adlandırmıştır. Habermas, Orta ve Doğu Avrupa toplumlarının bu devrimler esnasında yeni bir şeylere girişmeyip komünist deneyimin onları rayından çıkardığı modernlik yoluna tekrar geri girmeye çalıştıklarını savunur. Örnek aldıkları modeli açıkça batının anayasal demokrasisi ve gelişmiş kapitalizmiydi. Habermas bu devrimin akla ya da genelde “büyük anlatılar” a karşı girişilen postmodernist bir ayaklanma olduğu düşüncesini kabul etmez. Buna göre, 1989 devrimlerinin reddettiği tek büyük anlatı, Marksizm’in anlatısıydı. Başka yönlerden bu devrimler Batı liberalizminin büyük anlatılarına belirleyici bir şekilde yönelmişlerdir.⁴³

Görüldüğü kadarıyla Lyotard ve onun düşüncesinin etkisinin altında kalanlar modernizmin özünde bulunan rasyonalizm, hümanizm, determinizm daha sonra Marksizm gibi fikirleri hakkında meta-anlatı deyip bunlardan vazgeçmeye çalışmışlardır. Dikkatimizi çeken nokta şu ki, meta-anlatıları reddeden postmodernistler söz konusu anlatılar arasında ayırım yapmayıp hepsini bir kefeye koymaktadırlar. Doğal olarak da postmodernistler bu konuda dine her

⁴¹ Lyotard, s. 85.

⁴² Kellner, s. 379.

⁴³ Kumar, s. 232-233.

hangi bir ayrıcalık tanımamışlardır. Onların gözünde evrensellik peşinde koşan ve bütünsel bir çözüm vaat eden diğer fikirler gibi din de bir meta-anlatıdır. Dolayısıyla postmodern bir bakış açısına göre diğer anlatılar ne kadar geçerliyse din de o kadar geçerlidir.

2- Rasyonalizme Bakışı

Modern olarak gösterilen dönemin en büyük özelliklerden biri rasyonelliktir. Bilindiği gibi Aydınlanma insan aklını merkeze aldı. Bütün akılları tek bir akla indirgedi. Bu akıl ile üretilen bilgilerin tüm insanlık için genel geçer olduğuna hükmetti. Böylece insan hayatı bütün yönleriyle rasyonalize oluyordu.⁴⁴ Descartes ve Aydınlanma filozoflarının büyük bir kısmı bizi “insan” kılan şeyin aklımız olduğunu iddia etmişlerdir. Descartes, belirli bir felsefi ve bilimsel incelemelere odaklanarak kendimizi sınırlandırdıktan sonra, akıl gücümüzü kullanarak, yanılıgsız bir bilgiye ulaşabileceğimizi savunuyordu. Buna göre, akıl evrensel, nesnel ve özerkti; belirli bir yönteme uygun olarak kullanıldığında bilimin ve toplumun ilerlemesine imkan tanıyan bir araçtı.⁴⁵

Şimdi modernizmin insan aklına yüklediği anlamdan farklı olarak postmodernizme göre toplumda herkesin, her kesimin kendine özgü bir düşünce tarzı, bir düşünsel motifi vardır. Zaten postmodernizmin de ana kaynağı buradadır. Derrida'nın yapıçözümünde (deconstruction) de olduğu gibi, olgular farklı düşüncelerin bileşimiyle hayat bulur, yeniden yorumlanır. Bu daha çok "akıl yolu birdir" atasözünün altını kazan bir argüman. Öyle ya, akıl yolu gerçekten bir mi ki? Bu, modernitenin tasdiklediği bir künye, bir logos olamaz mı? Ya da olsa olsa, rasyonelce (o güne göre mutlak doğru olarak bilinen) tasarlanmış bir slogan olamaz mı? Zaten rasyonellik denilen şey bile asıl bilimin yasalarını bir ideal uğruna hiçe sayıyor ki, somut olarak beyin denilen et parçasının, milyarlarca (myrad; çok sayıda) karmaşık düşünce üretebilen bir aygıt olduğunu unutuveriyorlar. Doğrusu akıl, bir düşünceler kümesinden çok, farklı

⁴⁴ Tekin, Mustafa, “İslam’ın Postmodern İmkânı”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 10, Sebati Ofset Matbaacılık, Konya, 2000, s. 564.

⁴⁵ *Robinson*, s. 15.

düşünce yolculuklarından oluşuyor. Bu da önümüze sonsuz bir düşünce kombinasyonu koyuyor. Yani nesnel düşünce dedikleri şey, bir zamanlar bir şekilde bireylere kabul ettirilmiş olan milyarlarca (myrad) öznel düşünceler yumağından sadece birini ya da bir kaçını temsil ediyor. Zaten modernizm ile postmodernizm arasındaki ayrılığın ana kaynağı da burada vuku buluyor.⁴⁶

Descartes'çi rasyonalizme karşıt bir şekilde, postmodernistler ise rasyonalizmin şiddetli eleştirmenleri olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Belirsizliğe ve karar verilemezliğe vurgusuyla Postmodernizm, aklın önemsiz ve hatta karşıtını yaratan bir şey olduğu izlenimini verir. Ancak daha yakından bakıldığında postmodernistlerin mekanistik mantık kavrayışına karşı çıktıkları görülür. Onlar mantığın, bir birleşik sistem oluşturduğu düşüncesini kabul etmezler. O nedenle, akıl yürütmenin, öncüllerden sonuçlar çıkarmaktan çok daha fazla bir şeyden ibaret olduğunu öne sürerler. Buna göre postmodernistler, aklın saf olmadığına, toplumsal sonuçlara sahip bulunduğuna inanırlar.⁴⁷

Postmodernistlerden önce modern aklı Frankfurt Okulu'nun önemli isimleri olan Horkheim ve Adorno eleştirmişlerdir. Onlar, toplumsal rasyonelliğin irrasyonelliğe dönüşme yollarını; Aydınlanma'nın nasıl yalana dönüştüğünü; ve modernliğin karakteristiği olan özgürlük ve ilerleme tarzlarının nasıl tahakküm ve gerilemeye dönüştüğünü analiz ettiler. Onlara göre, Aydınlanma aklı, kendisiyle rekabet eden tüm düşünce tarzlarını ortadan kaldırıp ve doğruluk konusunda hak iddia eden tek düşünme tarzı olarak kaldıkça totaliter hale gelmiştir. Horkheim ve Adorno, bilim ve araçsal aklın mitik hale geldiğini; daha önceleri dine atfedilen üstün güçlere körü körüne itaat ve tapınma tarzlarının yeniden ürettiğini savundu.⁴⁸

Postmodernistlerin akla yönelik kuşkulu davranmalarının ilk ve temel sebebi, modern aklın, evrenselciliği, birlik ve bütünlüğü, aynı kuralların her yerde

⁴⁶ Lafcı, Ayhan, *Postmodernizmi Anlamak*, <http://www.isguc.org/ayhan1.htm>, 05.04.2003.

⁴⁷ Murphy, John W., *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, Engin Yayıncılık, İstanbul, 2000, 2. Baskı, s. 141.

⁴⁸ *Best, Kellner*, s. 264-265.

geçerli olduğu görüşünü gerekli görmesidir. Modern yaklaşımlar arasında bakıldığında akıl yürütmenin ülkeden ülkeye, kültürden kültüre ve farklı tarihsel dönemler boyunca temelde aynı kaldığı varsayılır. Postmodernizm ise, aksine, her durumun farklı olduğunu ve özel bir biçimde anlaşılması gerektiğini ileri sürer. Bu yüzden her biri kendine ait bir mantığa sahip olduğu için bütün paradigmalardan eşit olduğu postmodern bir dünyada evrensel akla yer yoktur.

İkinci olarak, akıl Aydınlanma'nın, modern bilimin ve batı toplumunun ürünü olduğu için, modern bilim gibi, akıl da, totaliter ve baskıcı olup çeşitliliğe ve hoşgörüyü mani olur. Zira akıl, Aydınlanma'nın kendisine kazandırdığı muhtevadan dolayı ilerleme ve hümanizme yönlü bir karakter arz etmektedir. Oysa postmodernistlere göre akıl, insanlığın içinde bulunduğu durumda herhangi bir iyileşme sağlayamadığı gibi evsizlerin, kadınların, siyahların ve diğer ezilen grupların sorunlarını da çözememiştir. Bu ise Aydınlanma'nın akla yönelik optimistik vizyonunun bir anlamda geçersizliğine işaret etmektedir. Zira Aydınlanmacı optimizm, ilerlemeci tarih nosyonunun da bir sonucu olarak insanların akılla erginsizlikten kurtularak daha iyi ve müreffeh bir dünyada yaşama imkanı elde edeceği varsayımını gütmekteydi.

Söz konusu optimistik vizyon ise daha önce de ifade etmeye çalıştığımız üzere, yirminci yüzyılda yaşanan dünya savaşları, faşizm, sosyalizm gibi diktatörlüklerin zuhur etmesi ve bunların insan bilimlerindeki tezahürleri yüzünden ciddi anlamda sarsılmış ve postmodernizm olarak nitelediğimiz felsefeler için tarihsel bir arkaplan oluşturmuştur.

Üçüncü olarak, akıl ve rasyonalite postmodernistlerin duygulara, içebakış ve sezgiye, özerkliğe, yaratıcılığa, hayal gücüne, fanteziye ve tefekküre duydukları güvenle bağdaşmaz.⁴⁹

Habermas, postmodernistleri önemli konularda eleştirmekle beraber, onların modern araçsal akla yaptıkları eleştiriyi önemli ölçüde paylaşmaktadır.

⁴⁹ Rosenau, s. 208-209.

Ancak hemen belirtilmesi gerekir ki; Habermas, postmodernistlerden farklı olarak yapıbozucu bir yaklaşımdan ziyade, aklın yeniden inşa edilmesi gerektiğine dair bir anlayışı benimsemektedir; ve modern felsefeye yönelik postmodern eleştirinin büyük bir kısmını kabul etmektedir. O, kendine özgü bir rasyonellik anlayışı geliştirir.⁵⁰ Özne-merkezli akla karşıt olarak, kendisinin “iletişimsel akıl” dediği akıl kavramını ortaya atar. Bu kavramla, her şeyi bilen özne tekinin perspektifi, eşitler arasındaki iletişimsel etkileşim yoluyla ulaşılan uzlaşıya dayalı anlaşmaya tabi kılınır.⁵¹

Batı akılcılığı, mantığı, ahlakı, estetiği, kültürel ilkeleri, uygar yaşam kuralları vb.’nin nesnel üstünlüğünün temellerini herkesi tatmin edecek biçimde dile getirmiş olup olmadığı belki de tartışmaya açık bir noktadır. Ancak Bauman, modern dönemde yaşayan felsefecilerin böyle bir şeyi dile getirme arayışları kesintisiz olarak sürdüğü ve onlar bu arayışın başarı getireceğine –getirmesi gerektiğine- olan inançlardan hiçbir zaman vazgeçmedikleri bir gerçek olduğunu vurgulamaktadır.⁵²

3- Anti-hümanizm

Postmodernizmin diğer bir özelliği de anti-hümanist olmasıdır. Bilindiği gibi yakın zamanlara kadar felsefi teorilerin çoğunda Descartes’in kendi bilinçli akıl yürütmemiz dışında her şeyden şüphelenmenin mümkün olduğu anlayışı net olarak görülmekteydi. Açıkça hümanistik bir karakter sergileyen söz konusu felsefeler açısından varlık da dahil olmak üzere her şey beşeri öznenin aklına irca edilmiş ve meşruiyetini de akla yönelik referanslarından almıştır. Buna karşılık David Hume gibi bazı filozoflar, tutarlı bir merkezi kimliğin varlığını sorgulamışlardır.⁵³ Freud ise, bireysel bilinç ve davranışın sadece, bilinç dışının rasyonel veya saydam olduğu pek de söylenemeyecek olan mekanizması aracılığıyla anlaşılabilirliğini telkin ettiği için, tecrübenin bilinçli öznesinin

⁵⁰ Best, Kellner, s. 286-287.

⁵¹ Kumar, s. 208.

⁵² Bauman, Zygmunt, *Yasa Koyucular İle Yorumcular*, Çev. Kemal Atakay, Metis Yayınları, Yayıncılık Matbaası, İstanbul, 1996, s. 145.

⁵³ Robnson, s. 92

konumunu çok tartışmalı bir hale getirir.⁵⁴ Aynı şekilde Heidegger'in son dönem yazılarında doğrudan doğruya modern Batı Felsefesi'nde özneye verilen abartılı rolün kaybedilişi görülmektedir.⁵⁵

Hümanizme yönelik eleştiriler bağlamında düşünüldüğünde hümanist düşüncedeki bilen öznenin önceliğine ve ayrıcalığına yönelik meydan okumalar ve dolayısıyla 'özneyi' öldürmenin ana sorumluluğunu talep eden gruplar ise II. Dünya Savaşı sonrası Fransız yapısalcıları ve postyapısalcılarıdır.⁵⁶

Postmodernizmin savunucusu olarak görülebilecek bir filozof olan Gianni Vattimo, hümanizmin bunalımı ile "Tanrı'nın Ölümü" arasında bir bağlantının söz konusu olduğunu savunmaktadır. Çünkü Vattimo'ya göre içine girmiş olduğumuz dönemle birlikte hümanizm, meselelerini artık aşkın bir temele atıfta bulunarak çözmeye muktedir değildir. Bu anlamda Vattimo, metafiziğin sonunu ve sonucunu simgeleyen "Tanrı'nın Ölümü"nü, hümanizmin krizini doğurduğunu söyler.⁵⁷

Öyle anlaşılıyor ki özneye karşı kuşkulu bir anlayışa sahip olma özelliği sadece postmodernistlere has değildir; onlardan önce de bazı filozoflar öznenin konumunu sorgulamışlardır.

Hümanizme ve Batı metafizik geleneğine yönelik eleştirilerin bir diğer uğrak noktası da, yapısalcı düşüncedir. Yapısalcı düşünce hümanizm eleştirisinde, insanı ve toplumsal fenomenleri dilsel ve toplumsal yapılar çerçevesinde anlamamanın gerekliliği üzerinde durur. Yapısalcılık bu eleştirileriyle, özneyi dilin, kültürün veya bilinç dışının etkisinin bir sonucu olarak konumlandırmak ve öznenin bilinçli, nedensel ve yaratıcı bir etkinliğe sahip olduğu iddiasındaki modern düşünceyi reddetmek suretiyle özneyi radikal bir biçimde ademi

⁵⁴ West, s. 217.

⁵⁵ a. g. e., s. 221.

⁵⁶ Hekman, Susan, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, Çev. Hüsamettin Arslan - Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, Engin Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 221.

⁵⁷ Vattimo, s. 85-86.

merkezileştirmiştir.⁵⁸ Yapısalcılığın akabinde ortaya çıkan postyapısalcı yaklaşımlar ise yapısalcılığın söz konusu eleştirilerini mantıksal uzantıları bakımından daha ileri götürmüştür ve yapı kavramı da dahil olmak üzere her türlü temel fikrini eleştirerek özneyi bütünüyle ademi merkezileştirmişlerdir.

