

MODERN BİR FENOMEN OLARAK POSTMODERNİZM VE POSTMODERN BİREYİN DİN EĞİTİMİNİN ELEŞTİRİSİ

POSTMODERNISM AS A MODERN PHENOMENON AND CRITICISM OF THE RELIGIOUS EDUCATION OF THE POSTMODERN INDIVIDUAL

Geliş Tarihi: 09.10.2022 Kabul Tarihi: 07.12.2022

✉ SÜLEYMAN GÜMÜŞ

DR. ÖĞR. ÜYESİ

KIRKLARELİ ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0003-2202-5121

suleymangumus@yahoo.com

Öz

Postmodern bireyin eğitiminin koşullarını analiz eden bu çalışma, iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde postmodernite olgusu ve karakteristik özellikleri açıklanmış, ikinci bölümde postmodernitenin din eğitimine ve eğitime etkileri analiz edilmiştir. Çalışmanın iki temel argümanı bulunmaktadır: i) postmodernite modernizme yönelik bir eleştiri olmakla birlikte evrensel kilise mefhumuna bağlı olan modernitenin bir parçasıdır; ii) postmodernite eğitimi ve din eğitimini birbirinden farklı şekillerde etkilemektedir. Çalışma, doküman analizi yöntemiyle yürütülmüştür. Postmodernizm, kartezyen metafizikle ilişkilendirilen modernizmi, yıktığı büyük anlatıların yerine geçmekle ve ruh-beden düalizmine rağmen bilen özneyi akılla özdeşleştirme sebebiyle tek biçimli bir dünya kurmakla eleştirerek minör ideolojiler ve söylemler çağını başlatmaktadır. Postmodern eğitimse, dünyanın güncel işleyişinin bir parçası olduğundan hem kuramsal olarak hem de uygulama açısından postmodern mantıkla uyum içerisindedir. Doğa bilimleri ve insanbilimlerinin kümülatif özelliğine göre yeniden biçimlenmekte, önceki kuram ve uygulamalar geleneksel olmakla nitelenerek yenileri olumlanmaktadır. Din eğitimiye, kuramsal açıdan eğitimbiliminin bir alt dalı olarak görülmesine rağmen vahiy merkezli teolojiden kopmak ve kişisel Tanrı telakkisini kaybetmek başta olmak üzere bir dizi sorunla karşı karşıyadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Eğitim, Evrensel Kilise, Modernite, Postmodernite, Ahlâkî Özne.

ABSTRACT

Analyzing the circumstances of the education of the postmodern individual, this study consists of two parts, with the first part explaining the phenomenon of postmodernity and its characteristics and the second part analyzing the effects of postmodernity on religious education and its effects on education. This paper is based on two main arguments: i) although postmodernity is a criticism of modernism, it is also a part of modernity that depends on the notion of the universal church; ii) it has an influence on education and religious education in a variety of ways. This study uses the document analysis approach. Postmodernism initiates the age of minor ideologies and discourses by criticizing modernism which is associated with Cartesian metaphysics for taking the places of major narratives it had demolished and establishing a monist world because of identifying the ego cogito with the reason in spite of soul-body dualism. Since postmodern education is a part of the current processing mechanism of the world, it is in harmony with postmodern logic both theoretically and practically. Although religious education is theoretically seen as a sub-branch of pedagogy, it is faced with a series of problems, especially breaking off from revelation-centered theology and becoming meaningless the concept of personal God.

Keywords: Religious Education, Education, Universal Church, Modernity, Postmodernity, Moral Subject.

SUMMARY

The west have abandoned the traditional medieval thought that was established under the authority of the church and produced a new sociality on the horizon of a secular theology. This sociality, which directly has the novelty in its meaning literally, is modernity as is known. This new world form directly has determined education as well as all the contexts of life and has been updated as postmodernity. So, the subject of the study is the circumstances of postmodern human beings' religious education. However, the context of religious education in the study has not been designed within the framework of the current religious pedagogy. The aim of the study is to evaluate postmodern novelties by keeping sight of the continuity within changing and to show how postmodern education, especially religious education, has been affected by this situation. The individual, which is a modern formation, corresponds to a new person conception in the transition from the Medieval Age to modernity. This new person conception, the individual, is the subject of the natural state universe, which is the imaginary space of modernity. The secularism of this universe is a problem for religions that have a personal God paradigm, have divine books and shape daily life in their own way. Because modernity is the new historical form of the universal church, and the church critique of modernity is directed at an outdated historical form of the universal church, not at Christianity itself. Since faith in the traditional church was not formulated in a tautological character, the believer had an internal structure needed to be protected by the church against Satan. Descartes, through his methodological skepticism, tried to found the new church on knowledge that even Satan cannot damage. Before him, original sin was no longer a problem with conceptualization such as tabula rasa in the incubation period of modernity. Thinkers such as Hume, Kant and Hegel developed this new church conception and a wide range of people, from scientists to artists, from merchants to politicians, finally people adopted this ideal. Postmodern human continues to adhere to the general structure of the individual. To repeat the first argument of the study, although postmodernism as an ideology is a discontinuity in terms of being based on the criticism of modernism from various aspects, postmodernity is

an ongoing process of the universal church. Postmodern education keeps its organization within the bureaucratic system and its pedagogical perspective that is internalizing a childhood discourse whose vitality goes back to evolution, and whose materiality goes back to the big bang narration. And it follows the modernity with its dependence on human sciences such as psychology, sociology, history, and natural sciences such as physics and biology that all these are western-centered. But on the other hand, it is a new situation in terms of its anti-humanism which is conditioned to death of anthropos in order to proceed to upper stage. Since postmodernism has been the dominant ideology in the west since the 1950s and in our country since the 2000s, general education in the global world and in our country is structured accordingly and research findings confirming this ideology make sense of concepts such as learning, student, teacher and school over again. In the relation of postmodernity with the transcendent dimension of religious education, the reference is revealed theology. While there is a conflict with the content of revealed theology in the personal notion of God, worship and understanding of revelation and sunnah, none of these problems are unique to postmodernism and have common features with modernism. Postmodernism, as the awareness that the problematic is not the dethronement of God, but the shattering of the throne itself, commenced the age of minor ideologies that would destroy modernism as well. But for minor ideologies to continue to exist, it is not enough to qualify them as equals in an appropriate public sphere. The understanding, which is also a problem of modernity, should continue to be improved and interpretation should be transformed into a decentralized activity. Deconstruction is the most successful sub-ideology of postmodernity that fixing of understanding. Deconstruction, theorized by Derrida, one of the distinguished thinkers of the XX. century, promises to end to the founding roles of metaphysical concepts such as “beginning, end, arkhe, telos, eidos, ousia, consciousness, God, human” that unite knowledge. Deconstruction and similar methods and approaches reproduce and foster postmodernist aspects of religious identity. When the notion of personal God disappears, the religious identity acquires an anthropological character and is embedded in the world and natural theology remains, and divine book is interpreted in accordance with natural theology.

GİRİŞ

Batı, kilisenin egemenliğinde tesis edilmiş olan geleneksel Orta çağ düşüncesini terk ederek seküler bir teolojinin ufkunda yeni bir toplumsallık üretmiştir. İsmiyle müsemma olan bu toplumsallığın ismi, bilindiği gibi modernitedir. Vahiysiz ve yasasız bir dinin mensupları olan batılılar, evrensel Hıristiyan kilisesini kurmak üzere onu dogmatik kabullerin yerine kavramsal olarak evrenselliği haiz akıl üzerinde tarihselleştirmeleriyle kilise mefhumunda ve dolayısıyla bütün bir dünyanın anlamında radikal bir dönüşüm sürecine girmiştir. Çerçevesini tarihsel metinler ve bunları anlamayı uhdesine almış olan papalığın otoritesini aşan düşünme konusunda yetkinleşmiş düşünürler ve bilim adamlarının yani yine batılı deyişle sekülerlerin çizdiği bu evren, bütün çeşitliliğiyle geleneksel toplumların alışık olmadığı karakteriyle çok kısa bir zamanda dünyanın büyük bir kısmını dönüştürmeyi başarmıştır. Zira geleneksel toplumlar, belirli dinler veya onu ikame eden kutsal anlatılar etrafında örgütlenmiş ve maddeyle teolojik kavramlarla bağ kurmuştur. Dinler ve dinimsi yapılar, basit dışlama mekanizmalarıyla dünyanın doğal bir haritasını oluşturarak tek yönlü olmayan bir insanlar/uluslar/arası ilişki mantığını uygularken maddenin teolojik kavramlarla anlamlandırılması, insanla madde arasında daimî bir boşluk bırakarak insanın maddeye gömülmesini sınırlandırmıştır.

Herhangi bir dinle veya başka kutsal anlatılarla ayrıştırılamayan, zorunlu bilgilere ulaştırabildiği için ahlakla kolaylıkla eşleştirilebilen akıl, yasanın yokluğunda sınırların mümkün olduğu kadar ötelenmesini sağlamıştır. Ayrıca, maddeyle kurulan ilişkide teolojik kavramların terk edilmesiyle doğa üzerinde egemenlik kurulmuştur.¹ Bununla birlikte aklın papanın eşleniği olması ve Newton fiziğinin determinizmi gibi modernitenin kendi büyük anlatılarının, batının sınırsızlığa yakınsanma sürecini zayıflattığı fark edilmiş; büyük ve kalıcı anlatıların küçük ve geçici olanlarla yer değiştireceği yeni bir aşamaya geçilmiştir. Tama-

¹ Martin Heidegger, “Teknik ve Dönüş”, çev. Necati Aça, *Teknik ve Dönüş & Özdeşlik ve Ayrım* (Ankara: Pharmakon Yayınevi, 2015), 12-13.

men evrensel kilise idealine bağlı olan ve özü itibariyle moderniteye içkin olan postmoderniteyi, bu sebeple super/üst modernite olarak dikkate almak daha makul olabilir.

Türk toplumu, gönüllü olarak dâhil olduğu modernlikte olduğu gibi hemen hemen bütün hatlarıyla postmodernliğin içerisinde yer almaktadır. Yine modernlikteki durumun bir devamı olarak üretken değil tüketen, en iyi ihtimalle tüketerek üreten bir konumdadır. Modernlikten farklı olarak, uzun bir modernlik tecrübesinin akabinde postmodern evrende yer aldığı için, postmodernlikteki bulunuş daha istikrarlıdır. Postmodernitenin söylemsel düzlemde öteki'yle daha uyumlu bir politikasının olması, Müslümanların ona daha olumlu yaklaşmasının sebebi olarak görülmektedir.²

Postmoderniteyi ve özneliğini postmodern kurumların inşa ettiği bireyin eğitimi incelemeyi önce modernite, modernizm, postmodernite, postmodernizm gibi kavram karmaşasına yol açabilecek sözcüklerdeki farklılığı dikkate almak önemlidir. Modernite, kökü Rönesansa giden, geleneksel olanın dışında yönetsel, sosyal, ekonomik, ahlâkî ilke ve tasavvurların rasyonelleştirildiği bir dünya tasarımını ifade ederken³ modernizm, modernitenin tarihselleştirici dinamiklerine dair bir bilinç⁴ ve onun ideolojisidir. Postmodernite, modernitenin ideolojik gücünün azalmasıyla modernliğin görünümündeki değişimi anlatır⁵ ve postmodernizm, modernizmin ilerlemeci bir bakış açısında aşılmasını dile getiren⁶ bir ideolojidir. Postmodernite, en basit ifadeyle “modern olarak kabul edilenden sonra gelendir.”⁷ Post eki, “sonra ve zıt hatta karşı” anlamlarını ihtiva etmektedir.⁸ Onun modernizme yani modern olanın ideolojisine muhalifliği, modernizmi tesis eden mutlakçılığın neredeyse tüm görünüşlerine karşıdır; o, “... oyunbazlığı mantığın, ironiyi mutlakların, paradoksları çözümlerin, şüpheliyi kanıtlamanın üstünde tuta[r].”⁹ Postmodernite moderniteyi takip eden koşullara karşılık gelse de bu, modern olanın bütünüyle dışlandığı anlamı-

² Mustafa Tekin, “Postmodernizmin ‘Din’ Sorunu”, *İslam ve Modernlik*, ed. Mustafa Tekin (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 79.

³ Madan Sarup, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. Abdülbaki Güçlü (Ankara: Pharmakon Yayınevi, 2019), 186; Roy Boyne - Ali Rattansi, “The Theory and Politics of Postmodernism: By Way of an Introduction”, *Postmodernism and Society*, ed. Roy Boyne - Ali Rattansi (New York: Macmillan, 1990), 3.

⁴ Sarup, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, 187.

⁵ Sarup, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, 186.

⁶ Sarup, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, 188.

⁷ Noël Carroll, “The Concept of Postmodernism from a Philosophical Point of View”, *International Postmodernism: Theory and Literary Practice*, ed. Hans Bertens - Douwe Fokkema (Amsterdam: John Benjamins Publishing, 1997), 89.

⁸ Carroll, “The Concept of Postmodernism from a Philosophical Point of View”, 90.

⁹ Susan Rubin Suleiman, “The Politics of Postmodernism After the Wall”, ed. Hans Bertens - Douwe Fokkema (Amsterdam: John Benjamins Publishing, 1997), 52.

na gelmez.¹⁰ Moderniteyle açılan parantezin devamı olarak görülebileceği gibi Grek-Latin-Kilise tarihinin bir devamı olarak da nitelendirilebilir.

Çalışmanın konusu, postmodern insanın din eğitiminin nasıl bir bağlamı olduğudur. Fakat çalışmada din eğitimi bağlamı, eğitsel gerçekliğin dinî kesitiyle sınırlandırıldığı mevcut din pedagojisi çerçevesinde tasarlanmamıştır. Din pedagojisi, modern bir teşekkül olduğu için yapısal olarak onun devamı olan postmodern ortamdaki dönüşümü eleştirisi retorik düzeyin ötesine geçecek şekilde analiz etmekten büyük ölçüde uzaktır. Daha derinlikli bir analiz olasılığına bağlı olarak, postmodern bireyin yapısal analizini dikkate alan bir bakış açısı benimsenmiştir. Birey, modern insanın özneleşme biçimine karşılık geldiği gibi postmodern birey, bu evrenin genel özelliklerine uygundur ama bireyin alt varyasyonuna karşılık gelmesiyle modernist bireyden ayrılmaktadır. Bireyin yapısal özelliklerini dikkate almanın önemi- ne rağmen, bu özelliklerin açıklanması çalışmanın sınırlarının dışındadır. Michel Foucault'nun disiplin toplumu ve güvenlik toplumu sınıflandırmasında tanıtlanmış olan bireyin yapısal analizi,¹¹ bir postüla olarak kabul edilmiş ve çalışma, bu postülaya bağlı olarak hazırlanmıştır.

Çalışmanın amacı, postmoderniteyi getirdiği yenilikleri ve değişimde aynı kalanla birlikte değerlendirmek ve postmodern eğitimin, özellikle din eğitiminin bu durumdan nasıl etkilendiğini sorgulamaktır. Doküman taraması yöntemiyle yürütülen çalışmada, modernitenin kurucu metinlerinin doğrudan teolojik içerimlere sahip oldukları gösterilmeye çalışılmıştır. Genel literatür, moderniteyi skolastik düşünceden bir kopuş olarak ele almakta, Descartes, Kant, Hegel gibi seçkin düşünürleri gerçekliği nesnel bir şekilde ele alarak açıklayan düşünme uzmanları olarak nitelemektedir. Dolayısıyla modernite gibi, onun devamı olarak görülebilecek olan postmodernite, tarihin doğal akışı içerisinde kurulan dünya biçimlerin iştirak etmek bir zorunluluk veya bir zorunluluk değilse bile meşru bir edim olarak kabul edilebilir. Buna ek olarak, çalışma din eğitimi alanında hazırlanmış olmakla birlikte, postmodernizmin eğitsel durumunu kesitsel bir şekilde değil de onun mantığını analiz edebilmek için din pedagojisi olarak din eğitimi yerine tarihsel özneleşme biçiminin her bir yenidoğanda yeniden üretilmesinin dikkate alan bir din eğitimi yaklaşımı benimsenmiştir. Zira pedagojik din eğitimi, modern/postmodern bir olgu olduğundan postmodernizmin modernizme eleştirilerini sistem içerisinden anlamakta ve modern/postmodern ahlâkî sorunlara karşı sunulan değerler eğitimi, manevî danışmanlık ve rehberlik gibi çözüm önerilerine hızlı bir şekilde dâhil olmakta ve bu gibi çözüm önerilerinin dağıtımı için hızlı bir şekilde harekete

¹⁰ Carroll, "The Concept of Postmodernism from a Philosophical Point of View", 89.

¹¹ Süleyman Gümüş, *Güvenlik Toplumunda Dindarlık ve Din Eğitimi: Soybilimsel Bir Analiz* (İstanbul: Katip Yayınevi, 2019), 50-108.

geçmektedir. İki temel bölümden oluşan çalışmanın birinci bölümünde, süreksizlere odaklandığı için devam etmekte olan süreklilikleri dikkatten çıkarmamak adına modernitenin Orta çağla, postmodernitenin moderniteyle özsel ilişkisi açıklanmıştır. İkinci bölümün asıl sorunsalı postmodernitenin din eğitime etkisidir. Konunun din eğitimiyle ilgili kısmı, benimsenen postülaya da bağlı olarak, birinci bölümde analiz edilen birey dindarlaşma kipliğinin koşullarını analiz etmektedir. Bu bağlamda örnek koşullar olarak yapısöküm ve ahlâkî gelişim ikinci bölümün sınırlılığını oluşturmaktadır.

Baudelaire, moderniteyi “bir yarısı geçici ve olumsal” ama “diğer yarısı ebedi ve değişmez” diye nitelerken moderniteyi anlamak için onun sadece sonsuz bir şimdi’yi temsil etmesine odaklanılmasındaki eksikliği etkili bir şekilde dile getirmektedir.¹² Bu gerçekliği dikkate almak üzere öncelikle postmodernitenin modern kökleri ve değişen ile aynı kalanın uzamında postmodern bireyin mahiyeti analiz edilmiş, postmodern eğitimin özellikleri açıklandıktan sonra din eğitiminin postmodern dünyadaki konumu incelenmiştir.

Din eğitiminin bağlamının aşkın ama uygulamalarının verili duruma göre işleme sebebiyle, onun postmoderniteyle bağıntısını incelemenin çeşitli zorlukları bulunmaktadır. Din Eğitimi Bilimi’nin 1980’lerde, postmodernitenin olgunlaşma döneminde¹³ kurulmuş olması, bu zorluğu daha da artırmaktadır. Ayrıca, postmodernitenin hemen her şeyi görecelileştirdiği bir toplumsallık biçiminde, hâlihazırdaki düzenin hangi parçalarının güncel olduğuna, hangi parçalarının geçmişin şimdinin kıyasına bıraktığına karar vermek için kesin ilkelerimizin bulunduğu şüphelidir. Fakat din eğitimi hem kişilik ve kimlik inşasına hem de öte dünya inancıyla daha derin bir varoluşsallığa temas eder. Dolayısıyla dindar özne, onu çevreleyen düzenin genel biçimi olarak postmodernite hakkında yargıya sahip olmalıdır.

1. Postmodern Koşul ve Postmodern Birey

Birey kavramı, günümüzde gündelik dilden bilimsel metinlere kadar hemen her yerde doğal bir kullanım yaygınlığına sahiptir ve özerk bir varoluşu imlemektedir. Ontolojik bağlamda, tekillığe sahip ‘monas’ anlamı dışarıda tutulmak kaydıyla birey kavramının kullanımı belirli tarihsel koşulların bir etkisi olarak görülebilir. Zira herhangi birisinin birey olarak ni-

¹² Charles Baudelaire, *The Painter of Modern Life and Other Essays*, çev. Jonathan Mayne (New York: Phaidon Press, 1965), 13.

¹³ Postmodernizmin Deleuze ve Derrida gibi büyük düşünürleri eserlerini iki kutuplu dünyanın sona ermesinden önce yazmışlardır. Dolayısıyla temel tartışmalar büyük ölçüde tamamlanmış olmalıdır. Diğer taraftan her olgunlaşma ya yok olmayı ya da yeni fazlara geçişi tetiklemekte, postmodernite ise öyle görünmektedir ki 2000’li yıllardan itibaren posthümanizme evrilmektedir. Posthümanizmle ilgili literatür, postmodernizm düşünürlerine sık sık atıf yapmakta ve posthümanizm, postmodernist bakış açısını büyük oranda korumaktadır.

telenmesinden sonra onun hakkında birtakım edimler yasaklanırken başka birtakım nitelikler onun doğuştan getirdiği haklara dönüşür ve onu diğer bireylerden ayırır. Dolayısıyla geleneksel toplumda bir kişi için olanaklı ve de oldukça hakkaniyetli bir sınırlama, bireyin varoluşu için doğrudan bir tehdit olarak görülebilir. Bireyin söz konusu bu varoluşsal durumu, onun eğitimi ve dinle ilişkisi açısından oldukça belirleyici olacaktır.

Esasen modern bir fenomen olan birey, yeni bir toplumsallığı kendinde temsil etmek üzere kurulmuştur. Kilise-bilim/felsefe çatışması şeklinde betimlenen ve geleneksel olandan farklı yeni bir toplumsallığın koşullarının arandığı dönemde, insanın özneliğinin zemini, dindarlık değil akıl ve özgürlük olarak belirlenmiştir. Hegel bunu “Özgürlüksüz İstenç [irade] boş bir söz iken, Özgürlük ise yalnızca İstenç olarak, Özne olarak edimseldir.” cümlesiyle vurgulamaktadır.¹⁴ Bunlar, geleneksel bir toplumda kurucu özellikler olarak görülemez çünkü geleneksel toplumlarda insanın kökeni dinî açıklamalar veya mitolojilerce tanrısal güce bağlandığından ilâhî bir köken daha en baştan insan kavramının içeriğini insana aşkın olarak oluşturur. Bu sebeple klasik düşüncede akıl, modern olanın aksine bir saf akıl nosyonundan türemez; aksine Tanrıyı bilmek ve ahlâkî davranmak onun birincil nitelikleri arasında yer alır. Örneğin Kelâm ilmi ya da klasik metafizik/ilahiyât, aklın dinî ve ahlâkî işlevinden soyutlanamaz.¹⁵ Modern toplum ise, kendi kökenini muhayyel bir doğal durumda aramaktadır. Köken sorunsalının stratejik önemine binaen modernitenin kuruluş aşamasında Hobbes, Locke, Spinoza, Rousseau, Kant gibi düşünürler ve başka pek çok kişi yoğun bir doğal durum tartışması yürütmüştür. Hıristiyanlığın, din adamlarının toplanmasıyla oluşan konsüllerle biçimlendirilmesinde olduğu gibi doğal durum bir sahne olarak açılmış; bu sahnede felsefe metinlerinin bu kez muhayyel toplantılar olarak gerçekleşen konsüllerinde Hıristiyanlık yeniden düzenlenmiştir. Yeniden düzenleme bir ıslah değil yeni bir biçim vermektir. Descartes’ın ifadesiyle “Bunlar öylesine metafiziksel ve öylesine alışılmadık bir türdedirler ki, belki de herkesin beğenisine uygun düşmeyeceklerdir.”¹⁶ Kilise, Hıristiyanlığın tarihselliğine büyük ölçüde uygun olan Protestanlığa dahi hoşgörülü olmamışken böylesine bir dindarlık bağlamındaki yenedünya düzeni fikrine tahammül etmemiş ve Descartes,

¹⁴ G.W. F. Hegel, *Tüze Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2013), 22.

¹⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*’i şöyle bitirir: “Bu erdemlerin başı iffet, hikmet ve şecaattir. Bunların toplamı ise adalet’tir. Adalet, nazarî erdem dışındadır. Bu erdemlerle birlikte nazarî hikmete sahip olan kimse, kuşkusuz, mutlu olmuştur. Bunların yanı sıra nebevî özellikleri de kazanan kimse, neredeyse insanî bir rab haline ve neredeyse Allah’tan sonra ona ibâdet helal olur. O, yer âleminin sultanı, Allah’ın yeryüzündeki halifesidir.” İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 500.

¹⁶ René Descartes, “Yöntem Üzerine Söylem”, çev. Aziz Yardımlı, *Söylem, Kurallar, Meditasyonlar* (İstanbul: İdea Yayınevi, 1996), par. 33.

nötral sansüre maruz kalmış, kitapları Bacon, Locke, Hume, Kant, Rousseau gibi düşünürler ile Dumas, Balzac, Zola gibi edebiyatçıların eserlerinin de yer aldığı Kilise tarafından oluşturulan *Index Librorum Prohibitorum* isimli yasaklanan kitaplar listesine eklenmiştir.¹⁷

Doğal durum, tecrübenin dışında olmasına rağmen doğal akıl ve doğal hak kavramlarının temellenmesinde kullanılmıştır. Bu, yasa kavramının vahiyle bağının bütünüyle kesin olarak kesilmesini sağlamış, vahyî teolojinin yerine doğal teolojiyi ikame etmiştir. “Tabii durum” demektir Spinoza, “hem tabiat hem de zaman bakımından dinden öncedir. Hiç kimse Tanrı’ya herhangi bir itaat borcu olduğunu tabii vasıtasıyla bilmez, o, kendi aklının herhangi bir icrasıyla elde edemez, fakat onu, yalnızca işaretler tarafından onaylanan vahiyle elde edebilir. Bu nedenle, hiç kimse zorunlu olarak cahili olduğu İlahi yasa ve hakka mecbur değildir. Tabii durum, hiçbir şekilde bir din haliyle karıştırılmamalıdır, fakat din ya da kanun olmadan ve bu nedenle günah veya yanlış olmadan kavranmalıdır.”¹⁸

Vahiy, doğal durum sonrasındaki bir yasadır ve “vahyin yegâne gayesi itaat olduğu”¹⁹ için özgürlükle içsel bir çelişki içerisindedir. Hâlbuki gerçek anlamda iyilik ve kötülük, “...özgür bir seçimin sonucu olmalıdır.”²⁰ Fakat bir vahye dayanan yani “kendini bir bilgi biçimi olarak beyan eden dogmatik iman”, gerçek özgürlüğün edimselleşmesinde akla “ikiyüzlü ve küstah görünür.”²¹ Bu sebeple en başta evrenselleşme istidadından yoksundur. Hâlbuki evrende kendisini gösteren zekâ ile insan zekâsı arasındaki koşutluk takip edilirse dinin doğru anlamı bulunabilir.²² Bütün dinler içerisinde sadece Hıristiyanlık ahlâkî bir din olsa da,²³ yasanın açıkça iptal edilmiş olmasına rağmen gerek Yeni Ahit’in ahlâkın/insanın tinsel gelişiminin ilkesini temsil yoluyla izah etmesi²⁴ gerekse tarihsel kilisede bulunan ritüeller ve gizemler onun bile evrensel kilise olarak açığa çıkmasını engellemiştir. Kant bunu şöyle ifade etmektedir: “Bir kilise vahye dayanıyorsa, [onun] en önemli doğruluk işaretinden, yani haklı bir evrensel iddiasından

¹⁷ Francis S. Betten (ed.), *The Roman Index of Forbidden Books* (Baden and London: B. Herder, 1912); Miami Lenard, “On the Origin, Development and Demise of the Index Librorum Prohibitorum”, *Journal of Access Services* 3/4 (2006), 51-63.