Genel olarak postmodernistlerin özneye karşı çıkmanın üç nedeninin olduğunu söylemek mümkündür. Birincisi özne kavramının bütünüyle metafizik geleneğin ve özellikle de modernliğin ürettiği bir şey olmasıdır. Modern bilim dinin yerini alınca otomatik olarak rasyonel birey Tanrı'nın yerine geçmiştir. Bu ise postmodernistlerin kabul edemeyeceği bir iştir. İkincisi modern özne nosyonunun hümanistik bir karakter arzetmesidir. Postmodernistler hümanizmi bir meta-anlatı saydıkları için hümanizmin merkezi bir konumunda olan özneyi de reddederler. Postmodernistlere göre hümanizmin amaçları ile fiili pratik arasında açık bir uyumsuzluk vardır. Postmodernistlerin özneye karşı çıkmasının üçüncü nedeni ise, düalist karakterli felsefelerin bir sonucu olarak öznenin bir nesneyi gerektirmesidir. Postmodernizm özne-nesne ayırımını kabul etmeyen bir akım olduğu için modern özne-nesne düalizmini bütünüyle ortadan kaldırma cihetine girmiştir.⁵⁹

Bu yüzden postmodernist felsefe anti-hümanist bir felsefe olarak nitelendirilebilir. Zira postmodernistler, hümanizmin insani özneyi merkeze yerleştirdiğini, insanın evrenin her şeye hükmeden, her şeye karar veren ve her şeyi kontrolü altında tutan efendisi olduğunu ima ettiği için hümanist felsefeyi baskıcı bulur ve dolayısıyla da, özneyi mahkum ederler. "Hümanizm, postmodernizme göre, adalet ve eşitlik aradığını iddia etmesine rağmen, liberal toplum tarafından adaletsizliği ve eşitsizliği meşrulaştırmak için kullanılmıştır. Dahası, hümanizm Batı'nın üstünlüğünü, kültür emperyalizmini, onun başka kültürler üzerindeki tahakkümünü meşrulaştırmak üzere kullanılmış sahtekar ve iki yüzlü bir ideolojidir."⁶⁰ Günümüzde cereyan eden olaylara bakıldığı zaman,

⁵⁸ Best, Kellner, s. 35.

⁵⁹ Rosenau, s. 89-92.

⁶⁰ Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, Engin Yayıncılık, İstanbul, 1999, 3. Basım, s. 60.

insanlık adına nice vahşetin yapılması, postmodernizmin hümanizme yönelik yaptığı eleştiriyi önemli ölçüde inandırıcı kılmaktadır.

4- Görelilik

Modern dönemde geçerli olan her şey postmodern dönemde görelî bir hale gelmektedir. Modernite, büyük anlatılar denilen ve hayata yön veren büyük fikirlerle kuşatılmıştır. Postmodernistlere göre ise doğru, akıl, erdem, tanrı, gelenek ve tarih gibi fikirlere uyarak yaşamak anlamsızdır. Bilim, din ve Marksizm gibi kesin doğruya ulaştığını iddia eden tüm dünya görüşleri, gücü tekeline alan doğaları gereği yalancı yapılardır. Kesin olan bir şey yoktur; ve doğru, ihtimal dahilinde görelî olan bir şeydir.⁶¹ Aslında hakikatin tek, mutlak ve statik yapıdan dinamik, çoğul, görelî bir yapıya kavuşturulmasını Leonard Swidler'e göre şu altı faktör etkili olmuştur: Tarihsellik, niyetsellik, bilgi sosyolojisi, dilin sınırları hermenötik ve diyalog.⁶² Bilindiği gibi modern dönemde hakikatin tek, mutlak, nesnel olduğu ileri sürülüyordu. Böylece söz konusu dönemde hakikat konusunda insanın yorumu bir kir olarak algılanıyordu. Tam bu noktada postmodernistlerin anlayışı oldukça farklı olduğu görülmektedir. Zira postmodernistlere göre hakikat mutlak, tek ve nesnel değil, çoğul, öznel ve kişinin yorumuna bağlı olan bir şeydir.

Felsefe tarihine bakıldığı zaman sadece modernist felsefi akımlar değil, diğer felsefi fikirlerin de büyük bir kısmı hakikatı bulmakla uğraşmaktadırlar. Fakat postmodernistler, saf hakikat ışığının altında hayatın tadını çıkarmayı amaçlamazlar; daha çok görelî bir perspektif içerisinde hakikatler çokluğu içerisinde kalmayı yeğlerler. Onlar katı mantıksal aksiyomlardan çok, çamurlu kavramlarla çalışırlar.⁶³ Postmodernistlere göre hakikat "dil oyunları" içerisinde anlaşılmalıdır. Modern Felsefenin postmodern eleştirisinin öncülüğünü yapan filozoflar arasında Nietzsche, Heidegger ve Wittgenstein gösterilmektedir.

⁶¹ Serdar, Ziyaüddin, *Postmodernizm ve Öteki -Batı Kültürünün Yeni Emperyalizmi-*, Çev. Gökçe Kaçmaz, Söylem Yayınları, Ayyıldız Matbaası, İstanbul, 2001, s. 21

⁶² Hick, John, *İnançların Gökkuşağı*, Çev. Mahmut Aydın, Ankara Okulu, Özkan Matbaacılık, Ankara, 2002, s. 10

⁶³ *Murphy*, s. 31

Lyotard, Wittgenstein'in "dil oyunları" kavramsallaştırmasını benimsemiştir. Lyotard'a göre eğer bir tek bakış noktasını (örneğin bilişsel) benimser, onu tarihsel doğru ve ahlaksal sorumluluk soruları konusunda ayrıcalıklı bir değer gibi ele alırsak dil oyunlarının çeşitliliğine hoşgörülle bakmayı asla beceremeyiz.⁶⁴

Postmodernistler genel geçer, tarih dışı ve objektif bir hakikatin mümkün olmadığına inanmaktadırlar. Onlara göre hakikat ya anlamsız ya da keyfi bir şeydir. Bundan dolayı onlar hakikatin olabilirliğini savunan bütün ideolojilere karşı çıkarlar. Aşırı postmodernistlerden ve hakikati yadsıyan biri olan Derrida şöyle der: "Kendinde hakikat diye bir şey yoktur. Sadece bir hakikat aşırılığı söz konusudur. Bana yönelik olsa da, benimle ilgili de olsa hakikat çoğuldur". Postmodernistlere göre hakikat fikri, iddiaları tahrik ettiği için bir tür "terörizmdir". Hakikatin sırf varoluşuyla bile kendisiyle aynı fikirde olmayanları susturduğu söylenir.⁶⁵ Halbuki postmodernistler "ötekiler"i susturmakla değil onların görüşlerine yer vermekle tanınmaktadırlar.

Postmodern bir dünyada hakikat iddiasında bulunan bütün fikirler arasında bir ayrıcalık yoktur. Dolayısıyla modern dönemde başat konumda olan "bilim, hakikatin merkezidir" anlayışı, savunulamaz bir şeydir. Çünkü postmodernistler bilimsel verilerin diğer verilerden farklı olmadığını savunurlar. Bilimin sağladığı şey, gerçekliğin yalnızca bir yorumudur. Weber'in ileri sürmüş olduğu gibi, bilimin takdimini yaptığı evren yalnızca belirli bir evrendir. Bu alan dışında, bilimin gerçekliği tartışılabilir bir şeydir. Bilim, hakikatten çok, bir enformasyon havuzu sağladığından, bu enformasyon yapısı ne toplumun bütününe yayılabilir ne de toplumun bütününe reddedilebilir.⁶⁶

Postmodernistler gerçekliğin dilin kullanımı içinde kavramlaştırıldığını iddia ederler. Postmodernistlere göre dilin etkisinden kurtulmak imkansızdır; ve dil dışında hiçbir şey yoktur. Postmodernistler dilin yalnızca bir araç olmadığını, insanların dünyayı anlamalarını sağlayan biricik çerçeve olduğunu

⁶⁴ Sarup, s. 217.

⁶⁵ Rosenau, s. 134-135.

⁶⁶ Murphy, s. 176.

düşünmektedirler.⁶⁷ Aynı şekilde Nietzsche de dilin sınırlarından kaçamayacağımıza, çünkü dilden başka hiçbir seçeneğimizin olmadığına, her zaman dilin içinde kalarak iş görmek zorunda olduğumuza inanmaktadır.⁶⁸ Derrida'ya göre de Batı metafiziğinin başlıca yanılsamalarından birisi, usun dili dikkate almaksızın dünyayı kavrayabileceğine ve bunun yanında salt, sahici, bir doğruya ulaşabileceğine duyduğu inançtır.⁶⁹ Bu nedenle hakikatı “söylemin bir sonucu” olarak gören postmodernistler, dilden bağımsız bir hakikatin olmayacağını savunurlar.⁷⁰



⁶⁷ *a. g. e.*, s. 52-54.

⁶⁸ *Sarup*, s. 74.

⁶⁹ *a. g. e.*, s. 83.

⁷⁰ *Rosenau*, s. 136.

II. BÖLÜM

POSTMODERNİZM VE DİN

A- DİNİN TANIMI

İnsanlığın düşünce tarihi göz önünde bulundurulursa, “*din*” konusunun insan aklını her zaman meşgul ettiği görülecektir. Başka bir deyişle insan; din nedir? Ne anlama geliyor? Ne işe yarar? gibi sorulara, tarih boyunca cevaplar bulmaya çalışmıştır. Dinin, insanlara etkisi açısından her dönemde aynı olmadığı, farklı devirlerde değişik roller oynadığı söylenebilir. Örneğin, Ortaçağda dinin otoritesi hissedilir derecede önemlidir. Bu dönemde insanların bütün diğer faaliyetleri bir anlamda dine (batıda kiliseye) bağlıydı. Bilimsel çalışmalar da ancak kilisenin veya dinin çizdiği çerçeveler içinde yapılabiliyordu. Fakat bir sonraki dönem olan modern dönemde dinin yerinin ve fonksiyonunun, Ortaçağ’dakinden tamamen farklı olduğu söylenebilir. Modern dönemde insan hayatında dinin etkisinin olmadığı söylenemese de, önemli ölçüde azaldığı görülmektedir.

Böyle bir perspektiften din konusuna yaklaşıldığı zaman, dinin ne anlama geldiği sorusuna net ve kesin bir cevabın bulunması pek kolay görünmemektedir. Mehmet S. Aydın’ın da belirttiği gibi, eski bir ifade ile, dinin “efradını cami ayyarını mani” bir tanımını yapmak mümkün değildir; çünkü, “*din*” kelimesi bir Budist ile bir Yahudinin zihninde aynı çağrışımı yapmaz, hatta önemli ortak özelliklere sahip olan bir Müslüman ve Hıristiyanın “din”den anladıkları, önemli ölçüde birbirinden farklı olabilir.⁷¹

Dinin analizini yapmakla uğraşan düşünürler, din hakkında değişik ve birbirine benzemeyen tanımlar yapılmasının sebebinin de, bizzat dini alandan kaynaklandığını ifade ederler. Çünkü dini hakikat “2+3=5” şeklindeki matematiksel bir hakikata hiçbir zaman benzemez. Zira dini geniş bir çerçeveden tanımlamaya yönelik her teşebbüsün söz konusu tanımı, kapsayıcılığına bakılmaksızın bütün dinlere uygulamaya matuf olduğu ve ciddi tartışmalara yol

⁷¹ Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Çağlayan A.Ş., İzmir, 1999, 8. Baskı, s. 5.

açığı görülmektedir. Kaldı ki Whitehead'a göre, dini hakikatin ne anlama geldiği konusunda insanlar hemfikir değildir.⁷²

Dini tanımlamaların farklılık ve eksikliğin bir diğer nedeni de, bazı din tariflerinde dinin bilgi veren (bilgisel) iddialarının, başka bir deyişle 'kognitif' yanının ağır basması dolayısıyla, konunun psikolojik boyutunun ihmal edilmesidir. Bazılarında ise, ahlaki ve duygusal boyut kognitif yanın aleyhinde olacak şekilde, ön plana çıkmaktadır. Bir psikolog, dini, çok kere, yaşanan bir tecrübe; bir sosyolog, ictimai bir müessese; bir kelamcı, akıl ve nakille müdafaa edilebilen bir sistem olarak görmektedir.⁷³ Bu yüzden dinin farklı özellik ve boyutlarından hareket edilirse, dinin değişik biçimlerde tanımlanması olağan bir şeydir.

Dini fenomeni en iyi anlayabilmek, kendisindeki bütün değerleri ve bütün manayı kavrayabilmek için, onu bir çok yönden ele almak zorundayız. Zira, Mircea Eliade'nin da belirttiği gibi, her beşeri fenomen gibi, dini fenomen de son derece kompleks bir yapı arzeder.⁷⁴

Dinin önemli ve belirgin bir unsuru olan kutsalı ön plana çıkaran bazı din felsefecileri ve sosyologları, dini münhasıran kutsalla ilişkilendirirler ve dünyayı kutsal ve kutsal olmayan (profan) olarak ikiye ayırırlar. Örneğin Durkheim'a göre, din, kutsal şeylerle ilgili inanç ve pratiklerin bir dayanışmasıdır. Yani ayrılmalar, yasaklar, inançlar ve pratikler, herkesin katıldığı kilise diye adlandırılan bir ahlaki cemaatta birleşmiştir. Yine de Durkheim dinin toplumsal boyutunu vurgulayarak dini toplumla sınırlandırmaya çalışmıştır. Ona göre, iki toplum vardır: Kutsal toplum ve kutsal olmayan toplum. Sosyal kategori bu iki sahayı da ihtiva etmektedir.⁷⁵

⁷² Whitehead, Alfred North, "Dinin Oluşumu", Çev. Zeki Özcan, *Din Felsefesi Yazıları I*, Alfa Yayınları, Melisa Matbaacılık, İstanbul, 2001, s. 137-138.

⁷³ Aydın, s. 6.

⁷⁴ Eliade, Mircea, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, Çev. Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yayınları, Damla Matbaacılık, Konya, 1995, 2. Baskı, s. 10.

⁷⁵ Chevalier, Jean, "Din Fenomeni", Çev. Mehmet Aydın, *Din Fenomeni*, Din Bilimleri Yayınları, Damla Matbaacılık, Konya, 2. Baskı, 1995, s. 21-22.

Dinin oldukça kompleks bir fenomen olduğunu düşünen Mircea Eliade gibi Zygmunt Bauman da din kavramının, sıkıntı verici bir kavramlar ailesine ait olduğunu düşünmektedir. Bu noktadan hareketle Bauman dinselğin, “insanların yapabildiği şeylerin sınırlarını sezmekten başka bir şey olmadığını söyleyerek, dinin gerçekte insani yetersizliğe yönelik bir farkındalık olduğunu ve söz konusu zayıflığın kabulü ile yaşandığı şeklindeki Kolakowski'nin din hakkındaki düşüncelerine paralel bir yaklaşım ortaya koyar.⁷⁶

Din kelimesinin etimolojik anlamından yola çıkan düşünürler arasında da dini tanımlamalarda bir görüş birliği söz konusu değildir. Çiçeron din kelimesini, “tekrar okumak, düşünmek, tefekkür etmek” anlamına gelen “Religer” köküne bağlar. Lactance ise, insanla Tanrı'yı birleştirme anlamına gelen “Religare” köküne bağlamaktadır. Jean Chevalier'e göre dinin en gerçek tanımı Fetus'ta görülmektedir. “Din, saman çöpünden bağlardır”. Bu bağlar, köprülerin kalaslarının arasını sabitleştirmede kullanılan bağlardır. Köprü de iki sahili bir geçişle birleştirdiği gibi din de aynı şekilde görünen ile görünmeyen dünya arasında olan sahilleri birleştirme fonksiyonunu yerine getirmektedir.⁷⁷

Dinlerin ortak bir özelliğinden hareketle din “yüce bir varlığın belirlediği prensiplere bağlanmak”tır şeklindeki genel bir din tanımı yapmak mümkündür. Bu tanım hemen tüm dinlerde yüce bir varlık nosyonuna, ortak bir vurgunun olduğunu ifade etmek anlamına gelir. Her ne kadar Durkheim dinin uluhiyet fikrinden müstağni olmasını teklif ediyorsa da totemizmdeki “mana”nın kudsietini nereden aldığını, niçin böyle bir şeye ihtiyaç duyulduğunu izah edememiştir. Üstelik tanrısız dinler olarak gösterdiği Budizm, Şinizm, Konfüçyonizm gibi dinlerin gerçek durumları da onu doğrular nitelikte değildir.⁷⁸

Görüldüğü kadarıyla dinle ilgili açık, kapsamlı, bütün dinler için geçerli olacak bir tanım bulmak neredeyse imkansızdır. Zaten böyle bir şeye dinlerin

⁷⁶ Bauman, Zygmunt, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, Mart Matbaacılık, İstanbul, 2000, s. 234-239.

⁷⁷ Chevalier, s. 19-20.