¹⁸ Benedict de Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. M. Kazım Arıcan (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 234-235.

¹⁹ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 35.

²⁰ Immanuel Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, çev. Suat Başar Çağlan (Konya: Literatürk Yayınları, 2012), 61.

²¹ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, 71.

²² David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tuncay (Ankara: İmge Kitabevi, 1995), 239.

²³ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, 70.

²⁴ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, 101.

vazgeçtiğine değindik.”²⁵ Fakat “Saf dini inanç tek başına evrensel bir kilise kurabilir.”²⁶

Saf dinî inanç, modern düşüncenin kurucusu olan Descartes’ın belirttiği gibi harici unsurlar tarafından bozulamayacak kadar sağlam olmalıdır. Descartes, birinci meditasyonun başında “...ağırbaşlı bir özgürlükle kendimi, tüm önceki görüşlerimi bütününde yıkma işine vereceğim.”²⁷ diyerek, eserlerinin kilise tarafından reddedilmesine yol açacak projesine başlamıştır. O, kesin bir bilgiye ulaşıncaya kadar bildiğini kabul ettiği her şeyden şüpheye düştüğü metodolojik şüphesiyle, bütün bilgi biçimlerini zan seviyesine indirmiştir. Fakat önemli olan nokta, en yüksek iyi olarak Tanrı’nın meditasyonların merkezinde yer almaya devam ettiğidir.²⁸ Bu, kullanıldığı anlamıyla seküler bir dünyadansa farklı bir tür teolojinin inşa edilmekte olduğunu göstermektedir. Zira klasik Hıristiyanlıkta kiliseyi gerekli kılan, onun inancın korunmasında yeri doldurulamaz bir rolünün olmasıdır. İnsan, pek çok eksikliğiyle şeytanın tuzaklarına karşı korunmasıdır ve kilise, Tanrı’nın yeryüzündeki temsilci olarak şeytanla mücadele ederek inananları korumaktadır. Bu, İslâm dünyasındaki iman-amel tartışmalarında olduğu gibi sonuçları oldukça belirleyicidir. Hıristiyanlıkta asli günah doktrini, insanın bozulmuş bir doğayla dünyaya geldiği ilkesini içerdiği ve maddenin genel olarak kötücül olduğu düşüncesi, insanı şeytana karşı oldukça dengesiz bir konuma sürüklemişti ve kilisenin insanlar üzerindeki otoritesi büyük ölçüde bundan kaynaklanmaktaydı. Ayrıca aforoz etmek, sadece cemaatten kovulmak değil şeytana teslim edilmek anlamına geliyordu.²⁹ En yüksek düzeydeki bir kötülük olarak “Şeytan, Tanrı’nın Krallığının, Şeytan’ın Krallığıyla bir savaş içinde olduğu ve şimdi en sonunda onu yenilgiye uğrattığını öğretilen Yeni Ahit doktrininin tam merkezinde yer almaktadır.”³⁰ Aynı şekilde Umberto Eco’nun *Gülün Adı* isimli eseri, Orta Çağ’da kötülük, gizem ve şeytandan oluşan matrisi güçlü bir şekilde betimlemektedir.³¹ Reform hareketinin şeytanla ilgili fikirleri rasyonnellik lehine değiştirdiğini düşünmek bir yana o, kötülüğün bu gizemli gücüyle ilgili inançları ve imgelemleri daha da artırmıştır ki büyü ve

²⁵ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, 137.

²⁶ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, 128.

²⁷ René Descartes, “İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar”, çev. Aziz Yardımlı, *Söylem, Kurallar, Meditasyonlar* (İstanbul: İdea Yayınevi, 1996), par. 18.

²⁸ Descartes, “İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar”, par. 21.

²⁹ Emine Meydan, *Hıristiyan Kilise Otoritesinde Aforoz* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 51.

³⁰ Jeffrey Burton Russell, *Şeytan: Antikiteden İlkel Hıristiyanlığa Kötülük*, çev. Nuri Plümer (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1999), 261.

³¹ Umberto Eco, *Gülün Adı*, çev. Şadan Karadeniz (İstanbul: Can Yayınları, 2018), 101.

cadılığa yönelik tepkilerdeki belirgin artış buna işaret etmektedir.³²

Saf aklın doğal ışığında evrensel bir kilisenin tesis edilebilmesi için şeytanî güçlerin etkisiyle bozulamayacak olan bir iman nosyonu gereklidir.³³ Descartes, *Meditasyonlar*'da gerçekleştirdiği düşünce deneyinde, şeytanın failliğini ele almakta ve şöyle demektedir:

“Öyleyse, diyelim ki beni aldatmak için elinden geleni ardına koymayan, iyiler iyisi ve hakikatin pınarı olan Tanrı değil de, **kötü niyetli bir cin**; son derece güçlü ve de çok kurnaz. Diyelim ki şu gök, hava, toprak, renkler, biçimler, sesler ve benim dışımda ne varsa hepsi birer düşsel oyun ve **bu cin** bunlarla benim safdilliğimi pusuya düşürmeye çalışıyor. Bu arada kendimi de elleri, gözleri, eti, kanı ve hiçbir duyusu olmayan, ama yanılıp bu duyuların hepsine sahip olduğunu sanan biriymiş gibi göreyim. Öyleyse şimdi inatla bu düşünce silsilesini takip edeceğim; böylece herhangi bir hakikate ulaşmak benim gücümü aşsa bile, en azından yanlışları kabullenmek benim gücüm dahilinde olacak. Ben de ne yapıp gardımı alacağım ve ne kadar güçlü, ne kadar kurnaz olursa olsun o **aldatıcı**, [onun] beni yanıltmasna asla izin vermeyeceğim.”³⁴

Bu uzun alıntıda Descartes, şeytana karşı Tanrı bilgisinin savunusuna ve aynı zamanda evrensel kilisenin teolojisine başladığını ilan etmektedir. Descartes'ın çözümü, aydınlanmanın karakteristiğini yansıtacak şekilde, aklın saf edimlerinde yanılmazlığını ortaya koymaktır. Bunun için o, var olanları, düşünen şey (res cogitans) ve uzamlı şey (res extensa) olarak ikiye ayırmakta,³⁵ bedeninin ben'e doğrudan işaret edemeyişi ve kötü cinin bir

³² Jeffrey Burton Russell, *Mephistopheles: Modern Dünyada Şeytan*, çev. Nuri Plümer (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2001), 27.

³³ Müslümanlar, en başından itibaren şeytanı iman etmeden dışlamışlardı ve Kur'an-ı Kerim'de şeytan ve onun kötülüklerine dair vurguya rağmen, imanının sadece davranışlarla ilişkisi konusunda ayrılığa düşmüşlerdi. Bu, öyle görünmektedir ki özgürlükle ilgili yorumları da derinden etkilemiş ve onların sağduyusal olmasını kolaylaştırmıştır.

³⁴ (Vurgu bize ait) René Descartes, *Meditationes de Prima (Metafizik Üzerine Düşünceler)*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2013), par. 15.

³⁵ Ruh-beden düalitesi, moderniteye giden yolu açmış olmakla birlikte için birliği şeklindeki Hıristiyan teolojisiyle uyumsuzlukları bulunmaktadır. İki töz tarzı arasındaki ayrımı epistemolojik ve ontolojik düzlemde başarmış olmasına rağmen diğer taraftan nihai birliği tesis edememiştir. Yeni kilisenin kuruluşunun gerçekleştiği felsefe sahnesinde bu ayrım yani tözün dönüşümü sorunu hızlıca fark edilmiştir Nicholas Jolley, “Descartes Felsefesinin Kabul Edilmesi”, *Cogito: Gogito, Öyleyse Descartes* 10 (1997), 257. Bize göre Hegel'in, “...derin düşünen [reflektierende Verstand/reflective understanding] Anlak felsefeyi gasp etti.” (G. W. F. Hegel, *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2014), 31); cümlesi de kartezyen felsefeyi eleştirmektedir ki *Tinin Fenomenolojisi, Tüze Felsefesi* ve *Mantık Bilimi* gibi temel eserler, teslisin genel yapısına daha fazla sadık görünmektedir.

aldatmacası olma ihtimali³⁶ sebebiyle beden ve ona taalluk eden şeyleri şüpheli görmektedir: “Ben, insan bedeni adı verilen şu organların bir toplamı değilim”³⁷; ben “düşünen varlık[ım].”³⁸ Burası, Descartes’ın soruşturmasının ünlü cümlesine ulaştığı ve modern batı düşüncesinin başladığı noktadır: “Cogito ergo sum/Düşünüyorum öyleyse varım.”³⁹ Böylece ilk kesinlik olarak varoluş ve onun idraki, varsa bundan sonraki kesinliklerin ve şüphelerin dayanağı olacaktır ki epistemolojinin merkezine insanın konulması, modern gerçekliği antropolojik doğasını teşkil etmektedir.

Maddî (res extensa) şeylerin sonsuz bölünebilirliğinin aksine zihin (intellectus), bölünme kabul etmemektedir.⁴⁰ Bölünemezlik, iman yani Tanrı’yı bilme sürecinde oldukça önemlidir. Zira zihin bölünme kabul etmediği için şeytanın bozucu etkilerini de kabul etmez ve bu durumda, maddî bir koşula değil de saf aklın bilgisine dayanan iman kendi kendini koruyabileceği bir olgunluk ve bütünlük kazanır.⁴¹ O, Tanrı’nın kesin bilgisinin arınmışlığını şöyle ifade etmektedir: “Zaten sadece Tanrı’yı düşünüyordum ve dik-katimi tamamen ona yoğunlaştırdığım sürece, onda herhangi bir hataya ya da yanlışlığa yol açacak herhangi bir neden de görmüyordum.”⁴² Fakat bunu yine de her türlü metafiziğin elenmesi ya da yaygın tabirle Tanrı’nın tah-tından indirilmesi olarak anlamak acele bir tavidir. Descartes ve onun gibi önde gelen batılı düşünürlerin büyük çoğunluğu, Hıristiyanlığın doğasıyla uyumlu bir kilisenin teolojisini kurmaktadır. Bu sebeple Descartes, ilk kesinliğin ardından Tanrı’nın mevcudiyetinin kesinliğini incelemektedir. O, bir vahiy ya da başka bir öğretiyle değil, esasen Tanrı’dan gelen doğal ışık [lumen naturale]⁴³ sayesinde ikinci kesinlik olarak Tanrı fikrine varmaktadır: “Öyleyse, daha önce söylemiş olduklarımdan da zorunlu olarak Tanrı’nın varolduğu sonucunu çıkarmam gerekiyor.”⁴⁴ Descartes, diğer her

³⁶ Descartes, *Meditationes de Prima*, par. 21.

³⁷ Descartes, *Meditationes de Prima*, par. 22.

³⁸ Descartes, *Meditationes de Prima*, par. 23.

³⁹ Descartes, *Meditationes de Prima*, par. 18; Descartes, “Yöntem Üzerine Söylem”, par. 34.

⁴⁰ Descartes, “İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar”, par. 109.

⁴¹ “...Tanrı’yla ilgili daha çok şey bilindiğini öyle iyi anladım ki, artık zahmetsizce düşüncemi hayalimde canlandırabileceğim şeylerden çekip salt zihinle kavranabilir olan ve bu yüzden tümüyle maddeden ayrı şeylere çevirebiliyorum. Gerçekten de insan zihniyle [mentis humanae] ilgili fikrim, zihnin düşünen bir şey olması bakımından, yani enine, boyuna ve derinliğine yayılmaması ya da başka herhangi bir cisimsel özellik taşımaması bakımından cisimle ilgili fikirlerimden o kadar farklı ki...” Descartes, *Meditationes de Prima*, par. 60. Ayrıca bk. Par. 82, 83, 86.

⁴² Descartes, *Meditationes de Prima*, par. 61.

⁴³ “Gerçekten de meseleye dikkatle bakıldığında, bu konularda doğal ışığın açıklayamayacağı hiçbir şey yok.” Descartes, *Meditationes de Prima*, par. 53.

⁴⁴ Descartes, *Meditationes de Prima*, par. 48.