⁷⁸ Er, İzzet, *Din Sosyolojisi*, Akçağ Yayınları, Burak Matbaası, Ankara, 1998, s. 5-6.

kendi doğası izin vermemektedir. Bu nedenle dini tariflerin bir çoğunda indirgemeci bir yaklaşımın söz konusu olduğu söylenebilir. Doğal olarak da din konusunda postmodernistlerin böyle bir indirgemeci yaklaşımdan kurtulamadığı görülmektedir. Ancak postmodernistlerin dine hangi açıdan yaklaştıkları konusuna geçmeden önce, modernizmdeki dine yönelik değişik yaklaşımların irdelenmesinin gerekliliğine inanıyoruz. Zira postmodernizm, ortaya çıkışındaki itici gücü modern düşünce pratiklerinden aldığından, modernizmin dine yönelik tavrının anlaşılmasının postmodernizm ve din konusunun anlaşılmasında önemli bir nirengi noktasını teşkil edeceğini söyleyebiliriz.

B- DOĞAL DİN KAVRAMI

İnsanoğlu, düşünce tarihinde, iki yolu benimsemiştir. Birincisi, dünyayı açıklamak için yalnızca insan zekasına güvenen kimselerin yolu. Diğeri ise, inancın duygusal etkilerine ve insan ötesi açıklamalara bel bağlayan dinsel ve mistik olan kimselerin yolu. Birinci yolu seçenler materyalistlerdir, Tanrı'yı tanımazlar. İkinciye seçenler ise, türlü biçimler altında, idealizmi benimserler. İnsan aklına ve zekasına güvenen materyalistlerin her alandaki etkisi özellikle modern dönemde bariz bir şekilde görülmektedir. Çünkü bu dönemde Rene Maublanc ve Marcel Cachin'e göre, bilim alanında görülen her ilerleme dini geriletmiştir. Hatta, bilimin Tanrı'yı ve dini tanımadığı bile öne sürülebilir.⁷⁹

Modern dönemde dini konunun temelinde “akıl din”i, veya “doğal din” akımının olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlayışa göre din, akıldan neşet eden bir din olmalıdır ve benimsenebilir olan din de ancak odur. Bu yaklaşımın tarihsel arkaplanının da temelde onsekizinci yüzyıldaki “tarihsel olan” ile “doğal olan” karşıtlık bulunmaktadır. “Tarihi olan” çoğu zaman yapma, bozulmuş, akla aykırı sayılırken; “doğal olan” ise, nerede ve ne zaman olursa olsun, her insanın özünde bulunan, akla uygun olan şeye işaret eder.⁸⁰

⁷⁹ Maublanc, Rene - Cachin, Marcel, *Felsefe, Bilim ve Din*, Çev. Asım Bezirci, Evrensel Basım Yayın, Kayhan Matbaası, İstanbul 1997, 4. Baskı, s. 84-85.

⁸⁰ Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996, 8. Basım, s. 362.

Rönesans döneminde kilisenin tasvir ettiği din anlayışına karşı ciddi tepkiler ortaya çıkmıştır. Çünkü bu dönemde insanlar, ortaçağdaki din anlayışından kaynaklanan ve Hıristiyanlar arasında vuku bulan mezhep kavgalarından bıkmış ve bunun tek sorumlusunun da ortaçağın din anlayışı olduğunu düşünmüşlerdi. Dolayısıyla söz konusu problemlere son verecek, bilimsel gelişmelerle uyumlu, mezhepler üstünde ve dışında olan bir din anlayışı geliştirme cihetine girmişlerdir.

Bu noktada Rönesans döneminde yaşamış ve doğal bir din anlayışı ortaya koymuş olan Fransız Jean Bodin (1530-1597), ve İngiliz Herber of Cherbury (1581-1648)'nin din hakkındaki düşüncelerinden bahsetmek önemlidir.

“Yedilerin konuşması” adlı yapıtında Bodin, her biri bir başka dinden olan yedi kişiyi aralarında konuşturup onları şu sonuçlara vardırır: Dinlerden her biri ancak *relatif* olarak doğrudur; kurtuluş ile mutluluğa erişmek için yalnız akıl ve doğa yasası bol bol yetişir; onun için ne pagan dinlerin ne de kitap (vahiy) dinlerinin bir sürü yasasına gerek vardır; bütün dinler, doğal olan ve her insanda baştan beri bulunan tek bir dinin çocuklarıdır; o da doğal dindir”.

Jean Bodin gibi Herber of Cherbury de doğal bir din anlayışını geliştirip dinin özünün “doğal din”den kaynaklandığını savunmaktadır.⁸¹

Doğal din kavramı gelişmeden önce mistisizmin, insanın tanrısal doğrulara kendi başına varabileceği düşüncesi, onu, savaştan mezheplerin kavgalarının üstünde kılıyordu. Fakat rönesansta böyle bir tutumu benimseyen mistik hareketlerin yanında bir de, dini doğrularının kökünü akılda bulan çeşitli din anlayışları da kendini göstermeye başlamıştır.

Her türlü dış formdan ve gelenekten bağımsız olan, insanın doğasında yerleşik bulunan bir dinin, özellikle rönesans sonlarında arandığını görüyoruz. Bu akıma “doğal din” ya da “akıl dini” akımı denir. Macit Gökberk’e göre kökleri

⁸¹ a. g. e., s. 207.

yine antik çağda, Stoa felsefesinde bulunan bu anlayışa göre, din Tanrı'nın bir açılımının (vahyin) değil, insan aklının ürünüdür.⁸²

Öyle anlaşılmaktadır ki modern dönemde dinden tamamen bir uzaklaşma söz konusu olmayıp, dinin temel ve önemli bir unsuru olan vahiy kavramı devre dışı bırakılmaya çalışılmıştır. Yani bu dönemde genel olarak “vahyin getirdiği doğruların insan aklı tarafından bulunabilen doğrulardan başka hiçbir üstünlüğü yoktur” anlayışı hakimdir.

Modern öncesi dönemde yaşayan insanlar doğa yasalarının derinliklerine inemediği için veya onların sırrını çözemediği için, doğada vukubulan her olayın sırrını dine müracaat ederek çözmeye çalışıyordu. Ancak modern dönemde bilimin ilerleme kaydetmesiyle birlikte artık doğa insan için bir giz olmaktan çıkmıştı.

Birinci bölümde de işaret etmeye çalıştığımız üzere modernizm, en önemli özelliklerinden biri olan rasyonalizm vasıtasıyla gerek toplumsal gerekse düşünsel her türlü problemin çözülebileceği fikrini ön plana çıkarmaktaydı. Diğer bir ifade ile bu dönemde insan aklına tam anlamıyla bir güven söz konusuydu ve bu güvenden hareketle her şeyin rasyonel bir temel üzerine inşa edilmesi gerektiğine inanılmaktaydı.

Bu açıdan bakıldığında toplumsal rasyonelleşmede modernizmin, toplumlar moderntikçe özellikle dinsel değerler yerine aklın hakim olacağına dair bir öngörüsü idi. Max Weber'in formüleştirdiği şekilde, toplumsal rasyonelleşmenin dayandığı en önemli zeminlerinden biri bilgidir. Rasyonel davranmak her şeyden önce, bilgiye dayanarak hareket etmektir. Bu bilgi, dinin yerini almakta; dünyayı “entellektüelleştirerek”, onun büyümesini bozmaktaydı. Gerçeklik de, bu bilgi sayesinde şahısların dışında nesnel olarak inşa edilmiş bulunmaktaydı. Dolayısıyla gerçekliğin öznel algılanması söz konusu değildi. Tam da bu noktada modernistlerle postmodernistler arasında anlaşmazlıkların

⁸² a. g. e., s. 206

kaynağı yatmaktadır. Zira postmodernistlere göre, gerçeklik yorumdan bağımsız değildir.⁸³

Modernistler, insan aklına dayanan nesnel gerçeklik sayesinde artık yavaş yavaş dini doğruların tamamen yok olmaya mahkum olduğunu düşünüyorlardı. Modernleşmenin temel niteliği ilerlemecilik ve evrimcilik olan bir tarih nosyonu, bidat, hurafe, din, milliyetçilik gibi geleneğe özgü kabul edilen bütün kurumların zamanla yok olup gideceğini ve bunun yerine modern kültürel ve ekonomik kurumların geçeceğini öngörüyordu.⁸⁴

Modern devrim, şeylerin nihai sınırları hakkındaki kaygıları hayatın gündeminden çıkarmaya veya bu kaygılara hiç yer bırakmamaya çalışıyordu. Yani modern devrim kurtuluş, ölüm sonrası saadet veya felaket gibi dinsel konulara kulak asmak istemiyordu. İnsanların öz-yeterliliği, kurumsallaşmış dinin etkisini baltalıyordu.⁸⁵ Bilindiği gibi modernizmle birlikte insan adeta bu dünyanın tanrısı haline gelmiştir. Tanrı bizim evrenimize karışmadığına göre, bu evrende, hakimiyet, kendisinde akıl gücü bulunan bir yaratık olan insana verilmiştir.

Modern dönemde “Doğal din” anlayışının tabii bir uzantısı sayılabilecek deizm karşımıza çıkmaktadır. Zaten salt “akıl din”ini benimseyenler deistlerdir. Dinin, akla uygun olması gerektiği ilkesi sonuna kadar götürülürse, o zaman “tarihi vahy”e bağlanmaya gerek yok; vahiy bir kenara bırakılınca da, aklın kendisinin ortaya koyduğu “doğal din”e ulaşılması kaçınılmaz olur.

Onsekizinci yüzyıl deistlerinin önderi John Toland’dır. Toland’a göre gerçek vahyin, bütünü ile mutlaka akla uygun olması gerekir.⁸⁶ Toland’dan farklı olarak vahiy ile akıl arasında bir uzlaşma yapmak isteyenlerden biri J. Locke’dır.

⁸³ Sarıbay, s. 49.

⁸⁴ Aktay, Yasin, “Postmodern Dünyada Din: Bir Anlatı mı, Tanrı’nın İntikamı mı?”, Der. Yasin Aktay - M. Emin Köktaş, *Din Sosyolojisi*, Vadi Yayınları, Zirve Ofset, Ankara, 1998, 2. Baskı, s. 299-300.

⁸⁵ Bauman, s. 246

⁸⁶ Gökberk, s. 363.

⁸⁷ Aynı zamanda Locke doğal din ile Hıristiyanlık arasında bir uzlaşmanın gereğini savunmuştur.⁸⁸

“Ölüm”ü örnek olarak Zygmunt Bauman modernizmin dini boyutu olan fenomenleri nasıl değişikliğe uğrattığını göstermeye çalışmaktadır. Bauman’a göre modernlik, Hıristiyanlığın uzun süren egemenliğinde yapılan şeyleri bozdu: öteki dünya saplantısını bir tarafa attı, dikkatleri “buradaki ve şimdiki” hayata çevirdi ve ölüm korkusunu söndürmeye çalıştı.

Modern dönemde ölüm kamu içinde, hele hele çocukların önünde konuşulmayacak bir olay oldu. Ölüm karşısında insanın yapabileceği pek bir şey yoktu, dolayısıyla hakkında hiçbir şey yapamadığı şeylerle ilgilenmesi tamamen aptallık olacaktı. Ölüm olayı diğer olaylar gibi bildik ve olağan bir gündelik olaya dönüştü. Ölümden korkmak, ölümlü düşünmek vs. gereksiz olan şeyler oldu. Ölüm artık başka bir varoluşun, daha uzun bir yaşamın ve daha derin bir anlamın başlangıcı olan çok önemli bir olay değil, sadece bir hikayenin sonudur.⁸⁹

Modernizmin akli ön plana çıkarıp, bu sayede toplumları giderek rasyonel bir kisveye büründüreceği yolundaki inancı, aynı zamanda günlük hayatı geleneksel değerler ve yapılar üzerine inşa edilmekten kurtaracaktı. Oysa modernizmin bu beklentisinin gerçekleştiğini söylemek bütünüyle imkansız görünmektedir. Günümüz toplumlarının içinde bulunduğu durum, modernizmin beklenen sonuçlarına ulaşmadığının adeta kanıtı niteliğindedir: Özellikle modernleşme deneyimi geçiren toplumlarda, bir yandan günlük hayatın geleneksel biçimlerinin yeniden tesisi veya geleneksel ve modern biçimlerin çeşitli karmaşık ve umulmayan bir tarzda eklemlenmesi gerçekleşirken; öbür yandan farklılaşmanın giderilmesi vuku bulmakta, insanlar yeniden köken arayışına yönelmektedir.⁹⁰

⁸⁷ Bkz. Çetin, İsmail, *Locke'da Tanrı Anlayışı*, E. F. K. Yayınları, Doğan Ofset, Bursa, 1998, 2. Baskı, s. 88-94.

⁸⁸ Cevizci, Ahmet, *Onyedinci Yüzyıl Felsefe Tarihi*, Asa Kitabevi, Özal Matbaası, Bursa 2001, s. 189.

⁸⁹ Bauman, s. 249-251.

⁹⁰ Sarıbay, s. 49.

Ayrıca modernist perspektifle ilişkili olarak dini, artık gerilerde kalması gereken bir fenomen olarak gören pozitivist yaklaşımın hatırlanmasında fayda mülahaza etmekteyiz. Pozitivistler, dinin beşeri aklın evrimindeki ilkel bir aşama olarak en sonunda yerini bilime bırakacağı tezini savunmuşlardır.⁹¹ Tabii ilk başta böyle bir tahminde bulunan kişi, pozitivistin kurucusu olarak bilinen A. Comte'dur. Bilindiği gibi Comte'a göre insanlık üç evreden geçmiştir. Teolojik, metafizik ve pozitivist dönem. Comte'a göre insanlık tarihi sürekli bir ilerleme şeklinde cereyan etmiştir. Aslında tarihin bu ilerlemeci yorumu bütün aydınlanmacı filozofların ortak bir iddiasıdır. İşte, Comte'a göre bu anlayışın zorunlu bir sonucu olarak insanlık üç önemli dönemden geçmiştir. Bunu Comte, üç hal kanunu olarak niteler. Birinci hal teolojik dönemdir. Bu dönemin temel niteliği insanın tabiatındaki olayları anlamak ve açıklamak için teolojik bir neden araması ve bütün bu olup bitenleri bir yaratıcı kavramıyla açıklamaya çalışmasıdır. Bu anlayışa göre bütün bu olup bitenlerin arkasında bizim görmediğimiz bir yaratıcı bulunmaktadır. İkinci dönemde insan, bir yaratıcıya izafe ile açıkladığı bu olayları, bazı metafizik kavramlaştırmalarla açıklamaya çalıştığından bu döneme metafizik dönem denilmektedir. Üçüncü dönem ise, olayların deney ve gözlemlerle çözümlendiği pozitif dönemdir. Bu dönemin zorunlu bir sonucu olarak bilim, bundan önceki teolojik ve metafizik tüm tartışmaları bir kenara bırakacak, onları yadsıyacak ve olayları açıklamak için sadece ve sadece deney ve gözlemlerle yetinecektir.⁹²

1920'li yıllarla 70'li yıllar arasındaki dini hareketlerin seyrekliği her ne kadar böyle bir modernlik beklentiyi doğrulayacak izlenimi veriyorsa da, söz konusu beklenti vuku bulamamıştır. Çünkü, gerek reformasyon yoluyla Rönesanstaki işlevi itibarıyla gerekse, Max Weber'in çok iyi ortaya koyduğu üzere kapitalizmin doğuşu ve gündelik hayatın rasyonelleşmesi sürecine dinin de çok ciddi katkıları olmuştur.⁹³

⁹¹ Luckmann, Thomas, *Görünmeyen Din -Modern Toplumda Din Problemi-*, Çev. Ali Coşkun - Fuat Aydın, Rağbet Yayınları, Ayyıldız Matbaası, İstanbul, 2003, s. 18.