şeyle birlikte kendisinin de Tanrı tarafından hem de kendi suretinde yaratıldığını tekrar ederek⁴⁵ Hıristiyanlıkla ilkesel bağımlı devam ettirmektedir. Tanrı, hala sistemin merkezindedir ve O'nunla uygun bir bağ kurulmalıdır:

“...Tanrı'nın kendisini temaşa etmek [contemplatione] isterim; onun sıfatlarına kafa yormak, karanlığa bulanmış ruhumun gözlerinin dayanabildiği kadarıyla o engin ışığın güzelliğini seyretmek, onun hayranı olmak ve ona tapmak isterim [adorare].”⁴⁶

İman, şeytanın etkileyemeyeceği bir kesinlikle belirlenmiş olmasına rağmen tek sorun küfre düşmek değildir. Geride hala önemli bir sorun bulunmaktadır: Uygun olmayan şekilde davranmak yani günah. Asli günah, zihinle maddenin birbirinden ayrıştırılmasıyla yıkıcı bir sorun olmaktan uzaklaştırılmıştı. Günahın zihne ve bedene etkisi sorununun haiz olduğu stratejik önem dolayısıyla o, kıtanın karşı kıyısındaki ampirist düşünürlerce de dikkatle yorumlanmıştır. John Locke, “beyaz sayfa”⁴⁷ kavramsallaştırmasıyla, insanın doğuştan bir belirlenim getirmediğini ileri sürerken, David Hume bilginin deneyim yoluyla oluştuğunu onayladığı gibi⁴⁸ metafizik açıdan radikal bir tavır olarak görülen nedenselliğin reddini de benimsemişti.⁴⁹ Gazzâlî'nin 'nin Allah'ın kudret sıfatı ve mucizeyi temellendirmek için nedenselliği reddetmesinde olduğu gibi Hume'un bu konudaki yaklaşımı salt felsefi bir argümanın benimsenmesi olarak kabul edilebileceği gibi bunun doğrudan veya dolaylı olarak dindarlıkla ilgili olduğu en azından varsayılabilir. Nedenselliğin iptali, tıpkı doğuş öncesi bilginin reddinde olduğu gibi asli günahın zihin üzerindeki etkisini epistemolojik düzlemde geçersiz kılmakta ve buna bağlı olarak ontolojik düzlemde savunulmasını zora sokmaktadır. Asli günahla ilgili felsefi teolojinin argümanlarının kabule şayan olması devrimsel olmakla birlikte sorunsalın tarihsel bağlamı da çözülmesi gereken bir diğer meseledir. İnanan, imanını şeytana karşı muhafaza etse de inkârâ göre daha alt seviyede bir hata olan günah, şeytanın insan doğasına zarar veren farklı türde aldatmacalarının olduğunu göstermektedir. Kilise, günah çıkarma ve diğer ritüellerle günaha düşmüş insan doğasını restore etmektedir ve yeni bir teolojinin saf aklın ışığında, günahı yeniden izah etmesi bir görevdir. Descartes günahı incelemek için hastalıkla analogi kurmaktadır. Saf aklın bölünemezliği ve Tanrısal oluşu itibarıyla hastalanamayacağına göre geriye tek seçenek bedenin bozucu faktörlerden etki-

⁴⁵ Descartes, *Meditationes de Prima*, par. 57.

⁴⁶ Descartes, *Meditationes de Prima*, par. 58.

⁴⁷ John Locke, *İnsan Anlağı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2013), ksm. II, mad. 2.

⁴⁸ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2009), 17 vd.

⁴⁹ David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Münevver Özgen (Bursa: Biblos Kitabevi Yayınları, 2014), 55.

lenmesi kalmaktadır. Beden, çeşitli parçalardan oluşan bir “makine”dir.⁵⁰ Ona göre insan doğası, zihin ile bedenden müteşekkildir.⁵¹ Fakat bu iç içe geçmişliğe rağmen ruh, klasik düşüncede olanın aksine gemisine rehberlik eden bir kaptan değildir⁵² hatta ruhun işlevi olmasa bile beden “duyularımıza konu olan nesnelere ve canlı zerreler aracılığıyla hareket ettirilebilir.”⁵³ Doğada madde bulunduğu için ve maddeyle ilişkiyi hayal gücü kurmaktadır.⁵⁴ Gerek Tanrısal olmasına⁵⁵ ve özgürlüğü temellendirmesine⁵⁶ rağmen irade, bedensel yoksunluk⁵⁷ ve bedenin doğal olarak acıdan kaçınma ve hazzı ulaşma çabasında,⁵⁸ açık ve seçik bilgisinin olmadığı durumlarda hataya düşmektedir. İrade, Tanrı’yı sevmeye yöneldiğinde akılsal bir eyleme dönüşürken, bedenle ilgili olana yöneldiğinde salt akılsal olmaz.⁵⁹ Tekrar etmek gerekirse yasanın yokluğunda, evrenselleşen kilisenin etik mahiyeti iradeyi referans almaktadır. Kant’ın ifadesiyle “Dünyada, dünyanın dışında bile, **iyi bir istemeden** başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez.”⁶⁰ İradenin doğru işlediğini gösterense, davranış kuralının (maksim), evrensel bir “doğal yasa” olabilmesidir.⁶¹ Fakat beden olumsal bir gerçeklik olduğuna göre, zihnin tam ve kesin Tanrı bilgisinin yanında onun bozulması ontolojik bir sorun ortaya çıkarmaz: “Ne var ki yaşamın zorunlulukları her zaman böyle enine boyuna incelemeler yapma fırsatı tanımıyor, bu yüzden tek tek şeyler söz konusu olduğunda, insan yaşamının genellikle yanılığın yazgılı olduğunu kabul etmeli ve doğamızın zayıflığının farkında olmalıyız.”⁶² Böyle bir teoloji imanı, günahın etkisinden muaf kıldığı gibi dolaylı olarak madde dünya üzerindeki klasik kilise baskısını da iptal etmektedir.

Tartışmanın bir diğer bağlamı, evrensel kilisenin tarihsel açıdan da ev-

⁵⁰ René Descartes, *Duygular ya da Ruh Halleri*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Alfa Yayınları, 2015), blm. I, mad. 7, 16, 34; Descartes, *Meditationes de Prima*, par. 19, 107.

⁵¹ Descartes, *Meditationes de Prima*, par. 102; Descartes, *Duygular ya da Ruh Halleri*, blm. I, mad. 30.

⁵² Descartes, *Meditationes de Prima*, par. 102.

⁵³ Descartes, *Duygular ya da Ruh Halleri*, blm. I, mad. 16.

⁵⁴ Descartes, *Meditationes de Prima*, par. 88-90.

⁵⁵ Descartes, *Meditationes de Prima*, par. 68 vd.

⁵⁶ Descartes, *Duygular ya da Ruh Halleri*, blm. I, mad. 41.

⁵⁷ Descartes, *Meditationes de Prima*, 70-73.

⁵⁸ Descartes, *Meditationes de Prima*, par. 92, 102; René Descartes, *Ahlak Üzerine Mektuplar*, çev. Sanem Sollers (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 36.

⁵⁹ Descartes, *Duygular ya da Ruh Halleri*, blm. I, mad. 18.

⁶⁰ Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İonna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013), par. 1.

⁶¹ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, par. 17,52.

⁶² Descartes, *Meditationes de Prima*, par. 116.

renselliğinin ortaya konulabilmesi adına, Hıristiyan olmayanların da sistemin içerisine dahil edilmesidir. Başka bir ifadeyle yasanın iptaliyle özünün olmadığı aşikâr hale gelen ibadet gibi ritüellerin, Hıristiyanlık ritüellerini de kapsayacak şekilde eş değerde görülmesidir. Bu kabuller, daha sonra postmodernitenin çoğulculuğunda daha çok dikkat çekecektir:

“Örneğin bir insanı bir put önünde diz çökmüş yakarırken görürsek, her ne kadar bu tapındığı şey us açısından reddedilir olsa da, buradaki canlı duyguyu gözönüne alarak, bunun Hıristiyanın doğruyu yansıtan duygularıyla, filozofun ussal düşünmeyle öncesiz-sonrasız doğruya eğilmesindeki duygularıyla eş değerde olduğunu söyleyebiliriz.”⁶³

Bu kavrayış, modern felsefî teolojinin temsilcileri tarafından devam ettirilerek Protestan ahlâkında kristalize olmaya başlayan maddecilikle güçlendirilmiştir. Hegel’e göre tarihte kendini açan Logos yani İsa olduğu için, klasik Hıristiyanlıkta Hıristiyan cemaatinden teşekkül eden İsa’nın mistik bedeni,⁶⁴ Logos’un cisimselliğiyle evren boyunca genişletilir. Evrenin Logos’un dışsallaşması olarak tasarlanması, onu ondaki içkin günahtan mutlak olarak arındırır. Bundan da öte, dünya, dünyaya gelenin (saltık bilinç) gerçek anlamda insan olabilmesi için dolayım oluşturur. Hegel’e göre henüz içeriksiz olarak dünyaya gelen ve sadece kendi varlığını bilen bilinç “yoksul [bir] gerçeklik” içerisindedir.⁶⁵ Söz konusu dolayımın en önemli boyutlarından birisi sahipliktir. Mülkiyet yoluyla insan, doğum anının içeriksiz biçimliliğini doldurur.⁶⁶ Fakat modern anlamıyla iyelik tözsel olamamadır yani sahiplik yoluyla, sahip olunandaki varoluş kipliği en düşük ontolojik statüye indirgenir⁶⁷ ve ilginç olan, ilk sahip olunanın, kendiliğinin kendisinin olmasıdır: “İnsan dolaysız varoluşuna göre kendinde doğal bir şey, Kavramına dışsal bir şeydir; ilkin beden ve tinin eğitimi yoluyla, özsel olarak özbilincin kendisini özgür olarak kavraması yoluyla kendini iyeliğine alır ve başkaları karşısında kendisinin mülkiyeti olur.”⁶⁸

Modernite hakkında bu uzun sayılabilecek analiz, Baudlaire’nin hatırlattığı modernitenin sürekliliğine dair bir eskiz ortaya koyabilmek içindir. Eğer bu süreklilik dikkate alınmazsa, ne şimdiki zamanı biçimlendiren gerçekliğin ideolojisinin geçiciliğinin ardındaki yapısallık gereği gibi fark edilebilir ne de geleceğin olası konfigürasyonu hakkında uygun bir varsayım geliştirilebilir. Süreklilik, genel çerçevenin teslis inancına bağlılığını

⁶³ G. W. F. Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Onay Sözer (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995), 53.

⁶⁴ “Efeslilere Mektup”, *Kutsal Kitap* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2010), 1256.

⁶⁵ G. W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2011), par. 91.

⁶⁶ Hegel, *Tüze Felsefesi*, par. 59.

⁶⁷ Hegel, *Tüze Felsefesi*, par. 61.

⁶⁸ Hegel, *Tüze Felsefesi*, par. 57.

sürdüren bir evrensel kilisenin teoloji olması, yasanın iptalinin hayatın tüm alt birimlerinde rasyonalize edilmesidir. Fakat rasyonalize etmek, belirli bir zaman ve mekânda uygulamaya koymakla mümkün olacağından, süreklilik sonu gelmez süreksizlikleri üretmektedir. Süreksizlikler, sürekliliği tarihselleştiren bütün unsurlardır. Bunlar, bazen genel ideolojiler, çoğu zamansa salt uygulamalardır. Evrensel kilise idealinde bir tarihsel unsura bağlılık, süreksizliğe dolanıp durmak anlamına geleceğinden hiçbir şeyin, özü olan bir gelenek olmasına katlanılmaz. Postmodernite veya belki daha iyi bir isimlendirmeye üstmodernite, saf/doğal akla göre tesis edilen dünya hayatının ideolojik veçhesindeki değişimin belirli bir kısmına karşılık gelmektedir. Süreklilikle süreksizlik bir karşıtlık oluşturmadığı için de postmodernitenin ne zaman başladığı konusunda bir fikir birliğine varılamamaktadır. Kimileri onu, Tanrı'nın ölümünü ilan eden Nietzsche ile onun gibi, söylemlerin kendinden menkul değerlerine şüpheyle bakanlarla ilişkilendirirken⁶⁹ kimileri, II. Dünya Savaşı'nı dönüm noktası almaktadır.⁷⁰ Savaş, rasyonelliğe inancı yerle bir eden trajik etkilerini ortaya çıkarmış, savaşın akabinde totaliter rejimler ve ideolojiler yerlerini daha yerel ve minimal ideolojilere bırakmaya başlamıştır. Özellikle savaştan galip ayrılan ABD'de pragmatist düşüncenin baskın oluşu savaş sonrası kıta düşüncesiyle uyumludur. Buna ek olarak Habermas ve Rawls gibi postmodernite içerisinde hala modernizmi temsil eden düşünürler, postmodern durumun aşırı saçılım eğilimini sınırlandırarak moderniteden postmoderniteye dönüşümün bir kırılma olmasını önlemeye çalışmışlardır.

Postmodernitenin karakteristik özelliği, hakikatin göreceliğine yapmış olduğu vurgudur. Hakikatin göreceliği her şeye rağmen hayatın tüm alanlarında bir serbest düşüş değildir. Büyük anlatıların çöküşüyle de ilgili olan görecelik, özellikle bilimsel faaliyetlerde kuramların olgunun tamamına teşmil edilememesinin bir sonucudur.⁷¹ Modernite, yasadışlılığın bir tezahürü olmasına rağmen büyük düşünürlerin saf akla atfettikleri merkezi önem, modernite projesinin özü olan yasadışlılıkla bir karşıtlık oluşturmuştur. Nasıl ki bir önerme herkes için aynı anlam ve değerdedir, yasa da herkesi aynı güçle bağlamaktadır.⁷² Zor kullanmak her zaman ilk seçenekler arasında yer almaktadır.⁷³ Ki bu dönemde yazılan ütopyalar, saf aklın rehberliğinin

⁶⁹ Willie Thompson, *Postmodernism and History* (New York: Palgrave Macmillan, 2004), 16.

⁷⁰ Steven Best - Douglas Kellner, *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 19,27,32.

⁷¹ Paul Feyerabend, *Yönteme Karşı*, çev. Ertuğrul Başer (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), 66 vd.

⁷² David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 26.

⁷³ Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker (İstanbul: Ayrıntı Yayınları,

deki tek biçimli ideal toplumu hayalini yansıtmaktadır. Başka bir ifadeyle, modernitede rahatsız edici bir akraiklik bulunmaktadır.⁷⁴ Ütopya, bir bakıma izotopya/benzerlik mekanlarıdır yani modernitenin yasadışı ilkesine rağmen bir tür özçülüğü barındırmaktadır. Bu, aklın doğru kullanılması halinde şeylerin tek bir biçimde anlaşılacağına yönelik bir tutkuyu beslemiştir. Modernitenin rasyonalist karakteri, Rönesans'ın antik Yunan mirası üzerinde yükselmesinin ve Yunan düşüncesinin anlaşılmasında İbn Sina ve İbn Rüşd gibi rasyonalist Müslüman düşünürlerin referans alınmasının payı olduğunu var saymak yanlış olmayacaktır.