⁹² Özdemir, s. 42-43

⁹³ Aktay, s. 299-300

Din konusunda modern beklenti ve tahminlerin ne kadar geçerli veya geçersiz sayılabileceğini, günümüzde ortaya çıkan durum(lar)dan öğrenebileceğimizi söyleyebiliriz. 1970’li yıllardan sonra bütün dünyada ve bütün dinlerde bir “temellere dönüş” veya “öze dönüş” hareketlerinin, kültürel ve siyasi gündemin başköşesine oturmuş olduğu görülmektedir. Dinlerdeki bu canlanma, ne modernizmin ne de rasyonalizmin dinlerle olan hesabının hala bitmediğini göstermektedir. Dinle beraber aynı kaderi paylaşmaları beklenen diğer kültürel hareketler örneğin, milliyetçilik, ırkçılık, yerel kimlik tartışmaları da kendini göstermeye başlamıştır.⁹⁴

İnsan nüfusunun artan yoğunluğu, haberleşmede Audio-Visual vasıtaların yaygınlaşması, şehirleşme ve sanayileşmenin neden olduğu sinirsel gerginlik ve çağdaş medeniyetin yaratmış olduğu tehlikelerin karşısında insan, bilhassa hayatın anlamı konusunda en derin ve en müşahhas problemleri ortaya koymaya sevk edilmiştir. İnsan artık kendini dünyada güvende hissetmemektedir. Bunun için Andre Malraux “gelecek yüzyılın metafizik ve mistik” bir yüzyıl olacağını söylemiştir. Aynı yazar şunu da söylemeyi ihmal etmemektedir. “İnsanlığın maruz kaldığı en korkunç tehditler karşısında gelecek asırlar, tanrılarla yeniden bütünleşecektir.”⁹⁵ Görüldüğü gibi Malraux, Comte’nun tahminlerinin tam aksini söylemektedir. Comte için metafizik ve mistik devirler geride bırakılması gerekirken, Andre Malraux için insan kendini kurtarmak istiyorsa (çağdaş medeniyetin yarattığı tehlikelerden) metafiziğe ve mistisizme, kısacası dine ihtiyaç duymak zorundadır.

C- POSTMODERN DÖNEMDE DİN

Son yıllarda modernist felsefesinin bir uzantısı olarak sayılabilecek sekülerizmin sorgulandığı söylentilerinin yayılmaya başladığı inkar edilemez bir gerçektir. Başka bir deyişle insanlığın, “tanrısız bir dünya”nın veya dinin yerine pozitif bilimin ve insan aklının ön plana tutulduğu modernist bir dönemden

⁹⁴ *a. g. e.*, s. 301.

⁹⁵ *Chevalier*, s. 39-40.

kurtuluş yollarını bulmak için sanki büyük bir gayret içerisinde olduğu hissedilmektedir. Zira bilimin “putlaştırılması” sonunda gelinen durakta bugün Batı’da kendilerinin de itiraf ettiği gibi “yaygın bir hayal kırıklığı, insan kötülüklerini düzeltereğine dair ise bir inanç kaybı vardır.” Söz konusu durumu Havel şu sözlerle açıklamaktadır:

“...Bu buhranın çağdaş uygarlık ruhu ile yani metafizik kesinliğin kaybolması, transandantın yaşaması, her türlü kişilik ötesi ahlaksal otoritenin, hatta her türlü yüceliğin kaybolmasıyla belirlenen çağdaş uygarlık ruhu ile doğrudan bağlantılı olduğu kanısındayım...”⁹⁶

Havel, modern çağda yaşanan “Tanrı’dan yüz çevirme olayının insanoğlu için bir “mega intihar”a sürüklenmek anlamına da geldiğini de belirtir.⁹⁷ Zira görülebildiği kadarıyla dinin yerini doldurmaya çalışan bilim, toplumsal refahın sağlanması bir yana dünyayı adeta yaşanmaz hale getirmiştir. Bu noktada (Ulrich Beck’ten alıntı yapan) Zygmunt Bauman’ın da ifade ettiği gibi modernleşme süreci bir “*risk toplumu*” yaratmıştır. Bilimin büyük ilerleme kaydetmesiyle birlikte, teknolojinin insan yapımı gücünün ortaya çıkardığı kazalar ve tehlikeler, modernliğin “sanayi toplumu” aşamasından, -temel soru artık “modernleşmenin bir parçası olarak sistematik bir şekilde üretilen riskler ve tehlikeler nasıl önlenebilir, en aza indirilebilir, dramatize edilebilir ya da bu tehlikelere nasıl meydan okunabilir?” olmak üzere- zenginlik üretimi mantığının giderek yerini riskten kaçınma ve risk yönetimine bıraktığı “risk toplumu” aşamasına geçene kadar sürekli olarak artmıştır.⁹⁸ Riskin en yüksek düzeye çıktığı böyle bir topluma ancak din elini uzatıp bu bunalımdan kurtarabilme imkanına sahiptir.

Aşkın ilkenin unutulması nedeniyle dünya, merkezi olmayan bir çembere dönmüş ve bu merkezin kaybolması da, beşeriyeti büyük kaoslarla karşı karşıya getiren ‘varoluşsal bir çıkmaza’ götürmüştür. Batı’nın insanı için, hayatındaki

⁹⁶ Öke, Mim Kemal, *Bilgi Çağında İslam Bilimi ve Bedüzzaman*, http://www.saidnursi.com/turkce/semp/s3_36.html, 30.06.2003.

⁹⁷ a.y.

aşkın boyutun yitirilişini unutmak amacıyla çevresinde yarattığı kuruntular dünyası gerçek niteliğini her geçen gün daha bir belirgin biçimde ortaya koyarken, merkez'in görünüşünü yeniden keşfetme ihtiyacı ivediliğini gittikçe daha büyük ölçülerde hissettirmektedir. Yeşilyurt'a göre bunun açık bir kanıtını, bütün şaşırtıcı başarılarımıza ve gösterdiğimiz sürekli ilerlemeye rağmen, gerçekten de mutlu olmayışımızda buluruz. Bu şartlar altında, postmodernizm, modern yaşam içinde kendisine yabancılaşmış insanın, manen itibarını iade etmek için, çok çeşitli biçimleriyle yeniden dine dönüşü vaat eder ve önerir. İnsanlar, Tanrı'ya inancın yitirildiği bir dünyanın, Tanrı'ya inanılan bir dünyadan daha kötü oluşunu gördüler.⁹⁹

Anlaşıldığı gibi dünya bugün, bazı istisnaları hariç, Peter L. Berger'in ifade ettiği gibi olabildiğine dini bir dönem yaşamaktadır. Bu da 1950-60'larda tarihçiler ve sosyal bilimciler tarafından yazılan ve sekülerleşme teorisi şeklinde isimlendirilen literatürün yanıldığını gösterir. Berger aslında bu literatüre katkıda bulunanlardan birinin de kendisinin olduğunu söylüyor. Ona göre o zamanlar böyle bir teori ileri sürmek için geçerli sebepler vardı. Gerçi bu literatürün bazı yönleri hala geçerliliğini korumaktadır. Çünkü modernleşmenin bazı bakımlardan sekülerleşmeye sebep olduğu, hatta bazı coğrafyalarda bunun daha fazla hissedildiği doğrudur. Ama modernleşmenin sekülerleşme karşısı birçok güçlü hareketi doğurduğu da ortadadır. Birçok toplumda bazı dini kurumlar güçlerini ve etkilerini kaybetmişler, ama hem eski hem de yeni dini inanç ve ibadet şekilleri, bazen yeni kurumsal şekiller, bazen de aşırı dini ifadelerle dönüşerek fertlerin hayatındaki yerlerini korumuşlardır. Temsil ettikleri dine inanan veya dinin önerdiği uygulamaları yapanların sayısı az olsa da dini kurumlar sosyal ve politik alanda etkin olmaya devam etmişlerdir.¹⁰⁰

⁹⁸ Bauman, Zygmunt, *Postmodern Etik*, Çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, Mart Matbaacılık, İstanbul, 1998, s. 241.

⁹⁹ Yeşilyurt, Temel, *Globalleşen Dünyada Dinin Anlamı*, <http://www.firat.edu.tr/akademik/fakulteler/ilahiyat/tyesilyurt23/din-dunya.pdf>, 10.07.2003.

¹⁰⁰ Berger, Peter L., "Sekülerizmin Gerilemesi", Der. Ali Köse, *Sekülerizm Sorguluyor*, Ufuk Kitapları, Erkan Matbaası, İstanbul, 2002, s. 13-14.

Postmodernizm ve din konusuna böyle bir perspektiften yaklaşıldığı zaman postmodern dönemi, dinin yeniden önem kazanacağı ve söz sahibi olacağı bir dönem olarak algılamak mümkündür. Zira söz konusu dönemde insanlar, bilimin veya insan düşüncesinin başka bir biçiminin dinin yerini alacağına inanmak istemiyorlar. Yani insanların, insanlık tarihinde dinin hor görülen bir konumuna getirildiği Aydınlanma denilen dönemini yaşamaktan uzak durmak istedikleri görülmektedir. Bu yüzden günümüzde özellikle Batı dünyasında dine sıcak bakanların sayısının günbegün arttığını söyleyebiliriz. Bazı islam düşünürlerinin modernliği eleştirdiği ve dine dönüşe imkan tanıdığı için postmodernizmi kendilerine çekici bulmalarının sebebi de bu olsa gerek.

Postmodernizmle “dine dönüş” arasında bağlantı kuranlar arasında Sarıbay’a göre Neo-Muhafazakar olan D. Bell ile Neo-Marksist olan F. Jameson yer almaktadırlar. O kadar ki, karşıt siyasal değerlere sahip olmalarına rağmen bu iki düşünür dini, modernitenin parçalayıp kırılğan hale getirdiği toplumsal gerçekliği onarmanın çaresi olarak görmektedirler. Her ikisi de postmodern “kültür” içinde toplumsal bağı onarmak için dinsel sembolizmin yenilenmesi çağrısını yapmaktadır.¹⁰¹

Postmodernist anlayışıyla birlikte son zamanlarda yalnızca yeni dini akımlar meydana gelmiyor, aynı zamanda daha anlamlısı da, geleneksel dinler yeniden diriliş sürecini yaşamaktadırlar. Bu gibi şeylerin pek iyi anlaşılmadığı seküler Batı’da, geleneksel dinlerin yeniden dirilişine, aşağılayıcı bir fundamentalizm damgası vurulmuştur. Gerçekte modernizmin çöküşü ile geleneksel dinlerin yükselişi arasında doğrudan ilişki bulunmaktadır. Son on yıldır, insanlığın ilerleyişinin kaçınılmazlığı konusunda, komunizm, seküler milliyetçilik ve Batı inancı gibi sözde dini hareketler hem giderek meşruluklarını yitirmekte ve hem de bir çöküş süreci yaşamaktadırlar. Bu sebeble biz şimdi, eski tanrılara geri dönmekteyiz.¹⁰² Bu konuda Bauman’ın postmodernliğe yaptığı

¹⁰¹ Sarıbay, s. 86-87.

¹⁰² Adams, Daniel J., “Postmodernizmin Teolojik Anlamı”, Çev. Temel Yeşilyurt, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 4, Elazığ, 1999, s. 251.

tanımın yukarıdaki bilgilerle paralellik arzettiğini söyleyebiliriz. Bauman postmodernliği, dünyanın büyümesini bozmak için girişilen, sonunda sonuçsuz kalan uzun ve gayretli modern mücadeleden sonra, dünyanın “yeniden büyüme hali getirilmesi” olarak görmektedir. Bauman insan davranışındaki modernliğin getirdiği o katı rasyonel kurallara riayet edilmemeye başladığını ifade etmektedir. O, duygulara itibarın iade edildiği, yararlılık ve amaç açısından açıklanamayan, açıklanamaz hatta irrasyonel sempatiler ve bağlılıkların meşru olduğunu söylemektedir. Buna bağlı olarak postmodern dünyada *gizem*, sınırdışı edilmeyi bekleyen, zar zor tolere edilen bir yabancı değil artık.¹⁰³ Yani dini yönelişlerin daha fazla kendisini bulduğu heyecan, duygu, sezgi, tutku, beklentiler vb. bugün kınanan şeyler değildir. Aksine mantıksal ve rasyonel olan insan davranışlarına önem verildiği kadar, aynı oranda bunlara da önem verilmektedir.

Anlaşıldığı gibi modernizm beraberinde sekülerizmi (dünyeviliği) getirirken postmodernizm kutsalı yeniden canlandırmaktadır. Dolayısıyla Yeşilyurt’a göre, Gabriel Moran, ortaya attığı “*postmodern dünya, modern öncesi bir dünyaya mı dönüştür*” sorusuyla buna dikkat çekmektedir. Çünkü Moran’a göre, Yeniçağla birlikte eski ilahların tekrar dönüşü, ileriye olmaktan daha çok geriye atılmış bir adımdır.¹⁰⁴ Bu noktada Akbar S. Ahmed’in “geçmişle bağların koparılması, sürdürülmesi, postmodernizmin ağırlık özelliklerinden biri olmaya devam etmektedir” ifadesi kayda değerdir.¹⁰⁵ Ancak postmodernizmin geçmişle bağların sürdürülmesi nostaljik bir tutumu ima eder; ‘geçmişe sığınma’ ya da geçmişe kaçış söz konusu değildir.¹⁰⁶

Bu konuda Vehbi Başeri’in tesbiti şöyledir:

Modernizmin dinsel hakikati dışlayan tutumuna karşılık postmodernizmin etnik-dinsel köklere dönüş, geçmişle bağların sürdürülmesi, kutsal, geleneksel üzerinde yeniden odaklanma gibi içerimleri, müslüman entelektüeller açısından

¹⁰³ Bauman, s. 47.

¹⁰⁴ Adams, s. 252.

¹⁰⁵ Ahmed, s. 30

¹⁰⁶ Başeri, Vehbi, “Modernizm ve Postmodernizm Arasında Kutsalın Yitirilişi, *İslamiyat*, Cilt: IV, Sayı: 3, Ankara, 2001, s. 71.

oldukça anlamlıdır. Kendi inancına, kimliğine, geleneklerine, yaşam biçimine ve içinde ilişkilerin sürdürüldüğü camaat yapılarına küçümsemeyle yaklaşan; onları insanlığın modern-öncesi geçmişine öteleyerek devrini tamamlamış şeylere indirgeyen; dahası ortaçağ karanlığına ait şeyler olarak ortadan kaldırmaya ve modern evrensellemeyle ikame etmeye girişen modernizme kıyasla postmodernizmin sempati dolu görünen yaklaşımı, modernizmin baskısını bertaraf etmektedir. Ancak postmodernizmin, modernizm kadar, evrenselci yönelimler içeren bütün büyük-anlatılara karşı olduğu hatırlanmalıdır. Postmodernizm, modernizm ve İslam dahil bütün büyük-anlatıları bir küçük-anlatı, bir öyküleme (story telling) biçimi düzeyine indirgemektedir. Postmodernistler kutsala yakınlık gösterirken, terimin geleneksel anlamında kutsala yaklaşma ya da kutsala erme gibi bir tutum içinde değil fazlasıyla seküler bir tutum içindedirler.¹⁰⁷

Görüldüğü gibi her ne kadar postmodern dönemle birlikte dinlerde ve kutsal kavramında canlanması teyit eder görünen pratikler ve yaklaşımlar ortaya çıkmış olsa da söz konusu canlanması yakından gözlemlendiğinde durumun hiçte dinlerde bir canlanış vardır ve sekülerizm sorgulanmaktadır ifadesinin doğrulandığı söylenemez.

Modern dönemde marjinal bir konuma getirilen dine, postmodernistler tarafından bir yer açıldığı doğrudur. Ancak Bauman, postmodern aklın, modern aklın hedeflerindeki aşırılıklara dur demeyecek kadar mütevazı ve bunları defedemeyecek kadar da zayıf olduğunu söylemektedir.¹⁰⁸ Bu yüzden postmodern dönemdeki dine dönüş hareketi bizi dinlerin gerçekten canlandığı düşüncesine de sevk etmemelidir. Dini, hurafe ve mitler kategorisinin içine sokmaya çalışan ve bunların hepsini gerilerde kalması gereken şeyler olarak sayan modernizm ile dini küçük bir anlatı olarak kabul eden ve ancak günlük ihtiyaçlarımıza cevap verdiği takdirde benimsenebilir bir şey olduğunu savunan postmodernizm arasında (dinin özü açısından) herhangi bir farkın bulunmadığı anlaşılmaktadır. Zira modern dönemde sekülerizmin başat konumda olduğu gibi postmodern dönemde de bir şey değişmemiştir. Yine Tanrı'nın bildirdiği şeylerin insanın evren içindeki konumunu belirleme konusunda geçerliliği yoktur. Başka bir deyişle postmodern

¹⁰⁷ Başer, s. 76-77.

dönemde de Tanrı, insanın özgürlük alanından kaldırılması gereken bir engel olarak algılanmaktadır.

Öyle anlaşılıyor ki postmodernizmle birlikte kutsal kavramı yine gündeme gelmiştir. Ancak unutulmaması gereken şu ki geleneksel formlar içerisinde kutsal değil postmodernizmin bizzat kendisinin dönüştürdüğü kutsal ortaya çıkmıştır. Yani insanlık, kutsal kavramı devre dışı bırakılırsa insan hayatın da anlamsız hale gelir kararına varmışlardır. Fakat insanlar bu defa kutsal kavramının içini geleneksel kutsal yerine din dışı kutsallıklarla doldurmaya çalışmışlardır. İnsanın, hayatın merkezine yerleştirilerek, her şeyin ölçütü haline getirilmesi ve böylelikle kaçınılmaz olarak insanın, Tanrı'nın yerini alma komedisine soyunması, insana Tanrı'ya yüklenen özellikler yüklenmesi, sonuç olarak din dışı sahte kutsallar, ikonlar, tanrılar icat edilmesine ve üretilmesine; tüm bunların üretilmesini mümkün kılan spor, müzik, eğlence ve kültür endüstrisinin hayatın vazgeçilmez tapınakları haline gelmesine giden kapıları sonuna kadar açmıştır.¹⁰⁹

Modern dönemde otoritesinin dünyamızdan çıkarılmakla tanrının maruz kaldığı halin aynı şekilde postmodern dönemde de devam etmekte olduğu rahatlıkla görülebilir. Zira bu, John W. Murphy'nin de belirttiği gibi postmodern dinin mihenk taşı Nietzsche'nin "Tanrı Öldü" sözüdür. Nietzsche, artık tarihe anlam ve yön veren, ahlaki değerlerin varoluş nedeni olarak Tanrı'nın olmadığını ileri sürmektedir. Nietzsche'ye göre bu Tanrı ya ölü ya da marifetten yoksun olan bir Tanrı'dır.

Böylece postmodern dönemde Tanrı'nın semavi evi yıkılmıştır. Tanrı artık bir meta-söylem statüsüne, yani bir zamanlar varolduğuna inanıldığı gücüne sahip değildir. O nedenle, postmodernizmle birlikte teolojik olduğu iddia edilen problem, birdenbire toplumsal ya da tarihsel bir problem haline gelmektedir. Postmodernistlere göre teolojik sorular, sonsuz, anlatımı imkansız bir varlığa yöneltilemez veya bu tür bir varlık bu soruları cevaplayamaz. Bundan dolayı

¹⁰⁸Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 234-235.

¹⁰⁹Kaplan, Yusuf, "Seküler Aklın Ötesi", *İslamiyat*, Cilt: IV, Sayı: 3, Avrasya Yayıncılık, Özkan Matbaacılık, Ankara, 2001, s. 102.

postmodernistler Nietzsche'den hareketle metafiziğin bu türünün sona erdiğini dile getirmektedirler.¹¹⁰ Tanrı'yı devre dışı bırakan ve bu dünyada kendini özgür hissetmek isteyen insan, büyük bir ümitsizlik duygusuna kapılmıştır. Zira Yeşilyurt'un belirttiği gibi "Tanrı-evren-insan" üçlüsü arasında irtibat kesildiği için, birey uçsuz bucaksız bir evren içinde 'kozmetik bir yalnızlığa' düşmüştür.¹¹¹

Tanrı'nın otoritesi ve değeri devre dışı bırakıldıktan sonra, kalan her şey yeryüzüdür. Bu nedenle, yalnızca dinin yatay boyutu denilen boyutuna bir önem atfedilebilir. Gündelik faaliyete eşlik eden din, zorunlu olarak kaosla sonuçlanmaz. Din barış, aşk ve yardımseverlik gibi faziletlerin egemen olduğu bir cemaat oluşturmaya çağırır. Ancak bu faziletlerin kaynağı, postmodern dine göre Tanrı değildir. Eğer bu ideallerin bir anlamının bulunması gerekiyor ise, anlamları öznellikler-arasılıktan çıkıyor olmalıdır. Sözün gelişi aşk ve nefret bir ezeli ve ebedi varlıktan çok "öteki"ne yöneltilmiş bulunmalıdır.¹¹²

Postmodernizmin dine dönüş imkanı tanımadığı, kutsalı canlandırmak bir yana aksine bizi kutsaldan arındıran bir dönem olduğunu söyleyenlerin sayısının da az olmadığı hatırlanmalıdır. Bu nedenle Serdar'a göre, dünyayı kutsaldan arındırma teşebbüsünde bulunan postmodernizme karşı gerçek direniş, batılı olmayan ilahi geleneklerden gelir. Böylece bu düşünce ve yaşam tarzları postmodernizmin baş hedefleri olmaktadır. Kutsal fikri İslam'dan Çin'e, Amerika'nın yerli kültürlerinden, Avustralya ve Afrika'ya kadar tüm batılı olmayan kültürlerin merkezindedir. Dini ya da doğal kökenli ilahilik fikri, batılı olmayan kültürlerle kimlik veren temel kaynaktır. Batılı olmayan geleneklerin ilahi temelleri onu batıdan farklı kılıp öteki yapan yegane unsurdur. Postmodernizm hem bu gelenekleri hem de tarihi, kendine göre şekillendirmeyi amaçlar. Postmodern projenin hedefi de, Amerikalı filozof Richard Rorty'nin deyişiyle (aktaran Z. Serdar) "dünyayı kutsaldan arındırmaktır". Rorty "birine maksimum acı çektirmenin yolu, sevgili olarak kabullendiği her şeyi anlamsız ve güçsüz hale

¹¹⁰ *Murphy*, s. 129.

¹¹¹ Yeşilyurt, Temel, "Seküler Dünyada İman Toplulukları –Modern İnsan İçin İmanın Anlamı–", *İslamiyat*, Cilt: IV, Sayı: 3, Avrasya Yayıncılık, Özkan Matbaacılık, Ankara, 2001, s. 123.

¹¹² *Murphy*, s. 130-131.

getirmektedir” demektedir. Ziyaüddin Serdar’a göre zaten postmodernizmin yapmak istediği şey bundan farklı değildir. Ona göre İslam’daki kutsallık fikrinin altını oymayı amaçlayan bir postmodern roman olan “*Şeytan Ayetleri*”, Rorty’nin felsefesinin hayata geçirilmiş halidir.¹¹³

Lyotard, postmodern durumu tasvir ederken şöyle diyordu: “Aydınlanma, metafizik, bütünsel anlatıların meşruiyetini yok ederek, bilimsel rasyonalist ve hümanist söylemleri onların yerine ikame etmiş olmaktadır. Bu ikamenin sonraki aşamalarında bizzat akılcılık, rasyonalizm, hümanizm ve özgürlük gibi idealler birer anlatı mahiyetini kazanmış ve üstelik bunu eskisinden çok daha totaliter temellerde tesis etmiştir. Bu anlatılardan türetilen demokrasi, özgürlük, nesnellik gibi büyük anlatıların hiçbir zaman gerçekleşemeyecek anlatılardan ibaret olduğu bilinci, çağımızı postmodern çağ olarak nitelendirmemizi sağlayan bir bilinç durumudur.” Böyle bir durumda ise Yasin Aktay’a göre normal bir akıl yürütme ile gidilmesi gerekirse, ilk etkilenecek olan dinlerdir.¹¹⁴ Diğer bir ifade ile modernizmin yaptığı, otorite olan bir şeyi tahtından indirerek onun yerine başka bir otorite koymaktan başka bir şey değildir. Dinin yerine bu kez bilim geçmiştir. Fakat postmodernistler ne bilimin ne dinin ne de felsefenin bir ayrıcalığının olmasını isterler. Böyle bir perspektiften hareket edildiği zaman dinin, postmodernizmin “meta-anlatı” olarak saydığı şeylerden hiçbir farkı yoktur. Yani diğer büyük-anlatılar reddedildiği gibi din de reddedilmelidir.

Postmodernist anlayış, “meta-anlatılar”ın reddi olarak algılanacak olursa, o zaman Bryan S. Turner’in de dediği gibi büyük dinlerin büyük anlatıları da aynı derecede alay ve parodi konusu olacaktır.¹¹⁵ Turner’in görüşüne paralel bir şekilde görüş beyan edenlerden biri Rosenau’dur. Bu konuda onun ifadesi şudur:

Postmodernizm ister siyasi, ister dinsel, ister toplumsal nitelikli olsun bütün küresel, her şeyi-kapsayıcı dünya görüşlerine meydan okur. Marksizmi, Hıristiyanlığı, Faşizmi, Stalinizmi, liberal demokrasiyi, laik hümanizmi, feminizmi,

¹¹³ *Serdar*, s. 9.

¹¹⁴ *Aktay*, s. 308-309.

¹¹⁵ *Turner*, s. 41.

İslam'ı ve modern bilimi aynı dereceye indirir ve bunların bütün soruları önceden tahmin edip önceden belirlenmiş cevaplar veren söz-merkezci, aşkın ve totalize edici üst-anlatılar olduklarını söyleyerek hepsini elinin tersiyle iter. Bu tür bütün düşünce sistemleri, büyücülük, astroloji veya ilkel kültürlerin varsayımlarından ne daha çok ne daha az kesin sayılabilecek varsayımlara dayanırlar.¹¹⁶

Postmodern dönemde dinin, modern döneminkine göre daha sıkışmış bir konumda olduğunu ifade eden Turner'e göre İbrahimi kökenli dinler modernizasyon sürecinde hayatta kalmayı başarmışsa da, postmodernite alanında dinsel mutlakçılıkla ilgili köklü sorunlar vardır. Epistemolojik terimlerle postmodernizm, gerçeğin bütün teolojik açıklamalarının yapıbozumunu (deconstruct) gerçekleştirerek, onları, sadece masallar ya da bunların yorumlarının eğretilmesini gizleyen (sahte) bir sahiplik iddiasıyla mitolojik büyük anlatılar haline dönüştürmekle tehdit etmektedir.¹¹⁷

Postmodernizmin yapıçözüm yöntemiyle dini metinlerin anlaşılmasına da büyük değişikliklere yol açtığını söyleyebiliriz. Postmodernizmin en önemli özelliklerinden biri yeniden yapısal parçalanma süreci olarak bilinmektedir.

Bu konuyla ilgili Yeşilyurt'un değerlendirmesi önemlidir:

Yapısal parçalanma, tam olarak "tıpkı bir soğanın kabuklarının soyulması işlemi gibi, metinlerin parçalanması" anlamına gelen bir sözcüktür. O istenilerek yapılan bir süreçtir. Tıpkı Jacques Derrida'nın şu sözünde olduğu gibi: "Neden şeyleri oldukları gibi bırakmak yerine onları parçalamak için uğraşılır? Burada bulunan hiçbir şey bir kuvvetin etkisi olmadan şuraya hareket edemez. Benim üzerinde ısrar ettiğim parçalanma nötr değil, kasıtlıdır". O, metinlerin kabul edilen anlam standartlarının meşruluklarını azaltma yolu ve otoritenin geleneksel anlamlarının özüne doğru giden bir metottur. Parçalama, metnin, bireysel bilgi kırıntılarını ekarte etme (saf dışı bırakma) ve birbirinden ayırmak amacıyla bir metnin olası bütün perspektiflerden kontrol edilmesidir.¹¹⁸

¹¹⁶ Rosenau, s. 25.

¹¹⁷ Turner, s. 142-143.

¹¹⁸ Adams, s. 256.

Bundan hareketle Yeşilyurt'a göre metnin bağımsız olmadığını söyleyebiliriz. Yani metin, herhangi bir zaman sürecinde, metnin anlamını etkileyecek dış faktörlere bağlıdır. Bu nedenle ne geçmiş ne de hiçbir zaman bir ilkenin anlamı olmamaktadır. Dolayısıyla parçalanma, kategorik olarak, herhangi bir metne nihai bir anlamın verilebilmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir.¹¹⁹

Postmodernizm globalizasyon süreciyle birlikte düşünüldüğü zaman, postmodern dünyada dinin, çoğul kültürlerin kaçınılmaz bir aradalığının görececi etkisiyle anomik bir sürece tabi olması, dolayısıyla ortadan kaybolma sürecinin hızlanması ile, postmodernleşmenin yerelleşme süreçlerini de teşvik edici etkisiyle daha bir canlanması arasında kaldığını söylemek mümkündür. Bu durumda postmodernizm bir yandan ironik bir biçimde Tanrı'nın intikamı metaforuyla ifade edilen bir durumdan, bir yandan da bir dinsel çözülüş ve anomi durumundan sözedilmesini mümkün kılan karmaşık bir süreci ifade etmektedir.¹²⁰

Gerçekten de postmodern dönemde kutsalın canlanması veya dine bir kapı açılıp açılmadığını kestirmek pek kolay değildir. Söz konusu dönemde dine bir kapı açılmışsa eğer, o da postmodernizmin bizzat kendisinin kurguladığı bir kapıdır. O kapı dini özel alana iten bir kapıdır. Yani sonuçta postmodernizmin dinle ilgili tutumunda indirgemeci yaklaşımdan kurtulamadığı önemli ölçüde görülmektedir.

Postmodern dönemde dini önemli kılan, Sarıbay'ın da ifade ettiği gibi cemaat olgusudur. Postmodernistlere göre insanların birbirleriyle anlaşmaya vardıkları nokta hakikattir ve din, gücünü ancak bu noktadan almaktadır. Ona göre, modernleşmenin cemaat hayatını eritmesi, aynı zamanda inancın kaybı ve ritüelden uzaklaşma anlamlarına da gelmekteydi. Bununla beraber, postmodernleşmenin cemaat hayatını ön plana çıkarması, ne tam anlamıyla dinsel inancın yeniden tesisi, ne de ritüelle yeniden dönüşü içermektedir. Çünkü

¹¹⁹ a.y.

¹²⁰ Aktay, s. 307.

postmodernleşme Tanrı'nın artık büyük anlatı kaynağı olduğunun reddedildiği bir süreç olarak işlemektedir. Tanrı'nın tarihe anlam ve yön verdiği, moralitenin varlık sebebi olduğu ve nihai hakikat anlayışını temsil ettiği dönem artık gerilerde kalmıştır.¹²¹

Postmodern dönemde ağırlıklı olarak, dinin sosyolojik boyutuna önem verilmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi dinseliliğin öğeleri olan sevgi, hayırseverlik ve adalet duyguları da postmodernizme göre Tanrı tarafından ilham edilmemekte, öznel-arası bir anlamlandırmadan türemektedirler. Çünkü postmodernizm, Nietzsche'den mülhem olarak sadece şahıslar arası bir kozmolojinin varlığını kabul eder. Buna göre ancak "Ben" (I) ve "Öteki"nin (Other) birleştiği nokta hakikattir ve dini değerler sadece bu alan içinde ifadesini bulur. Dinsel veya değil, cemaat oluşumu da böyle bir süreçte meydana gelmektedir. Postmodernite dine şahıslar arası bir konum tayin etmektedir. Bu anlamda postmodernite dini özel bir alana itmektedir. Zaten postmodernistlere göre dinin sığınacağı en son kale özel alandır.¹²²

Son dönemlerde postmodern dünyanın adeta üstadı olarak görülen Richard Rorty de etnosantrizmi över ve bize, boş yere nesnellik ve evrensel ölçütler arayarak zamanımızı tüketmek yerine, "kendimi hangi cemaatle özdeşleştir meliyim?" ve "yalnızlığıma ne yapabilirim? sorularına cevap aramamızı önerir. Çünkü modernliğin yıkmaya kalkıştığı şeyler bugün modernizmden öç almaktadır. Cemaat, gelenek, kendine ait olanları sevmek, kendi türüne bağlılık, tutkun olmanın gururu, kökler, kan, toprak, milliyet; bütün bunlar artık kınanan şeyler olmaktan çıkmıştır.