Modernitenin tek biçimciliğini ve ütopyaların gerçek hayata nasıl aktarıldığını daha iyi anlayabilmek için Foucault'nun “disiplin toplumu” kavramsallaştırması iyi bir örnek olacaktır. Kısaca özetlemek gerekirse Foucault, modern dönemi disiplin toplumu ve güvenlik toplumu olarak ikiye ayırmaktadır ve disiplin toplumu, erken modernitenin dönemine (1650-1850) karşılık gelmektedir. Disiplin toplumunda, kendisini teşkil eden yasadışı fikrine zıt bir şekilde insanların en küçük davranışlarına kadar biçimlendirilmesi⁷⁵ öngörülmekteydi. Bürokratik okul sistemi, ülke sathına yayılmış hastane, hapisane, polis, fabrika gibi kurum ve kuruluşlar; delilerin, çalışmaya istekli olmayanların ve yine aynı kapsama dâhil edilebilecek olan dilencilerin gündelik hayattan soyutlanması, disiplin toplumunun alamet-i farikalarındandır.⁷⁶ Yasanın iptaliyle farkın serbest bırakılacağı beklenirken, saf aklın özdeşliğiyle büyük anlatılar üreten yeni bir özdeşlik-farklılık dikotomisi belirleyici olmuştur. Dolayısıyla postmodernite, farkı baskılayan yani yasadışı yasına direnen söz konusu modernist tavra bir eleştiri getirmiştir. Çünkü Descartes, zihin-beden ayırımına dayanan metafiziğini, dilin şeylere doğal bir şekilde gönderimde bulunduğunu kabul eden rasyonalist zeminde kurmuştu. Fakat önce Hegel'in insanın varoluşunu tamamlayabilmesi için maddeyi zorunlu bir uğrak olarak görmesi, Marks'ın Hegelyen diyalektiği tarihin dinamiği olarak yeniden yorumlaması ve yabancılaşma olgusunu bedensel ilişkilerle tanımlaması, Nietzsche'nin insanın edimlerini güç istenci gibi rasyonel olmayan güçlerle açıklaması, kelimelerin gönderimlerinin sabitliğine yönelik inancı derin-

2011), 12-13.

⁷⁴ Fredric Jameson, *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantiği*, çev. Cem Gönenç (İstanbul: Alfa Yayınları, 2022), 7.

⁷⁵ Burada Descartes'in şeylerin doğru anlaşılması için mümkün en küçük birimine kadar bölünmesi ilkesiyle benzerlik kurulabilir. René Descartes, *Anlağın Yönetimi İçin Kurallar*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: Idea Yayınevi, 2011), art. V, VI..

⁷⁶ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (İstanbul: İmge Kitabevi, 1992), 285; Michel Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, çev. Ferhat Taylan (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), 13.

den sarmıştır.⁷⁷ Görelilik kanunlarının Newton fiziğinin determinist evren anlayışının egemenliğine son vermesi ise dikkate alınması gereken diğer bir sarsıcı gelişme olmuşken Saussure'nin dili keyfi gönderim ağlarından neşet eden bir gösterge sistemi olarak açıklaması ve onu sosyal psikoloji üzerinden genel psikolojiye eklenen bir süreç olarak ifade etmesi,⁷⁸ mantıkçı pozitivistlerin metafizik yapmanın imkânsızlığı yönündeki iddiaları,⁷⁹ Wittgenstein'in dil oyunları teorisi⁸⁰ ve onu takip eden düşünürlerin çalışmaları, dilin dünyayı nesnel bir şekilde resmettiğine yönelik inancı neredeyse bütünüyle yok etmiştir. Freud'un, saf akıl nosyonunun temelleri yıkan psikanalizine ayrıca değinmek gerekmektedir. Zira Hegel, Marks veya Nietzsche'nin aksine spekülâtif değil kendisine doğrudan insan davranışlarının kökeninde deliller arayan bir ruh çözümlemesi önermiştir ve onun kuramına göre insan, gerçekliği manipüle eden ama hiçbir zaman olduğu haliyle tezahür etmeyen psişik kuvvetle doğmaktadır.⁸¹ Psikanaliz, batının yasadışı bir toplum projesindeki ayrıcalıklı yerini hala korumaktadır ve Lacan gibi psikolog/düşünürler aracılığıyla dil, ahlâk, zihin vs araştırmalarına eklenmiştir. Lacan'a göre dil, türdeş olmayan bir uzanımın bilinçdışına bağlanır⁸² ama insan yine de belirli bir konumdan konuşmak zorunda olduğundan⁸³ telafi edilemez bir eksikliği devam ettirir.⁸⁴ XX. yüzyılın ortalarında başlayıp yüzyıl boyunca devam eden bu eleştirilerle dilin temsil edici vasfının kuşkulu hale gelmesiyle öznenin nasıl kurulduğu da belirsizleşmiştir. Temsiller, "doğal" ve "değişmez" değillerse, bundan insanlar arası ilişkilerin ürünleri oldukları sonucu çıkar.⁸⁵ Böylece gerçeklik, insan-toplum ilişkilerinin bir türevi haline gelir. Buna bağlı olarak postmo-

⁷⁷ Sema Çevirici, *Postmodern Düşüncede Temsil Krizi* (İstanbul: DBY Yayınları, 2020), 135 vd.

⁷⁸ Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar (İstanbul: Multilingual, 1998), 46.

⁷⁹ Tuncay İmamoğlu, "Mantıkçı Pozitivizm, Wittgenstein ve Din", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2011), 40 vd.

⁸⁰ Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan (İstanbul: Metis Yayınları, 2007), par. 23; Pierre Hadot, *Wittgenstein ve Dilin Sınırları*, çev. Murat Erşen (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011), 81; Paul Feyerabend, "Wittgenstein'in Felsefi Araştırmaları", çev. Doğan Şahiner, *Cogito: Wittgenstein-Sessizliğin Grameri* 33 (2002), 156.

⁸¹ Louis Althusser, *Psikanaliz ve İnsan Bilimleri*, çev. Murat Erşen (İstanbul: Alfa Yayınları, 2021), 75-76.

⁸² Jacques Lacan, *Benim Öğrettiklerim*, çev. Murat Erşen (İstanbul: Monokl Yayınları, 2012), 45.

⁸³ Saffet Murat Tura, *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz* (İstanbul: Kanat Kitap, 2014), 152-153.

⁸⁴ Saul Newman, *Bakunin'den Lacan'a: Anti-otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu*, çev. Kürşat Kızıltuğ (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006), 216.

⁸⁵ Çevirici, *Postmodern Düşüncede Temsil Krizi*, 131.

dernizm, şu dört açıdan modernizmden ayrılmaktadır: “i) gerçekliğin tek bir anlamının olduğu fikrine (determinizm) meydan okuma, ii) rastlantısallıkları, uyumsuzlukları, belirlenmemişlikleri ve paradoksları onaylamak, iii) pozitivist bilim geleneği ve özcü kuramlara şüphe, iv) anlamların tarihsel olarak konumlanmış ve dil yoluyla inşa ve yeniden inşa edildiklerini varsayma.”⁸⁶

Postmodernitenin gösterge-gönderge ilişkisinde aşkın bir mercii değil uzlaşımı dikkate almasının başka bir etkisi, modernizmin aşırı üretim mantığına karşı veya onu tamamlayıcı bir unsur olarak tüketim çılgınlığıdır.⁸⁷ Bilindiği gibi geleneksel toplumlar altın ve gümüş başta olmak üzere kendinde değerli nesnelere para olarak kullanmışken, modernite altına endeksli kâğıt parayı kullanıma sokmuştu.⁸⁸ Postmodernite, bu icadın kâğıt paranın altın karşılığının olması yönündeki uzlaşımına son verdiğinde, çeşitli kurumlarla denetlenmesine rağmen - ne de olsa postmodernite serbest bir düşünüş değildir- değer ilkesel olarak sınırsızca çok daha fazla yakınsayacak derecede üretilebilir kılındı. Gösterge düzlemindeki parasal genişleme, buna koşut olarak arzuda bir genişleme meydana getirdiğinde ve bu, modernitenin kitlesel üretim mantığıyla birleştiğinde ortaya tüketim toplumu ya da başka bir isimlendirmeye haz toplumu çıkmıştır. Tüketim toplumu, aşırı üretiminden kaynaklanan bir iç çelişkinin bir süre sonra kapitalizmi sona erdireceğini düşünen Marks’a posmodernist bir cevap niteliği taşımaktadır.⁸⁹ Tüketimin birincil değerlerin asıl dinamiği olması, görünüşün içerikten bağımsız olarak önem kazandığına işaret etmektedir.⁹⁰ Böyle bir tüketim mantığı, nesnelere insanın arzularına hitap etmeyen boyutlarına bir kayıtsızlıktır⁹¹ ve bu sebeple ahlâkî yozlaşmayı artırmaktadır. Ayrıca ekonomik kurallardaki dönüşüm, işçi sınıfı ve onu temsilen sendikaların politik etkinliklerinin azaldığına ve tüketim kültürünün istikrarı için orta sınıfın içinde anlam kaybı yaşadığına göndermede bulunmaktadır.⁹²

⁸⁶ Lawrence W. Sherman, “Postmodern Constructivist Pedagogy for Teaching and Learning Cooperatively on the Web”, *Cyber Psychology & Behavior* 3/1 (2000), 52.

⁸⁷ Hans Bertens, *The Idea of Postmodern: A History* (London and New York: Routledge, 1995), 201 vd; Nigel Watson, “Postmodernism and Lifestyles”, *The Routledge Companion to Postmodernism*, ed. Stuart Sim (London and New York: Routledge, 1998), 55.

⁸⁸ Dursun Ali Yaz, *Antik Çağdan Geleceğe Para: Paranın Yazılmamış Tarihi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2021), 172 vd.

⁸⁹ Jean Baudrillard, *Üretim Aynası ya da Tarihi Materyalist Eleştiri Yanılsaması*, çev. Oğuz Adanır (İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 1998), 133; Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, çev. Hazal Deliceçaylı - Ferda Keskin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2008), 53.

⁹⁰ Watson, “Postmodernism and Lifestyles”, 57.

⁹¹ Jean Baudrillard, *Gösterge Ekonomi Politikliği Hakkında Bir Eleştiri*, çev. Oğuz Adanır - Ali Bilgin (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2009), 58.

⁹² Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, 370.

2. Postmodern Bireyin Eğitimi

Çalışmanın birinci argümanını tekrar etmek gerekirse postmodernite, bir ideoloji olarak modernizmin çeşitli yönlerden eleştirisine dayanması bakımından bir süreksizlikse de evrensel kilise mefhumunun bir tarihselleşme biçimi olmasıyla devam eden bir süreçtir. Postmoderniteyi bir söylem olarak, önemli figürler veya tarihî olayları dikkate alarak yapılacak bir inceleme, süreksizliklere odaklanacağından değişimin ardındaki aynı kalanı fark etmek zorlaşacaktır. Eğitim, hem bir pratik hem de pek çok söylemin hatta bütün bir arşivin⁹³ yer aldığı gerçeklik olduğundan, daha bütüncül anlamalara fırsat vermektedir. Zira eğitim, anlamın zorunlu geçiş güzergahı olan insanın yeniden üretilmesidir. İnsan, anlamı tahakkuk etmemiş bir varoluşla toplumsal yaşama doğduğundan, varoluşsal eksikliğini esasen tarihsel olan bir öznellik geliştirme yoluyla telafi etmeye çalışır. Eğitim, her şeyden önce bir yüzü toplumsal olması açısından nesnel, diğer yüzü ruhun güçleriyle belirlendiği için öznel bir özneliği zaman içerisinde kazandırır ve ortaya nesnel kişilik ve öznel benlik çıkar. Benlik, hiçbir zaman kendisini olduğu haliyle göstermez ve kişilikle temsil ederken, kişilik, benlik sayesinde diğer kişilerden ayırt edilebilirliğini yani başka hiçbir özneye indirgenemezliği garanti altına alır.

Postmodern eğitim, bürokratik yapı içerisinde örgütlenmesini korumasıyla; pedagojik merkezli olması yani canlılığı evrimle, maddiliği big bang gibi evrenin oluşumuyla geriye giden bir çocukluk söylemini içselleştirmeyle; psikoloji, sosyoloji, tarih gibi insan bilimleri ve fizik, biyoloji gibi doğal bilimlere bağımlılığıyla ve bütün bunların batı merkezli olmasıyla da modern olanı takip etmekte ama diğer taraftan Anti-hümanistliğiyle yani tarihsel olarak daha fazla evrenselleşebilmek için antropos'un ölümüne⁹⁴ koşullanmış olmasıyla yenidir. Antropos, insanın yaşamıyla diğer canlıların yaşamını ayıran ve bütün insanlarda ortak tinselliğin kaynağı olan arkaik baba figürü yani Hz. Âdem'dir. Antropos, insan merkezli bir dünya tasavvurunun nedenidir⁹⁵ ve öyle görünmektedir ki postmodernizm ile post-

⁹³ Arşiv, belirli bir toplumsallıkta, bilginin bütün biçimlerini ifade etmek üzere Foucault'nun kullandığı bir kavramdır.

⁹⁴ Batı düşüncesinde babayı öldürmek, tekrarlanan bir temadır. Oedipus, bir trajedi neticesinde annesiyle evlenerek baba kavramını iptal ederken (Sophokles, *Kral Oidipus*, çev. Bedrettin Tuncel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 46.) Platon, Sofist diyalogunda "Bana baba katiliymiş gibi bakma!" diyerek babamız dediği Parmenides'in düşüncesini eleştirerek onun gitme dediği yerden yol çıkar (Platon, *Sofist*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 34). Freud, Tanrı kavramının klanın öldürülen ama öldürüldükten sonra yüceltilen baba imgesinin yansıtılmasından türediğini ileri sürer (Sigmund Freud, "Totem ve Tabu", çev. Selçuk Budak, *Dinin Kökenleri: Totem ve Tabu, Musa ve Tektanrıcılık, Diğer Çalışmalar* (Ankara: Öteki Yayınları, 1999), 207 vd).

⁹⁵ Rosi Braiddotti, *Kadın Oluş: Cinsel Farkı Yeniden Düşünmek*, çev. Ece Durmuş -

hümanizmin özellikle kartezyen düşünceye eleştirilerinin asıl sebebidir.⁹⁶ Bütün radikalliğine rağmen modernizm, kartezyen düşüncenin zihin-madde ayrımında ontolojik üstünlüğün ve epistemolojik bağlamın zihne hasredilerek insanın diğer var-olanlardan ontolojik ayrımına dair geleneksel bakış açısını devam ettirmiştir. Bununla birlikte eleştirinin yönü ve çıkışı, modernizme içkindir. Zira Descartes, zihni sistemin merkezine yerleştirirken bedenini olumsuzluğunu ve sonsuz bölünme istidadını daha en başta kabul etmişti.⁹⁷ Böylece postmodernizm, odağı zihinden bedene kaydırıldığı anda aynı anda hem modernizm eleştirisini gerçekleştirmekte hem de moderniteden radikal bir kopuşun önüne geçilmektedir. Bedenin olumsuzluğu, yorumu çok daha fazla serbest bırakmakta ve maddeyle daha güçlü bağlar kurulmasını kolaylaştırmaktadır.⁹⁸ Çünkü modernizm, Sanayi Devriminde olduğu gibi doğayı kullanım nesnesine indirgemişti ve bunun istisnası sadece estetikti ki o da az sayıda insan için yüksek düzeyde anlamlı olabirdi. Hâlbuki doğaya içkin bir ahlâk belki de saf akıldan daha fazla edimselleşme imkânlarına sahiptir. Yine Descartes, bedeni uyarımlarla işleyen ve merkezinin beyin olduğu bir makine olarak betimleyerek,⁹⁹ materyalist bir ontolojinin epistemolojik bağlamı için yeterli arka planı sağlamaktadır. Bu fizyolojik bakış açısı, XIX. yüzyılın ikinci yarısında psikoloji ve psikolojik ilkeler üzerinde inşa edilen modern pedagoji metinlerinde sık sık işlenmiş¹⁰⁰; evrim düşüncesinin tesis ettiği akrabalıkla insanın ilkel halini yansıtan havyanlar üzerindeki deney ve araştırmalar, biyolojik perspektifin

Münevver Çelik (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2019), 42; Rosi Braiddotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, çev. Seyran Sam - Eda Çaça (İstanbul: Kolektif Kitap, 2019), 12.

⁹⁶ Aslında postmodernizm ve posthümanizmin bu yöndeki eleştirisini modernizmin saf hümanist olduğu şeklinde anlamak da hatalı olabilir. Modernitenin alâmet-i fârikâlarından olan rasyonalizm kutsal anlatıları tarihsel bir açıklamaya indirgediğine göre insan kavramının dinsel-aşkın anlamının sistem içerisinde korunması doğru olmazdı. Modernizmin, Descartes, Kant ve postmoderniteye geçişin figürlerinden olan James gibilerinin aşkın bir rasyonel-aşkın ben tasarımına eleştiri getirdiğini düşünmek daha doğru görünmektedir. Zira erken modernitenin önemli isimlerinden olan Locke, şöyle demektedir: “İlk olarak, Âdem, iddia edildiği gibi doğal babalık Hakkı ya da Tanrı tarafından kendisine verilmiş pozitif bir Yetkilendirmeye çocukları üzerinde sözü edilen türde bir otoriteye ya da Dünya üzerinde Hükümranlığa sahip olmamıştır.” John Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırıcı (Ankara: Serbest Kitaplar, 2021), 9.

⁹⁷ Descartes, *Meditationes de Prima*, par. 109.

⁹⁸ Bir modern ideoloji olarak Marksizmin postmodern ve hatta posthümanist yaklaşımlarda varlığını devam ettirmesi ve Marksizmin feminizm, LGBT+ gibi pek çok alt ideolojiyle kolaylıkla ittifak yapabilmesi de onun materyalist yapısıyla ilgili görünmektedir.

⁹⁹ Descartes, *Meditationes de Prima*, par. 110.

¹⁰⁰ Süleyman Gümüş, “Din Pedagojisinin Doğuşu”, *Modern Dünyada Çocukluk ve Çocuk Eğitimi: Temalar, Tartışmalar, Kuramlar* (Ankara: Nobel Akademi Yayınları, 2022), 80 vd.

yaygınlığını artırmıştır. Başka bir ifadeyle, zamanı geriye almak mümkün olmadığına göre nasıl ilkel kabile olarak nitelendirilen topluluklar evrimsel bir perspektifte insanlığın geçmişinin önceki safhalarının gözlemlenebilir halkasını temsil ediyorsa, hayvanlar da insanın tinsellik öncesi durumunu anlayabilmek için gerekli maddi kanıtların toplanacağı araştırma nesnesini teşkil etmiştir. Çocuklarsa, Freud'un ima ettiği gibi bir yetişkine nazaran insanın evrimleşme süresindeki halini temsil eder.¹⁰¹ Pedagojik bir eğitim mantığı, odak noktası olarak yetişkini değil çocuğu alır.

1950'lilerden itibaren eğitimi daha pratik bir bağlamda düşündüğü müzde örgütlenmeden, öğrenci-öğretmen figürünün anlamına,¹⁰² programlardan çalışanların konumuna kadar çeşitli değişkenlerin yeniden anlamlandırıldığını söylemek mümkündür.¹⁰³ Okuldan beklenti artık, onun verili bir toplumsallığın bir "minyatürü" olması ve toplumsallığı ona yansıtması değildir.¹⁰⁴ Öğrenci, bilginin genel geçerliğinin bir uzantısı değil; bilgi, öğrencinin bireyselliğine ulaştığında onu kendi ilgi, ihtiyaç gibi geçici veya kalıcı varoluşsal durumlarıyla parçalayan bir faildir -öğrencinin biricikliği ifadesindeki modernizm kökenli varoluşçuluğunun tınısı, süreksizliklerin ardındaki süreklilikleri fark etmek için dikkate alınabilir. Bilişselcilik ve özellikle onun alt kuramlarından olan yapılandırmacılık, bu süreci açıklamaktadır. Yapılandırmacılık, 2000'li yıllardan itibaren bütün derslerin öğretim programlarının hazırlanmasında benimsenen bir yaklaşımdır ve hâlihazırdaki öğretim programlarının eğitimbilimsel temelini oluşturmaktadır.¹⁰⁵ Öğrenmenin doğasıyla ilgili bir diğer postmodernist kuram çoklu zekâ kuramıdır. Zekâ, modern dönem boyunca beynin algılama ve algının işlenmesiyle ilişkilendirilmiştir ve onun çevreye uyum olarak tanımlanması biyolojik bir etkinlik olması dolayısıyladır. Fakat modernizmin başka bir iç çelişkisi olarak o, bedenın olumsuzluğundansa, zihnin tekbiçimliliğinin bir türevi olarak daha çok matematiksel becerileri temsil etmek üzere kullanılmıştır. Böyle bir zekâ nosyonu, eğitimin genelliğiyle uyuşmamaktadır. Ölçütün oldukça dar kapsamı, öğrenci nüfusunun normalleşmesi kuralıyla çalışmakta ve üstelik doğrudan öğretim yoluyla anormallik çoğaltılmak-

¹⁰¹ Freud, "Totem ve Tabu", 191.

¹⁰² Latife Kırbaşoğlu Kılıç - Bora Bayram, "Postmodernizm ve Eğitim", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 3/1 (2014), 372-373.

¹⁰³ İzzet Özdemir, "Postmodern Düşüncenin Türkiye'de Eğitim Sistemine Yansımaları", *Milli Eğitim Dergisi* 204 (2014), 27 vd; Mahmut Tezcan, "Postmodernizm ve Eğitim", *Postmodernizm ve Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 26/1 (1993), 41.

¹⁰⁴ Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-modernity and Intellectuals* (Oxford: Polity Press, 1989), 71.

¹⁰⁵ "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)" (T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, 2018), 8; "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)" (T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, 2018), 8.

tadır. Burada ayrıca, bir insan hakları ihlali retoriği kolaylıkla kurulabilir. Çoklu zekâ kuramı, öğrenmedeki çoğulculuğu sağlayarak öğrenme-beden arasındaki modernist sorunları çözüme kavuşturur ve diğer taraftan okulun eksik bırakılan anlamını tamamlar. Çoklu zekâ kuramı, kalıtımla çevrenin etkisine vurgu yapsa da o, bir bakıma yapılandırıcılığın ilkeleriyle bütünleşik tipolojileri ortaya koymaktadır. Her şeye rağmen yapılandırıcılık yaklaşımını benimsemek, postmodernist bir eğitim için yeterli değildir. Yapılandırıcılık, bilginin aşkınlığının biyolojik bir bağlama indirgenmesini sağlayarak postmodernist eğitim mantığı için önemli bir görev üstlenir ama bürokratik eğitim sistemi devam ettiği için öğretim programlarının merkezliği geride hala bir sorun olarak durmaktadır. Bu sorunu aşmak için merkezsizleştirilmiş bir program tasarlanmalıdır ve hem programın tasarım özellikleri hem de programın bilgiyi kodlama biçimi, bir ağaç gibi tek bir noktadan, dikey ve hiyerarşik bir şekilde parçaları ana gövdede toplayan bir tarzda değil yatay, merkezsizleştirilmiş olmalıdır.¹⁰⁶ Peki, bir programda bu nasıl sağlanır? Metinleri başka perspektifleri paylaşan diğer metinlerle, fikirleri bunlara zıt öteki fikirlerle, “paradigmaları bir diğeriyle” herhangi bir bakış açısının başat konumunda olmadığı bir yatay düzlemde bir araya getirmek gerekir.¹⁰⁷ Bir taraftan bilginin sistemsel olarak merkezleştirilmesinden uzak durulurken diğer taraftan da bir öğrenme durumu, öğrenenin bilgiyi bir asl’a uygun olarak tekrarlaması değil başlangıcı olmadığı gibi ucu da açık olan bir sürecin yeniden yorumlanması olarak serbest bırakılır. Derrida bunu yayılım (dissemination) olarak isimlendirir. Yayılım, soykütüğü takipten, otantikliği muayyen bir mercie atfetmekten vazgeçştir. O, “babanın kaybedilmesidir.”¹⁰⁸ Derrida’nın ifadesiyle “her tohum, kendinin terimidir, kendi terimini kendi dışında değil, kendi ölümüyle yaptığı açıyla kendi iç sınırları olarak kendi içinde bulur.”¹⁰⁹

Muayyen ve böylelikle gölgesi geleceğin üzerine düşmüş bir soykütüğü yerine geleceğe açıklık, doğal ayrımlara dayanmadığından öteki’nin statüsü, sınırlarla tayin edilmek yerine olumsal bir uzam boyunca eklemeler (supplement) için olanaklara dönüşür. Ne de olsa, “...hiçbir şey kendinde tamamlanmış değildir ve o sadece yoksun olduğu şeyle tamamlanabilir. Ama her belirlenmiş şeyin eksik olduğu şey sonsuzdur; hangi tamamlayıcıyı gerektirdiğini önceden bilemeyiz.”¹¹⁰ Bu durum, postmodernitede öteki’nin konumunu, modernizme nazaran daha olumlu bir noktaya taşımıştır

¹⁰⁶ Nigel Blake vd., *Thinking Again: Education after Postmodernism* (London: Bergin & Garvey, 1998), 43.

¹⁰⁷ Blake vd., *Thinking Again: Education after Postmodernism*, 43.

¹⁰⁸ Blake vd., *Thinking Again: Education after Postmodernism*, 43.

¹⁰⁹ Jacques Derrida, *Dissemination*, çev. Barbara Johnson (London: The Athlone Press, 1981), 304.

¹¹⁰ Derrida, *Dissemination*, 304.

ve yakın anlamından uzak imalarına kadar eğitim ortamıyla yakından ilgilidir. Modernitenin zamanı ve mekânı aşırı sıkıştırmasının küreselleşme olgusuna dönüşmesi, hakikatin göreliliğiyle pekiştirildiğinde ortam heterojen karakterini kaybetmekte ve farklılıkları gündelik yaşama davet etmektedir.¹¹¹ Bunun kapsamı, engellilerin yaşam alanlarının dezavantajı azaltacak şekilde yeniden düzenlenmesi, cinsellikle ilgili toplumsal-dini ilkelerin zorlayıcılığının ortadan kalkması ve Tanrı'nın anlaşılma biçimine kadar oldukça geniş bir yelpazeye sahiptir. Öteki'yle ilişki, epistemolojik görecelikle birlikte düşünüldüğünde, çoğulculuk temel bir değer haline gelmektedir.¹¹² Modernite boyunca farklılıklar belirli normlara uymaya zorlanmıştır. Fakat postmodernizm için farklılık, “yeni sorular”, “hassas bir duyarlılık” ve “sorumluluk” yoluyla iyiye yakınsanma için bir fırsat sunar.¹¹³

1950'lilerden itibaren Batı'da, 2000'li yıllardan itibaren ülkemizde başat ideoloji postmodernizm olduğu için küresel dünyada ve ülkemizde genel eğitim bunlara uygun olarak yapılanmakta ve bu ideolojiyi teyit eden araştırma bulguları öğrenme, öğrenci, öğretmen, okul gibi kavramları yeniden anlamlandırmaktadır. Böylesine büyük bir ideolojik küre -Platoncu anlamda bir mağara- içerisinde yaşamak, ‘dışarı’ kavramını unutturduğundan değişiklikler bir alışkanlık kolaylığında gerçekleşmektedir. Genel eğitimin bir parçası olarak düşünenecek olursak, din eğitimi de bütün bu değişkenlerden etkilenmektedir. Bununla birlikte din eğitimi, genel eğitimin bir alt dalı ve uygulaması olarak görmek, özellikle dinin anlamında bir indirgemeye yol açmaktadır. Zira eğitim, rasyonel uygulamalar ve teoriler toplamıdır ve onun aşkınlığı -Alman idealizminde olduğu gibi- aşkın bir ben/ego tasarımı gibi yine rasyonel bir zeminde düşünülebilir. Din ise, dünyaya anlamını dünyaya içkin bir noktadan değil ontolojik olarak dünyayla eşitlenemeyen bizatihi Aşkın olandan vermektedir. Dolayısıyla postmodernitenin eğitsel teori ve uygulamalarını incelerken onun dindarlığın özünü ilişkisini göz ardı etmek, konunun din eğitimiyle bağıntısını eksik kurmak anlamına gelecektir.