Görüşleri Richard Rorty ile ciddi bir paralelliğe sahip olan Bauman'a göre; yaşadığımız çağın postmodern çağ olup olmadığından emin değiliz, fakat kabileler ve kabilecilik çağında yaşadığımızı kesin olarak söyleyebiliriz. Bugün

¹²¹ Sarıbay, s. 90-91.

¹²² a.y.

insanların kendi geleneklerine bir dönüşü söz konusu ise bile bu, modernliğin sonu anlamına gelmemektedir.¹²³

Bugünkü dünyamızda cemaat olgusunun ön plana çıkmasının sebebi, Sarıbay'a göre, özellikle kentlerde kökleşmeye başlayan hayat tarzlarının en önemli özelliklerinden birinin, öznenin modernitede görülen merkezi önemini yitirmiş olmasında aranmalıdır. Böylece, duygular, kontrol dışına çıkarak, anlık duygular ve duygusal yaşantılar öne çıkar. Öznenin merkezi önemini yitirmesinin en önemli sonucu ise, cemaate bağlılık duygusunun belirmesi ve bunun da yeni bir "estetik paradigma"ya vücut vermesidir. Bu tür "estetik paradigma" etrafında yoğunlaşan cemaatlere bazı sosyologlar "postmodern kabileler" demektedirler.¹²⁴

Sonuç olarak postmodernizm karışık bir süreci ifade ettiği için onun dinle olan ilişkisinin de belirsizliği devam etmektedir. Bilindiği gibi postmodern durum ya da söylem modernlik eleştirileri üzerine kendisine yer belirlemeye çalışmaktadır. Bu durum çağımız insanların yaşantılarında yeni bir anlam dünyası keşfetmelerinden çok, varolan anlam dünyasının daha da bulanıklaşmasını ve belirsizleşmesini gündeme getirmiştir. Böylesine bir belirsizlikte, din ve geleneğin postmodernlikle birlikte yeniden ele alınışı da, sorunlu bir alana girmek olarak görülebilir.

Bu dünyayla ilgili bütün kavramlar ve dinlerle ilgili değerler, postmodernliğin özellikle vurguladığı gerçeklik dikkate alındığında tanımlanamaz gibi görülmektedir. Yaşamın bütün farklı renklerini aynı potada eriten bazen bir boşluk denizinde kaybeden, bazen de piyasanın mantığına göre şekillendiren postmodernlik, dinin farklı renklerini de işine geldiği gibi kullanmaktadır. Modernliğin din konusuna kesin tavrı, bu nedenle postmodern söylemde bir sorunsal olarak kalmaktadır.¹²⁵

¹²³ *Bauman*, s. 111-112.

¹²⁴ *Sarıbay*, s. 89-90.

¹²⁵ Perşembe, Erkan, "Modernlik Gerçeğinden Postmodernlik Söylemine Din Sorunu", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 6, Sayı: 13, Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınevi, Bizim Büro Basımevi, Ankara, 2002, s. 16.

1- Dinsel Çoğulculuk

Postmodernleşmenin küreselleşme ile birlikte yürüdüğü söylenebilir. Küreselleşmenin de beraberinde getirdiği şartlar, çeşitli inançları kültürel ve coğrafi olarak belirli sınırlara hapseden eski anlayış ve görüşlerin ortadan kalkmasına yol açmıştır. Çünkü farklı dinsel geleneklere ve kültürlere mensup olan insanlar aynı işte ve aynı evde beraberce yanyana yaşamaya başlamışlardır. (Bugün internet vasıtasıyla dünyanın dört bir yanından aynı anda farklı din ve kültürlere mensup olan insanlarla konuşulması göz önünde bulundurulursa, küreselleşmenin etkisinin ne kadar kaçınılmaz olduğu anlaşılabilir). Zira, dünyamızın küçük küresel bir köy halini alması demek, farklı din ve kültürlere mensup insanların birbiriyle daha yakın kişisel ilişkiler kurması anlamına da gelmektedir.¹²⁶

Küreselleşme sürecinin sonucu olan ulus-devletin zayıflamasının doğurduğu boşluğu din doldurabilmiştir. Hemen hemen bütün ulus-devlet yapılarında zaten varolan bir çok etnik ve dini grup, büyük birleştirici ideolojilerin zayıflamasıyla birlikte kendi yerel mensubiyetlerini daha fazla hissetmeye başlamışlardır. Bununla birlikte küreselleşmenin dini inançlar üzerindeki etkisi sadece bununla sınırlı değildir. Küreselleşmenin dinin yükselişi kadar, dinsel inançlardaki zayıflamayı da beraberinde getirecek çok negatif sonuçları da vardır. Bir yandan dünyanın her tarafından bir sürü değişik milliyetle karşılaşan insanların kendi milli kimliklerinin sınırlarını görmeleri kadar, hatta daha fazla bir etkilenim, bir inanca mensup olanların aşırı çoğalmış ve her türden inanç ve ritüel biçimleriyle karşılaşmaları esnasında meydana gelmektedir.¹²⁷

Küreselleşme olgusuna şahit olan insanlar, eskisi gibi dünyayı tek doğru, tek hakikat, tek din, tek kültürün bulunduğu bir yer olarak düşünmemektedir. Bugün bizim bir kültüre ve dine mensup olduğumuz gibi, diğer insanların da benzeri farklı değerlere sahip olduğunu gözlemliyoruz. Fakat bu gün sorun olan bizim diğer dinlere nasıl bakmamız gerektiğidir. Arnold Toynbee, bizim diğer

¹²⁶ Hick, s. 19.

¹²⁷ Aktay, s. 301-302.

dinlere ve onların taraftarlarına nasıl yaklaşmamız gerektiği konusunda şöyle bir çözüm getirmektedir: “Kendi inançlarımızı ve kanaatlerimizi doğru ve hakkiki olarak göreceğiz. Ancak bunu yaparken diğer inanç ve kanaatlerin onları takip edenler için doğru ve hakiki olduğunu da kabul edeceğiz.”¹²⁸

Dini çoğulculuk bağlamında Jean Chevalier’in dikkat çektiği şu hususlar da oldukça dikkate değerdir:

“Gelecekte de dinin var olması kaçınılmazdır. Ancak, bir takım soruları ve ümitleri veya aynı imanı paylaşan insanlar, daima vicdanlarının hürriyetini savunmak için bir araya gelmeye çalışacaklardır. Hiçbir dinin insanlardan uzak yaşamadığı doğrudur, fakat bu geleceğin dindar cemiyetleri, sert eleştirilerinden sonra bizzat müminlerin samimi yaşayışı ve birlikleri içinde denge noktasını bulacaklardır, böylece kutsal ruhun cazibesi, Allahın kullarının hürriyeti, aşk kanunu, dogmatik ahlaki kilise yasalarının yerine geçme temayülünü gösterecektir. Böylece dinler, tutarlılıklarını, hiyerarşik bir sistemden daha çok, amel ve ibadet sahasında yoğun bir uygulamadan alacaklardır. İşte o zaman çok değişik bir takım dini strüktürleri meydana gelerek, bir toleransla ayinlerde, kültlerde, ahlak ve benzeri inançlarda bir plüralizm doğacaktır.”¹²⁹

Dini çoğulculuğa, postmodern dönemde belirgin bir şekilde sıcak bakılmasının sebebi, söz konusu nosyonun postmodernizmin görecelik ilkesiyle uyuşmasından kaynaklanmaktadır. Bilindiği gibi postmodern dünyada her şey olabilir ve her şey yapılabilir, fakat ebediyen kalacak hiçbir şey yapılamaz; ve olan her şey geliyorum demeden gelir ve haberimiz olmadan da ortadan kaybolur. Hiçbir şey kesin olarak bilinemez ve bilinen her şey farklı bir biçimde bilinebilir; (Yani) bir bilme biçimi ancak diğer bilme biçimi kadar iyi ya da kötüdür. Bir zamanlar kesinliğin arandığı yerlerde bugün geçerli kural kumardır ve azimle hedefe koşmanın yerini risk almıştır.¹³⁰

¹²⁸ *Hick*, s. 26.

¹²⁹ *Chevalier*, s. 40.

¹³⁰ *Bauman*, s. 39.

John Hick'e göre dinsel çoğulculuk, büyük dünya dinlerinin her birinin Nihai Gerçekliğe yönelik bir cevap olduğu ve onların her birinin insan kurtuluşunun bir bağlamı olduğu fikri, hepsinin aynı olduğu veya aynı şeyi söylediği yahutta aynı manevi uygulamaları takip ettikleri veya özdeş ahlaki kurallar ve kültürel yaşam tarzlarına sahip oldukları şeklinde anlaşılmalıdır. Aksine Hick, dinsel çoğulculuğu, dünya dinlerini Gerçekliği idrak ve tecrübe etmede birbirlerinden ayırt edici özelliklere sahip farklı olgular olarak görür. Böyle bir anlayışın pratik sonucu, herkes için aynı olan yeni bir global dinin olması gerektiği değil, aksine mevcut dünya dinlerini her birinin taraftarlarının kendi dinsel geleneklerini samimi bir şekilde yaşayarak kendilerine özgü bir tarzda Nihai Gerçekliğe mümkün olduğu oranda tam olarak mukabelede bulunmaları gerektiğidir.¹³¹

Buradan yola çıkılarak postmodern dönemde dinler-arası diyalogun oldukça önemli bir yer işgal ettiği söylenebilir. Zira küreselleşme süreci, dinleri küresel büyük sorunlar karşısında ortak bir tutum almaya, çözüm üretmeye zorlamaktadır. Bu da karşılıklı olarak "öteki dini" anlamayı, ortak sorumluluklar alanı geliştirmeyi, hoşgörü ve temenniyle yeniden düşünmeyi önemli kılmaktadır. Unutulmamalı ki diyalog halinde olan, dinlerin kendisi değil, onların inananlarıdır. Bu açıdan denebilir ki, yeni dönemde dinler arasındaki ilişkinin eskisi gibi sıcak çatışmalara konu olacağı yönünde görünürde hiçbir belirti yok. Yani kimse yeni Haçlı savaşları beklememektedir. Tam aksine doğru beklenti, farklı dine bağlanmışlar arasında ortak sorunlar karşısında ortak ahlaki sorumlulukların gelişeceği yönündedir.¹³²

Postmodernistler, nihai, evrensel ve kendini tek hakikat olarak gören bir dine pek sıcak bakmamışlardır. Zira, Bauman'ın dediği gibi, toplumsal kargaşasının sebebi "tekilleştirici yorumsama"dır. Ona göre, eğer –kutsal bir metin bağlamında – birbiriyle çelişen iki yorumcunun her biri kendisinin haklı olduğunu, kurtuluş

¹³¹ Hick, s. 75-76.

¹³² Mace, Yakup, *Din ve Globalleşme*, <http://askaptan.4mg.com/din%20ve%20globallesme.htm>, 20.05.2003.

için gerekli olan hakikatin, metinden kendisinin anladığı şey olduğunu söyleyecek olsa burada kavga çıkabilir. Halbuki bunu iddia etmek yerine onlar “metnin bir biçimde ve yetmediyse bundan da farklı bir biçimde ve böylece sonsuz sayıda farklı olarak anlaşılabilceği konusunda anlaşacak olsalar, o zaman müzakereye başlayabilirler ve müzakere eden insanlar öldürmezler. (Yani) “tekilleştirici yorumsama”nın tersine “çoğullaştırıcı yorumsama”, “öldürmeyi hedefleyen bir varlık”ı değil “metni hedefleyen bir varlık”ı öngörmektedir.¹³³

Dinsel çoğulculuk görüşünün, Modern Batı kültürünün ürünü olmadığını savunan Hick’e göre, bu konuyla ilgili özellikle Müslüman sufilerin etkisinin inkar edilemeyeceğini ifade etmektedir. Hick, Celaleddin er-Rumi’nin çoğulcu bakış açısı için kendi döneminin dinleri hakkında söylediği şu sözden daha iyi bir örnek olamaz diyor: “Lambalar farklıdır fakat Işık aynıdır”.¹³⁴

Ancak tüm çoğulcu olma iddialarına rağmen Ziyaüddin Serdar’a göre, postmodernizm, tekilciliğe kurt gibi açtır. Onun ifade ettiği şekliyle söylenecek olursa postmodernizm, “yüzeysel çoğulculuğuyla, özüne işlemiş tekilciliğini maskeleymektedir”. Böylece postmodernizmin, kültür ve gelenekler arasında bir eşitliğin veya sentezin söz konusu olacağı iddiası zandan ibarettir. Serdar postmodernizmdeki kültürlerin sentezine yapılan çağruların, dünyanın Batılılaştırılması ve Batı medeniyetinin evrenselleştirilmesi yolunda atılmış kurnazca adımlar olarak görülmesi gerektiğini ifade eder. Zira ona göre sentez, ancak evrensel sahnede eşit olarak temsil edilen eşit güce sahip eşit iki kültür arasında gerçekleşebilir. Güçlü ve egemen kültür, zayıf ve bağımlı başka bir kültürle birleşemez, güçlü olan zayıfı yutar. Zayıf olan egemen düzenin belirlediği gündem ve ilkeler doğrultusunda yeniden şekillenir ve kendisi olmaktan çıkar. Buna da sentez denemez.¹³⁵

¹³³ *Bauman*, s. 285.

¹³⁴ *Hick*, s. 72.

¹³⁵ *Serdar*, s. 36-39.

2- Köktencilik (Fundamentalizm)

Birinci bölümde postmodernizmin en önemli karakteristikleri sıralanırken, postmodernizmin görecilik unsurunun çok önemli olduğu söylenmişti. Hatta Ernest Gellner'in deyimiyile postmodernizm, "tüm pratikleri ve inançları, içinde hiçbir evrenselcilik ihtimalinin bulunmadığı öznel yönelimlerden ibaret gören bir tür hiper-göreciliktir". Gellner, günümüzde bu hiper-göreci postmodernistlerle fundamentalist dini hareketlerin yükselişinin biraradalığına aldanmamak gerektiğini, haddi zatında bunların birbirlerine rakip unsurlar olduklarını kaydeder.¹³⁶ İnsanların köktencilğe sarılmalarının sebebi, kendilerinin sahip oldukları değerler ve hakikatlerin, postmodernizm tarafından göreci bir hale dönüştürülmesindedir. Zira kendisinin sahip olduğu gerçeği tek ve hakiki olarak görmek insanın doğasında vardır. Bu yüzden postmodernizmin görecilik ilkesinin ters etki yaratıp köktencilğe neden olduğu söylenebilir.

Bugün dünyanın dört bir yanında köktenci hareketlerin başgösterdiği gözlenmektedir. Sadece Doğu dünyasında değil, Batı dünyasında da, (Avusturya'dan ardından Fransa'daki seçimlerde radikal sağcılarının oylarının artışı) radikal ve köktenci hareketlerden gelebilecek bir tehdidin söz konusu olduğu söylenebilir. Doğu dünyasında ise, "canlı bombalar" sanki gündelik yaşamın bir parçası haline gelmiş durumdadır. Yani dünyanın her tarafında bugün insanlarda bir köke dönüş veya öze dönüş görülmektedir. İnsanları böyle bir duruma iten en önemli faktörlerin başında postmodernizmin olumladığı düşünce ve yaşam standardı gelmektedir.

Köktencilüğün postmodern bir din biçimi olduğunu savunan Z. Bauman, bu konuyla ilgili Gilles Kepel'in görüşüne katılmaktadır. Kepel'e göre günümüzde köktenci hareketler "tamamen bizim çağımızın çocukları; istenmeyen çocuklar ve belki de bilgisayarlaşma ve işsizliğin ya da nüfus patlaması ve artan okur yazarlığın piçleri. Ve yüzyılımızın kapanış yıllarında bunların çıkardığı

¹³⁶ Aktay, s. 305-306.

ağlama ve şikayet sesleri bizi, bunların soyunu araştırmaya ve tanınmayan neseplerinin izini sürmeye itiyor.¹³⁷

3- Tüketim Kültürünün Dini İnançlara Etkisi

Postmodernizmle birlikte insanların yaşam tarzlarında ve çalışma etiğinde de bir paradigma değişimi söz konusu olmuştur. Bu anlamda modern toplumdaki prütan insan, yerini daha disiplinsiz, hedonist (hazcı), kriterleri belirlenmemiş, sınırları çizilmemiş, bireysel düşünen ve “zevk”i her şeyin önüne geçiren bir topluma bırakmıştır.¹³⁸

İnsan hayatındaki postendüstriyel çağ ile beraber tüketim kültürünün yol açtığı bencillik ve yalnızlığı Jean Baudrillard “*Amerika*” isimli kitabında şöyle tasvir etmektedir:

Burada sokaklarda tek başına düşünen, tek başına şarkı söyleyen, tek başına yiyip kendi kendine konuşan insanların sayısı ürkütücü. Ama yine de biraraya gelmiyor; tersine birbirlerinden kaçıyorlar; dolayısıyla birbirlerine benzemeleri kuşkulu. Ancak belli bir yalnızlık var ki başka hiçbir yalnızlığa benzemiyor. Herkesin önünde, bir duvarın, bir arabanın motor kapağı üstünde, bir parmaklık boyunca yemeğini tek başına hazırlayan adamın yalnızlığı. Burada her yerde görülüyor bu; dünyada görülen en üzücü sahne; yoksulluktan daha üzücü; herkesin içinde tek başına yemek yiyen bir kişi, dilenen bir kişiden daha çok üzücü. Hiçbir şey bundan daha çok insan ya da hayvan yasalarıyla çelişkili değil, çünkü hayvanlar yiyeceği paylaşmaktan ya da almak için çekişmekten her zaman onur duyarlar. Tek başına yiyen insan ölmüştür (ama içki içen insan ölmemiştir, neden acaba?).¹³⁹

Bilindiği üzere modernizmin bir uzantısı sayılabilecek bilim, teknoloji ve ekonomideki gelişmeler, geleneksel bakış açısını aşındırmıştır. Teknolojinin getirdiği yüksek hayat standardı, cemaatlerin çözülmesine ve yeni tür bireyciliğin yükselmesine yol açmıştır. Kişinin kendi öz çıkarı, gruptan daha önemli hale gelmiştir. Şehir yaşamı ve ekonomik gelişmeler, bireyciliği ve izolasyonu

¹³⁷ *Bauman*, s. 261.

¹³⁸ Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Bozkurt, Veysel, *Prütanizmden Hedonizme Yeni Çalışma Etiği*, Alesta Yayınları, Bursa, 2000.

güçlendirmiştir. Bozkurt'a göre yirminci yüzyıl, modern insanın yurtsuzluk acısının doruk noktasına çıktığı ve cemaat kavramının en çok saldırıya uğradığı yüzyıl olmuştur.¹⁴⁰ Postmodern dönemde yaşayan insanların böyle öldürücü bir yalnızlıktan kurtulmaları için çeşitli yollara başvurmuşlardır. Bu nedenle modernliğin yıkmaya çalıştığı cemaat hayatı postmodernizmle birlikte yeniden önem kazanmıştır.

Ancak bunun, geleneksel (dinsel) cemaat hayatının yeniden canlandırıldığı anlamına gelmediğini söylemek mümkündür. Zira bugün sanal cemaatler ortaya çıkmıştır. Sanal cemaatlerin en çok kabul gören tanımı, kendisinin bir internet bağımlısı olarak değerlendiren ve birden fazla sanal cemaatin kurulmasında ve sürdürülmesinde birinci derecede rol olan Howard Rheingold'a aittir. Rheingold aynı zamanda bu alanda en çok tanınan kitaplardan birisinin yazarıdır. Ona göre sanal cemaatler; kişisel ilişkiler ağının yaratılması için yeterli sayıda insan bir araya geldiğinde networkler (internet) vasıtası ile yaratılan sosyal gruplardır.¹⁴¹ Bu cemaatlerin oluşmasında en büyük faktörlerden biri enformasyon-iletişim teknolojilerindeki başdöndürücü ilerlemenin hız kazanmasıdır. Günümüzün enformasyon elitleri, internet gibi enformasyon ve iletişim teknolojileri sayesinde "yeni tür cemaatler" denilen bu toplulukların geçmişi, bir kültürel dönüşümden bahsedilemeyecek kadar yenidir. Bu oluşumların kökleri 1969 yılındaki ARPANET teknolojisine dayansa da, bu dönüşümün teknolojik altyapısını oluşturan Web'in popülerlik kazanması, ancak 1990'lı yıllarda olmuştur. Bu tarihten önceki yıllarda, bu Web'de biraraya gelen insanların sayısı son derece sınırlı kalmıştır. Çoğunluğu bilgisayar operatörlerinden oluşan bu enformasyon elitleri sanal cemaatlerin ilk işaretlerini vermişlerdir.¹⁴² Söz konusu cemaatlerin mekanı "siberuzay" olduğu için, insanların birbirlerini tanımaları zordur. Dolayısıyla bu cemaatlerin muhalifi

¹³⁹ Baudrillard, Jean, *Amerika*, Çev. Yaşar Avunç, Ayrıntı Yayınları, Mart Matbaacılık, İstanbul, 1996, s. 25.

¹⁴⁰ Bozkurt, Veysel, "Yıkıcı *Gemeinschaft*"tan "Öteki"siz *Postmodern Kabilelere: SANAL CEMAATLER*, <http://www.isguc.org/vbozkurt.htm>, 10.07.2003.

¹⁴¹ a.y.

¹⁴² a.y.

olanlar onları sahte cemaat olarak adlandırmaktadırlar. Zira bu cemaatlerde güvenin olması neredeyse imkan dışında bir şeydir. Ama geleneksel cemaatler söz konusu olunca, onlar ortak inanç ve güven üzerine kurulur; kilise, cami, sinagog vb. işgal edilen bir bölge vardır. Oysa sanal cemaatlerde mekan bir metafor olur.¹⁴³ Yani postmodern dönemde her ne kadar cemaat duygusunun önem kazandığı ifade edilirse de, bu duygunun geleneksel veya dinsel cemaatlerin duygusunun yerine geçtiğini iddia etmek, o kadar kolay görünmemektedir.

Küreselleşme, iletişim-enformasyon teknolojisinin hızla ilerlemesiyle beraber sanal cemaatlerden başka kitle kültürü de ortaya çıkmıştır. Kitle sanal cemaat gibi o da geleneksel cemaatten farklıdır. Kitle için görünüş önemlidir. Söz konusu kitleyi J. Baudrillard “sessiz yığın” olarak adlandırmaktadır; ve onların din ve Tanrı hakkındaki tutumu konusunda şu açıklamasını yapmaktadır:

Kitleler her zaman için bir Tanrı düşüncesi yerine bir Tanrı imgesini yeğlemişlerdir. Çünkü Tanrı düşüncesi hiçbir zaman için resmi bir din kurumu olan Kilisenin dışına çıkamamıştır. Bunu ne günah, ne de bireysel kurtuluş umudu gerçekleştirebilmiştir. Tanrı’dan kitlelere şehit ve aziz masalları, kıyamet günü ve ölüm dansı hikayesi, büyücülük, kiliselerdeki gösteri ve törenlerden başka bir şey kalmamıştır. Bütün bunlar Tanrı düşüncesinin aşkınlığına karşın var olmuşlardır. Çünkü kitlelerde ritüelin içkinliği vardır. Kitleler putperest doğmuş ve putperest kalmışlardır. Kıyamet günü onları hiç rahatsız etmediği gibi, boş inançlarını ve şeytanı günlük yaşantılarının içine sokmuşlardır. Tanrı’ya inanmanın ruhsal gücüne karşılık, aşağılık günlük uygulamalar! İlginçliğini yitirmiş günlük ayinler ve ruhani aldatmacalarla, her zaman kaçtıkları hoşgörüsüz ahlak ve inançla yüceltilmiş *anlamı* başarısızlığa uğratmışlardır. Bunun nedeni dinin yüce ışığına erişmemiş olmaları değildir. Çünkü o ışığı her zaman için bilmezlikten gelmişlerdir. Bir inanç, bir dava ve sevilen bir lider adına ölmekten hiçbir zaman için kaçmamışlardır. Yadsıdıkları şey dinin vadesi dolmuş aşkınlık, dışlanmışlık, askıda bırakılmak, bekleyiş ve dünya işlerinden el etek çekmek gibi yönleridir.¹⁴⁴

Mike Featherstone’a göre de, böyle bir toplumun ortaya çıkmasına, tüketim kültürünün etkisi olmuştur. Zira ona göre, tüketim kültürü, genellikle

¹⁴³ a.y.

hedonizmi, burada ve şimdi zevk peşinde koşulmasını, dışavurumsal hayat tarzlarının yeşertilmesini, narsistik ve bencil kişilik tiplerinin geliştirilmesini vurgulaması çerçevesinde din açısından muazzam yıkıcı olmuştur.¹⁴⁵ Böylece Batı'nın tüketim kültürü ve hedonizminin (hazcılık) mevcudiyeti, geleneksel dini inançların doğası üzerinde, örneğin bir köy düzeyinde, kilise ya da akademinin dini liderleri ya da diğer entelektüel seçkinlerin entelektüel inançlarından çok daha önemli bir etki yapmaktadır.¹⁴⁶

Turner, gündelik hayatın artan bir biçimde metalaşması ve tüketim kültürünün belirleyiciliği altında, tüm büyük anlatıların, değerlerin, inançların her an buharlaşıp gitme tehdidi altında yaşadıklarına dikkat çekerken, gerçekte İslam Dini'nin bu tehditten muaf olmadığını ifade eder. Çünkü ona göre, İslam da büyük bir anlatıdır ve postmodern olduğu kabul edilen bir dönemin buharlaştırıcı termodinamiğine bağlı olmamak için, aslında hiçbir fazladan donanımı bulunmamaktadır.¹⁴⁷ Turner'a göre, hem postmodernizm hem de postmodernlik İbrahimi inançlardan türemiş değer ve kurumlara karşı önemli bir meydan okumadır. Büyük anlatıların ticari TV, MTV, videolar, kulaklıklar ve küresel iskeleler tarafından erozyonu ciddi bir ihtimaldir. Bu anlamda Turner, Akbar S. Ahmed'in teşhisini isabetli görmektedir: "İslam'a asıl tehdit İsa'nın mirasından değil Madonna'nınkinden gelmektedir".¹⁴⁸ Ahmed, tüketim kültürünün en ileri düzeyde bir ürünü olan ve postmodern çocuğun bir simgesi haline gelen Madonna'nın, Hıristiyanlık üzerinde de olumsuz etki yaptığını söylemektedir. Ahmed'e göre Madonna'nın adı bile papa için bir küstahlık; sahnedeki gösterileri de Katoliklerin duyarlılığına bir hakaret demektir. Madonna'nın dindar hıristiyanları

¹⁴⁴ Baudrillard, Jean, *Sessiz Yağınların Gölgesinde Toplumsalın Sonu*, Çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, Cantekin Matbaacılık, Ankara, 2003, s. 14-15.

¹⁴⁵ *Featherstone*, s. 187.

¹⁴⁶ *Turner*, s. 39.

¹⁴⁷ *Topçuoğlu, Aktay*, s. 23.

¹⁴⁸ Turner, Bryan S., "Oryantalizm Postmodernizm Ve Din", Der. Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Postmodernizm Ve İslam Küreselleşme Ve Oryantalizm*, Vadi Yayınları, Zirve Ofset, Ankara, 1999, s. 51.

deliye çeviren yanıysa, kasten dini temalar üzerinde odaklaşan parodiler kullanması ve neredeyse bilinçli olarak ortalığı karıştırmak istemesiydi.¹⁴⁹

Postmodern bir dünyada tüketim kültürüyle beraber bir sekülerleşme de söz konusu olmuştur. Fakat bu sekülerleşme zannedildiğinin aksine hiçbir şekilde dinin iddiaların rasyonel-argümentatif işlemlerle geriletilmesi, yanlışlığının gösterilmesi şeklinde gelişmemektedir. Tam tersine böyle bir argümentatif işlem belki de hiçbir zaman vuku bulmasa da küreselleşmenin bir sonucu olan tüketim kültürü, gündelik hayatı öylesine sarıp sarmalar ki, bunun içine dinsel yaşamın tüm öğelerini de katar ve bir dine inanmayı neredeyse imkansız kılar. Bugün Madonna ve Michael Jackson, üretilen ve hızla popülerleşen figürler olarak, ayrıca dinsel dünyanın figürlerinden daha fazla güncelleşip her an her yerde karşımıza çıktıkça, bir ateist fikir dalgasından daha fazla etkili olmaktadır, dini büyüünün bozulmasında.¹⁵⁰ Salt rasyonel eleştirinin bir sonucu olarak insanların artık Tanrı'ya inançlarının sona ermesi söz konusu değildir, daha ziyade inanç, kendisini ya alakasız veya imkansız kılan gündelik yaşamdaki dönüşümler tarafından kemirildiği zaman, insanlar tanrıya inanmaktan vazgeçerler.¹⁵¹ Turner, insanların inanç sistemlerini sadece entelektüel açıdan uygun olup olmadıkları gibi gerçekçi gerekçelerle benimsemediklerini ya da reddetmediklerini söylemektedir. Ona göre bugün inançlar, gündelik ihtiyaç ve sorunlara cevap verilerse benimsenmekte, aksi takdirde günlük ihtiyaçlarımızla ters düşen inançlar reddedilmektedir. Globalleşen postmodern bir toplumda dinsel inanç ya da dinsel sadakati problem haline getiren husus, günlük hayatın, politik liderler, entelektüeller, ya da dini liderler tarafından kolaylıkla etkilenemeyen, bir ticari malların değişimine ilişkin global bir sistemin parçası haline gelmiş olmasıdır.¹⁵²

¹⁴⁹ Ahmed, s. 147-149

¹⁵⁰ Topçuoğlu, Aktay, s. 21.

¹⁵¹ Turner, Bryan S., "Benlik Ve Düşünümsel Modernlik", Der. Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Postmodernizm Ve İslam Küreselleşme Ve Oryantalizm*, s. 155.

¹⁵² Turner, Bryan S., *Oryantalizm Postmodernizm Ve Globalizm*, s. 28.

Batı'daki tüketicilik, geleneksel yaşam tarzlarının temelini kemirip bu yüzden geleneksel dinsel pratikleri bilinç düzeyinde değil ama Pierre Bourdieu'nun 'habitus' dediği düzeyde aşındırır.¹⁵³

4- Kurtuluşu Aramak

Her dönemde olduğu gibi postmodern dönemde de insanlar kurtuluşa ermek için farklı yollara başvurmayı denemişlerdir. Günümüz dünyasında spor hayatının ve Hollywood yıldızlarının önemli isimlerinden bazılarının uzak doğu dinlerine, özellikle de Budizm, Taoizm ve Zen Budizm'i gibi inançlara yönelik bir yaklaşma gösterdikleri görülmektedir. Bugün yoga ve diğer meditasyon biçimleri önemli ölçüde batılılar tarafından benimsenen şeylerdir. Batı dünyasının genelde uzak doğu dinlerinin, özelde ise Hind dinlerinin etkisi altında kalması sadece bugüne özgü bir olgu değildir. Annemarie Schimmel'e göre Hind dinleri batı dünyasının fikirlerine uzun zamandan beri küçümsenmeyecek bir tesir yapmıştır. Ona göre Yunan dininde bile belki Hind felsefesinin bazı izlerini görebilmemiz mümkündür.¹⁵⁴

Batı'da, özellikle Budizm'e yönelik ilginin artmasının sebebini Ziyaüddin Serdar şu şekilde açıklamaktadır:

Batılılar ne zaman Ötekenden bir şeyler öğrenmek isteseler hemen gözlerini Budizm'e çevirirler. Neden? Çünkü Budizm kendilerine mal etmeleri en kolay olan sistemdir: O, deneysel deney üstü anlayışa hiçbir toplumsal ve metin temelli ortodokslik katmadan bireysellik kazandırır. Bu kendine mal etmek için bir tuzaktır. Budizm'in parlak yorumları onu tüm günahlarından arındırırken, Batı düşüncesindeki tüm otoriterlikleri de saklar. Bu nedenle Budizm, karma cola gizemliliklerinin çeşitli ve deney üstü meditasyonları gibi popüler kılınır. Yapısalcı postmodern din olarak tasvir edilen gösterişli yapının çoğulcu biraz Buda'yla bezenmiş Amerikan deneysel din biliminden fazla bir şey değildir.¹⁵⁵

¹⁵³ Turner, Bryan S., "Benlik Ve Düşünümsel Modernlik" a.y.