Postmodernitenin din eğitiminin aşkın boyutuyla bağıntısında referans vahyî teoloji olacaktır. Zira onun dışındakiler rasyoneldir. Kişisel Tanrı tasavvuru,¹¹⁴ ibadet ve vahiy ile sünnetin anlaşılmasında vahyî teolojinin içeriğiyle bir uyumsuzluk söz konusuysa bu sorunların hiçbirisi postmodernizmden kaynaklı değildir ve modernizmle ortak özellikleri bulunmaktadır.

¹¹¹ Alvin Toffler, *Üçüncü Dalga: Bir Fütüristin Ekonomi Analizi Klasikliği*, çev. Selim Yeniçeri (İstanbul: Koridor Yayınları, 2008), 514.

¹¹² Peter L. Berger - Thomas Luckmann, *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi*, çev. Mustafa Derviş Dereli (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2015), 45.

¹¹³ Blake vd., *Thinking Again: Education after Postmodernism*, 36.

¹¹⁴ Tasavvur kelimesinin rasyonelliğine, rasyonellikten büsbütün kopmamak için katlanmak kaçınılmazdır.

Vahyî bir teolojîyi, doğal teolojiden farklılaştıran en önemli unsur Tanrı'nın konuşmasının anlamıdır. Modernizmin bir uzantısı olan doğal teolojî, Tanrı'nın kelâmının en iyi ihtimalle ikincil bir konumda yer aldığı bir bakış açısını haizdir. Diğer taraftan modernite, klasik metafiziğe karşı güçlü eleştirisiyle büyük dinî anlatıları iptal etmiş ve kendisi bu anlatıların yerine geçmeye çalışmıştır. Husserl'in felsefede bir kesinlik ideali aramasının¹¹⁵ ardındaki yapısal bağlanımlardan birisi budur. Tanrı'nın tahtından edilmesi ifadesi bunu etkileyici bir şekilde betimlemektedir. Taht, yerinde durduğu gibi büyük anlatı olarak modernizm, başlattığı devrimde başarısızlığını kendisi inşa etmiştir. Üstelik evrenin akılla bilinebilecek, Tanrısal bilgiyi aksettiren bir tasarım olduğunu ileri süren doğal teolojî, kolaylıkla vahyî teolojinin bir varyasyonuna dönüştürülebilecek derecede kırılığandır -bize göre ülkemizdeki XX. yüzyılın ortalarından itibaren günümüze kadarki teolojî senkretiktir ve özellikle DKAB ders kitapları buna karşılık gelmektedir.¹¹⁶ Postmodernizm, sorunsalın Tanrı'nın tahtından edilmesi değil tahtın yok edilmesi olduğuna dair bir kavrayış olarak modernizmi de yok edecek minör ideolojiler çağını başlatmıştır. Fakat minör ideolojilerin mevcudiyetini devam ettirebilmesi için onları buna uygun bir kamusal ortamda eşit olarak nitelemek yetmez. Yine bir modernite sorunsalı olan anlama yetisinin düzeltilmesine devam edilmeli ve yorum, merkezî bir faaliyete dönüştürülmelidir. Postmodernizmin alt ideolojileri arasında bunu en başarılı temsil eden yapıköşüm (dekonstrüksiyon) olsa gerektir. XX. yüzyılın seçkin düşünürlerinden Derrida'nın kuramsallaştırdığı yapıköşüm,¹¹⁷ bilgiye birliğini veren "başlangıç, son, arkhe, telos, eidos, ousia, bilinçlilik, Tanrı, insan" gibi sözcüklerin¹¹⁸ ve süreç içerisinde bunları içselleştirerek nerdeyse tüm dile yayılmış metafiziksel kavramların¹¹⁹ kurucu rollerine bir son vermeyi vadetmektedir. Böylece, "mutlak bilgiye bir temel belirleme ihtimalini, hakikate ilişkin müteakiliyet teorisini, düşüncenin hakikiliğini garantileyen bir kesinlik, bir merkez ya da başlangıç noktası fikrini. ...kuşkuya düşürür."¹²⁰

¹¹⁵ Edmund Husserl, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, çev. Abdullah Kaygı (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2014), par. 73 vd.

¹¹⁶ DKAB ders kitaplarında sünnetullah kavramının anlam çeperini fiziksel, biyolojik ve toplumsal yasalar sınıflandırması oluşturmaktadır. Sünnetullahın bu şekilde anlamlandırılması, klasik ilâhî sıfatlar doktrininin bir şekilde cari bilimsel yasalarla uzlaştırılmaya çalışıldığına işaret etmektedir.

¹¹⁷ Yapıköşümün dinle bağdaştırılabileceğini kabul edenler de vardır. Örneğin bk. Recep Alpyağılı, *Derrida'dan Caputo'ya Dekonstrüksiyon ve Din* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 287 vd.

¹¹⁸ Chirstina Howells, *Derrida: Deconstruction from Phenomenology to Ethics* (Cambridge: Polity Press, 1998), 36.

¹¹⁹ Rosalind Coward - John Ellis, *Dil ve Maddecilik: Semiyolojideki Gelişmeler ve Özne Teorisi*, çev. Esen Tarım (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 213.

¹²⁰ Alpyağılı, *Derrida'dan Caputo'ya Dekonstrüksiyon ve Din*, 53.

Bunlar, daima bir onto-teoloji ile sonuçlanır ve aslında arkaik bir düzen olarak kast ya da Orta çağcıl bir aristokrasiyi yansıtarak¹²¹ var-olanları bir hiyerarşide bir araya getirir. Hâlbuki yapısökümle ilgi, modernizmdeki fail bir Tanrı'nın egemenliğinin eleştirisinden anti-hümanizme kayar.¹²² Zira tahtın bir Tanrısallık değil bir insan sorunu olduğunu keşfetmiştir. Bunun için Derrida, gösteren ile gösterilenin özdeşliği yanılısamasını ortaya çıkardığı için¹²³ ve ayrıca kutsal kitaplardaki “ol” sözüyle varlığa gelme veya Logos'un başlangıçta Tanrı'nın katında olduğu ifadelerinde yer aldığı gibi, onto-teolojiye bizi mahkûm ettiğini ileri sürdüğü logosentrizm (sözmerkezcilik) ve onun tamamlayıcısı olan fonosentrizm (sesmerkezcilik) yerine yazıyı ve yazıbilimi (gramatoloji) dikkate almamızı önerir. Yazı, konuşmada olduğu gibi kendi kendini iletmez, ayrıştırılması olanaklı olmayan bir zemine kazınır ve kulağa değil göze hitap eder. Derrida için yazı, konuşmanın simgesel bir temsili olmaktan çok daha fazladır.¹²⁴ Yazı sayesinde anlarınız ki “saf mevcudiyet” olmadığı gibi “konuşmanın içine sızabileceği bir saf ben [de] yoktur; çünkü ben'in bizzat kendisi de bir “metin,” “bir dil ürünü”, bir “konuşma figürü”dür.”¹²⁵ Yazı dilin imkânlarının ötesine uzanır ve dil, yazının bir fonksiyonudur.¹²⁶ Bu arada, kitap da logosentrizmin bir parçasıdır; o, yapısökümcü bakış açısında bir metin değildir: “Metni kitaptan ayırt ediyorsak diyeceğiz ki, kitabın yıkılışı, bugün her alanda görünmeye başladığı şekliyle, metnin yüzeyini küreyip temizliyor.”¹²⁷

Metin, bir saf/aşkın varlığa atıfta bulunmadığı için o yorumlanmaya daimî olarak açıktır. Çünkü metin, bir gösterge topluluğudur; buna ek olarak diğer gösterge topluluklarından kesin sınırlarla ayrılmamıştır. Metin karşısında yorumu bitimsiz kılansa, Derrida'nın özel kavramlarından birisi olan *différance* yani fark'tır. *Différance*, “anlamın kendisine asla ulaşamadığı...sonsuz referans” ihtimalidir.¹²⁸ Bir gösterge, bir birime gönderimde bulunurken ne onunla özdeşlik kuracak kadar ayniyete sahip olabilir ne de kendisini diğer göstergelerden mutlak olarak ayıştıracığı bir ayrıcalığa erişebilir. *Différance*, hem gösterge ile gönderge bağıntısını kurmaya

¹²¹ Jacques Derrida, *Platon'un Eczanesi*, çev. Zeynep Direk (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2014), 26.

¹²² Genel olarak postyapısalcılığın anti-hümanist bir tavrının olduğu bir gerçektir.

¹²³ John M. Ellis, *Postmodernizme Hayır*, çev. Halide Aral Bakırer (Ankara: Doruk Yayınevi, 1997), 48-49.

¹²⁴ Jacques Derrida, *Gramatoloji*, çev. İsmet Birkan (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2014), 20.

¹²⁵ Kathleen M. Wheeler, *Romantizm, Pragmatizm ve Dekonstrüksiyon*, çev. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paragraf Yayınları, 2011), 190.

¹²⁶ Derrida, *Gramatoloji*, 17.

¹²⁷ Derrida, *Gramatoloji*, 30.

¹²⁸ Türkan Fıncı Orman, “Jacques Derrida Düşüncesinde ‘Dil’”, *Kilikya Felsefe Dergisi* 1 (2015), 71-72.

imkân verir hem de belirlenmiş olanı (péras) sınırsızlığa (ápeiron) bağlar. Dolayısıyla o nötrdür.¹²⁹ Différance'ın yorum için içerdiği güce ve yenilikçi görünümüne rağmen onun Platonik kavramlarla özellikle dunamis (kuvvet) ile yakın benzerliği dikkat çekmektedir hatta bize göre différance, dunamis'ten başka bir şey değildir. Filozof Platon'a göre me ôn, var-olanların var olma durumuna göndermede bulunur ve ôn'un yani varlığın bir değıllemesidir. Me ôn, to ôn'a yani varlığa nispetle hakikatten daha uzaktır çünkü o, to ôn'a tatheron (başkalık) ve kinesis'in (hareket) bir anlamda eklenmesiyle (metheksis), to ôn'un oluşa gelmesidir (genesis) ve me ôn, to ôn'un yokluğa (oukôn) bakan yönünü teşkil eder.¹³⁰ Me ôn'un, dunamis'i (kuvvet) içermesiyle gözlem ufkunda oluş-bozuluş döngüsü devam edebilir.¹³¹ Dunamis, kendinde sınırsız olduğu için bölünemez.¹³² Oluşturucu Demiurgos, bakışını aynılık'ta (tauton) tutarak belirlenmiş olanı zamanda hem aynı hem başka olarak oluşa getirir.¹³³ Derrida da aynılık'ın ve dolayısıyla Varlık'ın üstünü çizerek (sous rature) yapısöküm yapar. Üstünü çizme (sous rature) ile bir sözcüğün üzeri çizilerek anlamı iptal edilir, sözcük ve iptal edilmiş hali birbirine eklenerek sınırlanma ile dışarda bıraktığı birleştirilir.¹³⁴ Dunamis yani Derridacı haliyle différance, sınırsızlık olduğundan, önde gelen Derrida yorumcularından olan Caputo, onun Tanrı'ya semantik bir benzerliği olduğunu ifade eder.¹³⁵

Yapısöküm, différance'ı açığa çıkararak bir ifadedeki anlam ihtimallerini kuşatılmayacak derecede çoğaltır ve bütün ihtimaller tek bir harita boyunca saçıldığı için yorumlar sahih ve sahih olmayan olarak kategorize edilemez. Konuşma metin içerisinde bütünüyle dağılır. Böylece Tanrı'nın kimliği ve ne istediğı görelî bir değer taşır; sadece “nedir?/mâ hiye, ti esti to?” sorusunun muhatabı olur ve anlama yetisi için bir analiz nesnesine

¹²⁹ John D. Caputo, *Prayers and Tears of Jaques Derrida: Religion without Religion* (Bloomington: Indiana University Press, 1997), 12 vd.

¹³⁰ Oğuz Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir Değerlendirme* (Bursa: Sentez Yayınları, 2016), 68 vd.

¹³¹ Platon felsefesinde, oluş-bozuluş gözlem ufkunda gerçekleşirken büyük cinsler (megiste gene), ölçülemeyen bir an'lıkta yenilenir. Bu, onun Aristoteles düşüncesinden önemli bir farklılığıdır.