¹⁵⁴ Schimmel, Annemarie, *Dinler Tarihine Giriş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Güven Matbaası, Ankara", 1955, s. 73.

¹⁵⁵ Serdar, s. 322.

Postmodern dönemde batı dünyasında uzak doğu dinlerinin meditasyon biçimlerine bir yönelişin belirgin bir şekilde artış göstermesi postmodernizmin önemli olan görelilik ve belirsizlik ilkesiyle uyuşmaktan kaynaklandığı söylenebilir. Zira bilindiğı gibi uzak doğu dinlerinde özellikle Budizm’de kurtuluşa ermek için Nirvana’ya ulaşma yolunun içerisinde olma, bir belirsizlik arz etmektedir. Zaten postmodernistler başı ve sonu belli olan herhangi bir sisteme belki hiçbir zaman sıcak bakmamışlardır. Bu anlamda onlar kendilerini en fazla neden-sonuç ilişkisine kuşku bir tavır benimseyenler arasında hissettirmişlerdir.



SONUÇ

Postmodern anlayışın ortaya çıkmasıyla beraber, din konusunda modern felsefeden kaynaklanan eleştirilerde bir azalmanın söz konusu olduğu görülmektedir. Ancak bu, postmodern dönemde dinin hiçbir yönünün eleştirilmediği anlamına gelmemektedir. Zira görüldüğü gibi postmodernizm, bir yandan kutsalın yeniden canlandırılmasına veya dine dönüşe imkan tanıyan ve diğer yandan da dünyayı kutsaldan arındırmaya çalışan bir süreç olarak karşımızda durmaktadır. Sonuçta modernizmin dine yönelik kesin tavrı postmodernizmde bulanık ve belirsiz kalmaktadır.

Postmodernizm tarafından dinlere indirilen en büyük darbe onun hakikate yönelik tavrından geldiğini söyleyebiliriz. Her şeyi görecelileştiren postmodern anlayış hakikatin parçalanmışlığına da yol açmıştır. Postmodernizmin iddiaları insana tek, mutlak ve evrensel bir hakikatin olmadığı bir bakış açısı sunmaktadır. Bu noktada postmodernizmin dine yaptığı etkinin olumsuz olduğu söylenebilir. Zira aşağı yukarı bütün dinler, hakikatin tek ve mutlak olduğunu ileri sürmüşlerdir. Zaten hangi din olursa olsun, insanlara açıkladığı hakikatin sadece kendisinde bulunduğunu iddia etmezse o zaman o dinin ikna edici olabilmesi çok zayıf bir ihtimaldir. Bu bakımdan postmodernizm dinsel olan hakikata bir sınırlama getirmiştir. Dini toplumsal hayattan uzak tutmaya çalışan veya dini hakikati artık gerilerde kalması gereken bir husus olarak gören ve bunun yerine bilimin ve insan aklının geçmesi gerektiğini savunan modernist anlayıştan farklı olarak postmodernizm, dine bir yer açmaya çalışmaktadır. Ancak postmodernizmin dine ayırmış olduğu yerin, bilime, felsefeye ve diğer düşünce biçimlerine verdiği yerden hiçbir ayrıcalığı yoktur. Dolayısıyla felsefe ve bilimin açıklamaya çalıştıkları hakikat “mini” olduğu gibi dini hakikat de ancak “mini” bir hakikat olabilir. Bu anlamda hakikatin cazibeliği konusunda büyük bir değişikliğin ortaya çıktığı malumdur. Bu değişiklik hayata uygulandığı takdirde, postmodernizmin iddia ettiği çoğul bir hakikatin peşine düşenlerin sayısının azalacağı söylenebilir. Bu noktada özellikle İslam dininin tevhid anlayışıyla

postmodernizmin çoğul hakikat anlayışı arasında büyük bir farkın söz konusu olduğu gözümüze çarpmaktadır.

Dinlerin insanlığa hitap edebilecek fazla bir yönünün olmadığını veya dini iddiaların ancak insan aklının kavrayabileceği çerçevede ele alınması gerektiğini söyleyen modernizm ile dini özneler-arası bir alana indirgemeye çalışan ve dinin aşkınsal alanını göz ardı eden postmodernizm iddiaları arasında (dini özel bir alana itme açısından) büyük farkların bulunmadığını ifade edebiliriz. Zira evrensel bilgi, ezeli ve ebedi hakikatın olmadığını savunan postmodernizm, dini, modernizm gibi insanı merkeze alarak açıklamaya çalışmaktadır. Bundan dolayı postmodern dönemde de dinin özel bir alana itilerek onun, indirgemeci bir yaklaşımla açıklanmaya çalışıldığı önemli ölçüde hissedilmektedir.

Son olarak diyebiliriz ki, genel anlamda günümüzde insanların artık tanrısız bir dünyada yaşamak istemedikleri görülmektedir. Diğer bir deyişle insanlar dünyada kurulabilecek insan-merkezli bir düzene inanmak istememektedirler. Zira bilimin ve teknolojinin insana verdiği güven, bugün insanların bizzat kendileri tarafından inkar edilmektedir. Özellikle teknolojinin insanın bireysel ve toplumsal hayatında yol açtığı sorunlara çözümün ancak dinsel eğilimlerde bulunduğu kanaati gittikçe daha çok kabul görmekte ve yaygınlaşmaktadır. Postmodernizmin, bütün bunları eleştirmekle beraber insanlığa din konusunda bir alternatif sunmaktan uzak olduğu da görülmektedir. Başka bir deyişle adeta kendisini yabancı olarak hisseden insan, girmiş olduğu bu bulanıklıktan kurtulmak istiyorsa dini, din kendini nasıl tanımlıyorsa öyle tanımlamalıdır ve dini kendinden başka hiçbir şeye indirgememelidir.

BİBLİYOGRAFYA

- Adams, Daniel J., "Postmodernizmin Teolojik Anlamı", Çev. Temel Yeşilyurt, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 4, Çağ Ofset Matbaacılık, Elazığ, 1999.
- Ahmed, Akbar S., *Postmodernizm ve İslam*, Çev. Osman Ç. Deniztekin, Cep Kitapları A. Ş., Kurtiş Matbaası, İstanbul, 1995.
- Akay, Ali, *Postmodern Görüntü*, Bağlam Yayıncılık, Önsöz Basım Yayıncılık Ankara, 2002.
- Aktay, Yasin, "Postmodern Dünyada Din: Bir Anlatı mı Tanrı'nın İntikamı mı?", Der. Yasin Aktay - M. Emin Köktaş, *Din Sosyolojisi*, Vadi Yayınları, Zirve Ofset Ankara, 1998.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Çağlayan A.Ş., İzmir, 1999.
- Başer, Vehbi, "Modernizm ve Postmodernizm Arasında Kutsalın Yitirilişi", *İslamiyat*, Cilt: IV, Sayı: 3, Avrasya Yayıncılık, Özkan Matbaacılık, Ankara, 2001.
- Baudrillard, Jean, *Amerika*, Çev. Yaşar Avunç, Ayrıntı Yayınları, Mart Matbaacılık, İstanbul, 1996.
- , *Sessiz Yiğınların Gölgesinde Toplumsalın Sonu*, Çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, Cantekin Matbaacılık, Ankara, 2003.
- , *Simülakrlar ve Simülasyon*, Çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, Cantekin Matbaacılık, Ankara, 2003.
- Bauman, Zygmunt, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, Mart Matbaacılık, İstanbul, 2000.
- , *Postmodern Etik*, Çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, Mart Matbaacılık, İstanbul, 1998.
- , *Yasa Koyucular İle Yorumcular*, Çev. Kemal Atakay, Metis Yayınları, Yaylacık Matbaası, İstanbul, 1996.
- Berger, Peter L., "Sekülerizmin Gerilemesi", Der. Ali Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, Ufuk Kitapları, Erkan Matbaası, İstanbul, 2002.

- Best, Steven - Kellner, Douglas, *Postmodern Teori*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, Mart Matbaacılık, İstanbul, 1998.
- Bozkurt, Veysel, *Prüitanizmden Hedonizme -Yeni Çalışma Etiği-*, Alesta Yayınları, Bursa, 2000.
- , “*Yıkıcı Gemenschaft*”tan “*Öteki*”siz *Postmodern Kabilelere: SANAL CEMAATLER*, <http://www.isguc.org/vbozkurt.htm>, 10.07.2003.
- Brzerzinski, Zbigniew, *Kontroldan Çıkmış Dünya*, Çev. Haluk Menemencioğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1996.
- Chevalier, Jean, “Din Fenomeni”, Çev. Mehmet Aydın, *Din Fenomeni*, Din Bilimleri Yayınları, Damla Matbaacılık, Konya, 1995.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, Engin Yayıncılık, İstanbul, 1999.
- , *Onyedinci Yüzyıl Felsefe Tarihi*, Asa Kitabevi, Özal Matbaası, Bursa, 2001.
- Çetin, İsmail, *Locke’da Tanrı Anlayışı*, E. F. K. Yayınları, Doğan Ofset, Bursa, 1998.
- Eaglestone, Robert, *Postmodernizm ve Holocaust’un İnkâr Edilmesi*, Çev. Ebru Kılıç, Everest Yayınları, Melisa Matbaacılık, İstanbul, 2002.
- Eliade, Mircea, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, Çev. Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yayınları, Damla Matbaacılık, Konya, 1995.
- Er, İzzet, *Din Sosyolojisi*, Akçağ Yayınları, Burak Matbaası, Ankara, 1998.
- Featherstone, Mike, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, Mart Matbaacılık, İstanbul, 1996.
- Gellner, Ernest, *Postmodernizm İslam ve Us*, Çev. Bülent Peker, Ümit Yayıncılık, Ankara, 1994.
- Giddens, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, Mart Matbaacılık, İstanbul 1998.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996.
- Hekman, Susan, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, Çev. Hüsamettin Arslan - Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, Engin Yayıncılık, İstanbul, 1999.

- Hick, John, *İnançların Gökkuşağı*, Çev. Mahmut Aydın, Ankara Okulu, Özkan Matbaacılık, Ankara, 2002.
- Kalın, İbrahim, *Meğer Postmodernizm de Bir Şaka İmiş*, <http://www.holycross.edu/departments/religiousstudies/ikalın/Turkish/Postmodernizm.htm>, 20.04.2003.
- Kaplan, Yusuf, "Seküler Aklın Ötesi", *İslamiyat*, Cilt: IV, Sayı: 3, Avrasya Yayıncılık, Özkan Matbaacılık, Ankara, 2001.
- Kellner, Douglas, "Toplumsal Teori Olarak Postmodernizm: Bazı Meydan Okumalar Ve Sorunlar", Çev. Mehmet Küçük, *Modernite Versus Postmodernite*, Vadi Yayınları, Başer Matbaası, Ankara, 2000.
- Kumar, Krishan, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, Çev. Mehmet Küçük, Dost Kitabevi Yayınları, Pelin Ofset, Ankara, 1999.
- Lafcı, Ayhan, *Postmodernizmi Anlamak*, <http://www.isguc.org/ayhan1.htm>, 20.04.2003.
- Luckmann, Thomas, *Görünmeyen Din –Modern Toplumda Din Problemi-*, Çev. Ali Coşkun - Fuat Aydın, Rağbet Yayınları, Ayyıldız Matbaası, İstanbul, 2003.
- Lyotard, J.F., *Postmodern Durum*, Çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları Ankara, Başer Matbaacılık, 1997.
- Mace, Yakup, *Din ve Globalleşme*, <http://www.askaptan.4mg.com/din%20ve%20globallesme.htm>, 20.05.2003.
- Maublanc, Rene - Cachin, Marcel, *Felsefe, Blim ve Din*, Çev. Asım Bezirci, Evrensel Basım Yayın, Kayhan Matbaası, İstanbul 1997.
- Murphy, John W., *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, Engin Yayıncılık, İstanbul, 2000.
- Özdemir, İbrahim, *Postmodern Düşünceler*, Kaynak Yayınları, Çağlayan A. Ş., İstanbul, 2002.

- Perşembe, Erkan, "Modernlik Gerçeğinden Postmodernlik Söylemine Din Sorunu", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 6, Sayı: 13, Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınevi, Bizim Büro Basımevi, Ankara, 2002.
- Robinson, Dave, *Nietzsche ve Postmodernizm*, Çev. Kaan H. Ökten, Everest Yayınları, Melisa Matbaacılık, İstanbul, 2000.
- Rorty, Richard, "Habermas, Lyotard ve Postmodernite", Çev. Mehmet Küçük, *Modernite Versus Postmodernite*, Vadi Yayınları, Başer Matbaası, Ankara, 2000.
- Rosenau, Pauline Marie, *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri*, Çev. Tuncay Birkan, Ark Yayınları, Cantekin Matbaacılık, Ankara, 1998.
- Sarıbay, Ali Yaşar, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, Alfa Yayınları, Melisa Matbaacılık, İstanbul, 2001.
- Sarup, Madan, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, Çev. A. Baki Güçlü, Ark Yayınları, Cantekin Matbaacılık, Ankara, 1997.
- Schimmel, Annemarie, *Dinler Tarihine Giriş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1955.
- Serdar, Ziyaüddin, *Postmodernizm ve Öteki -Batı Kültürünün Yeni Emperyalizmi-*, Çev. Gökçe Kaçmaz, Söylem Yayınları, Ayyıldız Matbaası, İstanbul, 2001.
- Tekin, Mustafa, "İslam'ın Postmodern İmkânı", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 10, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya, 2000.
- Topçuoğlu, Abdullah - Aktay, Yasin, *Postmodernizm ve İslam Küreselleşme ve Oryantalizm*, Vadi Yayınları, Zirve Ofset, Ankara, 1999.
- Turner, Bryan S., *Oryantalizm Postmodernizm ve Globalizm*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, Ecem Ofset, İstanbul, 2002.
- , "Benlik Ve Düşünsel Modernlik", Der. Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Postmodernizm Ve İslam Küreselleşme Ve Oryantalizm*, Vadi Yayınları, Zirve Ofset, Ankara, 1999.
- , "Oryantalizm Postmodernizm Ve Din", Der. Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Postmodernizm Ve İslam Küreselleşme Ve Oryantalizm*, Vadi Yayınları, Zirve Ofset, Ankara, 1999.

TC KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI
MİLLÎ EĞİTİM GENEL MÜDÜRLÜĞÜ
İLKÖĞRETİM GENEL MÜDÜRLÜĞÜ

- Vattimo, Gianni, *Modernliğin Sonu*, Çev. Şehabettin Yalçın, İz Yayıncılık, Erkam Matbaacılık, İstanbul, 1999.
- West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, Engin Yayıncılık, İstanbul, 1998.
- Whitehead, Alfred North, “Dinin Oluşumu”, Çev. Zeki Özcan, *Din Felsefesi Yazıları I*, Alfa Yayınları, Melisa Matbaacılık, İstanbul, 2001.
- Yeşilyurt, Temel, “Seküler Dünyada İman Toplulukları –Modern İnsan İçin İmanın Anlamı-”, *İslamiyat*, Cilt: IV, Sayı: 3, Avrasya Yayıncılık, Özkan Matbaacılık, Ankara, 2001.
- , *Globalleşen Dünyada Dinin Anlamı*,
<http://www.firat.edu.tr/akademik/fakulteler/ilahiyat/tyesilyurt23/din-dunya.pdf>, 10.07.2003.