¹³² Platon, dunamis'in bölünemezliğini haz temsilinde açıklar. Platon, *Philebos*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2013), par. 28a. Aynı diyalogda, cehalet de dunamis olarak ima edilir. Dunamis, cehaletin sürekliliğinde akıl yürütmeye (dianoesis) bağlam oluşturur hâlbuki gerçek bilme (noesis) değışmeyen bilgidir: “Varlık bilgisi dediğim şey gerçekten var olana ve özü değışmeyeine ilişkin bilgidir oluşur” (*Philebos*, par. 58a).

¹³³ Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê*, 87.

¹³⁴ Sarup, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, 58.

¹³⁵ Caputo, *Prayers and Tears of Jaques Derrida: Religion without Religion*, 2.

indirgenir.¹³⁶ Bunu, insanın kim olduğu sorusu takip eder.

Yapısöküm, belirli bir anlamsallıkta merkezîleşen ifadelerin sadece kastedilen değil, kastedilmeyen ve hatta reddedilen gönderimleri de içerdiğini ileri sürerek geleneksel tefsir mantığı onda tersyüz edilir ama modernizmin tavrının aksine irrasyonellikle suçlanmaya veya saçmaya indirgenmez. Derrida, “metnin dışı yoktur” diyerek¹³⁷ metnin öklid geometrisi gibi düz bir yüzey varsayımıyla sonsuza kadar genişleme istidadını dile getirir. Burada şunu eklemek gerekmektedir ki, sorunsalın Kur’ân-ı Kerîm’in mushaf yani metin haline getirilmesiyle öyle veya böyle bir ilişkisi bulunmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’in iki kapak arasında, yazılı bir belge olarak indirilmemesi, onun kitap kimliğini hatırlatır ve bir yönüyle antropolojik kalan ve uzmanlık faaliyeti olan tefsirle onun metne dönüşmesi arasında bir koşutluk vardır. Kur’ân-ı Kerîm, bir bakıma canlı bir logos olarak, “kün fe yekûn” hükmünü icra ettirir ve tüketilemezken mushaf, antropolojik sınırı imler ve mushafın kapakları diğer sınırlara, diğer metinlere eklemelenebilir.

Derrida’nın ifade ettiği gibi genel postmodern yaklaşıma uygun olarak yapısöküm dine karşıt değildir. Fakat aşkın gönderimli kavramların altını oyarak onları minör anlatılara dönüştürme pahasına hoşgörüsünü geliştirir. Dinî öznellik kavramı, geleneksel anlamını kaybettiğinde, kişisel Tanrı telakkisi, böyle bir Tanrı’nın iradesi ve buna uygunluğa ve uygunsuzluğa karşılık gelen iman ve inkâr, ibadetler ve helal-haram ayrımlarıyla hayatı örgütleme, özsel bir anlama sahip olamaz ve sonsuz eşitlerin vicdanlarıyla sınırlanır. Bu dönüşümler, modernitenin uygulamaları ve ritüelleri olan dinin ortadan kaldırılması ve böylece dinin evrenselleşmesi idealiyle uyuşur. Kutsal kitaplar ve anlatılar, Tanrı’nın konuşma, irade sahibi, görme, işitme gibi sıfatlarının olduğundan haber vermektedir. Sıfatların tecellisi, O’nun bütünüyle iyi olmasıyla ve insanın iyi olabilmesi için belirli davranış tarzlarına uyarken uygun olmayanlardan uzak durmasıyla, bütün âlemi çeşitli kuralların ortaya çıkmasını sağlayacak şekilde yönetmesi ama aynı zamanda bu kuralların izafiliğini düşündürten mucizeleri yaratmasıyla bütünleşmektedir. Bunlar, insanı mükellef haline getiren çerçeveyi oluşturmaktadır.

Postmodernizmin anlama dışındaki din eğitimi etkilediği bir diğer husus, ahlâkî öznenin kurulumuyla ilgilidir.¹³⁸ Dinler, bir inanç sistemi ortaya koyduklarında aynı zamanda ahlâkî özneliğin mahiyeti hakkında da konuşmaktadırlar. Hatta Budizm ve Konfüçyanizm de olduğu gibi belirgin bir Tanrı tasavvuru yer almasa bile ahlâkî öznenin kurulumunda açık bir

¹³⁶ İlginç bir biçimde Firavun da Hz. Musa’dan rabbini anlatmasını istediğinde sorusunu kimdir değil nedir? şeklinde sormuştur (eş-Şuarâ 26/23).

¹³⁷ Derrida, *Gramatoloji*, 242.

¹³⁸ Postmodern dönemde çeşitli zorluklara rağmen din ve değer öğretiminin imkânlarını soruşturan çalışmalar da bulunmaktadır. Örneğin bk. Hasan Meydan, *Postmodern İklimde Din ve Değerleri Öğretmek* (İstanbul: DEM Yayınları, 2022), 169-170.

yaklaşım bulunmaktadır. Ahlâkî öznelik, dünyada bulunmanın anlamına katıldığından ve inanç esaslarına nazaran madde dünyayla (horaton) daha derinden bağlantı kurduklarından, dinin sekülerleştirilmesi yeterli değildir ve ahlâkî öznenin evrensel din idealine uygun olarak inşa edilmesi gerekir. Postmodern ahlâk kuramlardan en güçlü olanı, Piaget'nin epigenetik ahlâkî gelişim kuramıdır. Türk eğitim sistemini de derinden etkilemiş olan Piaget, ahlâkî gelişimi bir otoriteye tabi olunan heteronom dönem ve özerk ahlâkî yargıların geliştiği otonom dönem olmak üzere ikiye ayırmaktadır.¹³⁹ Ahlâkî gelişim, biyolojik gelişimin¹⁴⁰ ve biyolojik gelişime bağımlı olan bilişsel gelişimin yönlendirmesiyle yaşla sınıflandırılır ve çeşitli davranış tarzlarıyla takip edilir.¹⁴¹ Piaget'nin genetik epistemolojisi, epistemolojiden psikolojik süreçleri ve doğal olarak biyolojiyi dışlayan mantıkçı pozitivizm gibi modernizmin ardılı yaklaşımların etkinliğinin azalması adına önemli bir adımdır. Öyle ki XX. yüzyılın ikinci yarısında epistemoloji Quine tarafından psikolojinin bir alt dalına dönüştürülmüştü.¹⁴² Genetik epistemoloji, zihin-beden ayrımında bölünen bilginin monist bir karaktere geri döndürülmesine katkı sağladığı gibi sosyogenesise temel oluşturarak davranışların psişe-toplum parantezine alınmasını da pekiştirmiştir: “Genetik epistemoloji, bilgiyi ve bilhassa bilimsel bilgiyi, tarihi, sosyogenesis ve özellikle kavram ve işlemlerin üzerinde temellendiği psikolojik kökenleri açıklamaya çalışır.”¹⁴³

Piaget'nin ahlâkî gelişim kuramının ilkelerini benimsemiş olan Kohlberg¹⁴⁴ ahlâkî gelişimi, her dönemin iki alt aşamadan oluştuğu üç dönem olarak detaylandırmıştır: i) gelenek öncesi dönem itaat-ceza ile araçsal ilişkiler aşaması, ii) geleneksel dönem kişilerarası uyum-iyi çocuk aşaması ile kanun ve düzen aşaması, iii) gelenek-sonrası dönem sosyal sözleşme ve evrensel etik ilke aşamasından meydana gelmektedir.¹⁴⁵ Kohlberg'in tipolojik sınıflandırması, Piaget ve Kant arasındaki ahlâkî davranış ile ilgili

¹³⁹ Jean Piaget, *The Moral Judgment of the Child*, çev. Marjorié Gabain (Illionis: The Free Press, 1948), 335 vd.

¹⁴⁰ Piaget, biyolojik indirgemecileği de eleştirmiştir. Jeremy I. M. Carpendale, “Piaget’s Theory of Moral Development”, *The Cambridge Companion to Piaget*, ed. Ulrich Muller vd. (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 271.

¹⁴¹ Jean Piaget, *Çocukta Zihinsel Gelişim*, çev. Hüsen Portakal (İstanbul: Cem Yayınevi, 1999), 13.

¹⁴² Ali Bilge Öztürk, “Piaget’nin Genetik Epistemolojisi, Carnap ve Mantık ile Matematiğin Temelleri Sorunu”, *Mediterranean Journal of Humanities* 7/1 (2017), 257.

¹⁴³ Jean Piaget, *Genetic Epistemology*, çev. Eneanor Duckworth (New York: Columbia University Press, 1971), 1.

¹⁴⁴ Ronald Duka - Mariellen Whelan, *Moral Development: A Guide to Piaget and Kohlberg* (New York: Paulist Press, 1975), 43.

¹⁴⁵ Lawrence Kohlberg - Richard H. Hersh, “Moral Development: A Review of the Theory”, *Theory Into Practice* 16/2 (1977), 53-59.

kavrayışı belirttik hale getirmekte¹⁴⁶ ve dahası eğitimbiliminde en yaygın kabul gören Kohlberg’in ahlâkî gelişim kuramı, ahlâkî gelişimin daha iyi takip edilmesini sağlamanın yanı sıra ilginç bir biçimde uzun zaman önce Kant’ın ahlak sınıflandırmasıyla da tam olarak uyuşmaktadır. Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din* isimli eserinde ahlâkî gelişimi üç evrede incelemektedir: i) “İnsanın yaşayan bir varlık olarak edindiği hayvanlık eğilimi, ii) İnsanın yaşayan, aynı zamanda rasyonel bir varlık olarak edindiği insanlık eğilimi, iii) İnsanın rasyonel, aynı zamanda mesul bir varlık olarak edindiği kişilik eğilimi.”¹⁴⁷ Birinci evre, Piaget ve Kohlberg’in kuramına uygun olarak belirgin bir bilişsel işlemin yer almadığı ve mekanik bir işleyişe sahipken,¹⁴⁸ ikinci evrede bilişsel işlemler belirgindir ama o, başkalarının davranışlarının gözetilmesi sebebiyle iyi ideasına yeterince uygun değildir.¹⁴⁹ Üçüncü evre, iyi ideasını ilke olarak aldığı için başkalarına göre değişmez ve sadece o saf pratik akıl üzerinde temellenir.¹⁵⁰ Böyle bir ahlâkî gelişim, ahlâkî öznenin özerkliğini, verili kurallara tabiiyetini sınırlandırmasıyla kazanabileceğini öngörerek¹⁵¹ büyük anlatılardan ahlâkî kopuşu kolaylaştırır. Buna ek olarak, Kohlberg’in altıncı aşaması olan evrensel etik ilke aşaması, peygamberlerin ahlâkî özneliği kurucu özelliklerini dünyaya içkin bir şekilde anlamaya zorlar. Bir peygamberin tarihte meydana getirdiği kırılma ve yozlaşmış ahlâkî özneliğin yapılandırılması, onları biyolojik temelli ahlâkî gelişim teorisinde paranteze alarak aşkın gönderimini siler.

SONUÇ

Özerk bireysellikler, minör anlatılar, merkezsizleşmiş bir dünya tasavvuruyla belirginleşen postmodernite, modernitenin ideolojisi olan modernizme bir eleştiridir ama modernitenin bir devamıdır ve ikisi birlikte batılı Grek-Latin-Kilise dünyasının bir parçasıdır. Söylemsel düzlemde postmodernizm, hakikatin görecelileştiği bir dünya idealiyle modernizmin karşısında yepyeni bir tasavvur olarak konumlanır. Bunlar Wittgenstein, Derrida ve Deleuze gibi düşünürlerin temsil ettiği fikirlerde, yeni ontolojiler, epistemolojiler, kamusal alanları olarak sunulmaktadır. Gerçekliği bir şekilde dilsel kodlamalar şeklinde anlayan postmodernizm, böylece varolanları tek boyutlu bir gösterge düzleminde bir araya getirir. Postmodern birey, kendinde hiçbir kategorik ve eyleme önsel bir ilkeye başvurmaksı-

¹⁴⁶ Regina Logan vd., “Autonomous versus Heteronomous Moral Judgment Types: A Longitudinal Cross-Cultural Study”, *Journal of Cross-Cultural Psychology* 21/1 (1990), 74.

¹⁴⁷ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, 38-39.

¹⁴⁸ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, 39.

¹⁴⁹ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, 40.

¹⁵⁰ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, 41.

¹⁵¹ Kohlberg - Hersh, “Moral Development: A Review of the Theory”, 55.

nız bu düzlemde varsayımsal konumlar boyunca akar. Göçebelik ve yersiz-yurtsuzluk, postmodern bireyin kaderi haline gelir.

Birey, günümüzde tek tek insanların mevcudiyetlerini ifade etmek üzere gündelik dilde yaygınlık kazanmıştır. Fakat birey, basitçe bir dilsel kullanım olmanın ötesinde anlamları haizdir. ‘Geleneksel birey’ gibi bir sözcüğün çelişik görünümünde olduğu gibi, o modern bir varoluş tarzına karşılık gelmektedir. Geleneksel toplumda birey en iyi ihtimalle, İbn Bâcce’nin mütevahhid kavramsallaştırmasında olduğu gibi, toplumdan belirli ölçüde anormalleşmeye razı olduğunda, özelleşmiş bir varoluş tarzının kazanılmasıyla anlamlı olabilir. Dolayısıyla birey, modern insanın genel sıfatı olmalıdır. Bu sıfat, kendi normallik-anormallik ayrımlarına tabi olarak modern insanın rasyonel, seküler, liberal, kapitalist, kentli, cemaat değil cemiyet olarak toplumsallaşma gibi davranış şekilleri geliştirmesini sağlar. Dolayısıyla ‘dindar birey’ gibi bir ifade kullanıldığında, kavramın içlem ve kaplamı ifadeyi kullananandan bağımsız ve ona önsel olarak belirir. Birey, kendisini sarmalamış olan ve konturları dolaşımda olan hukukî ilkeler, değerler ve kurumsal ağlar aracılığıyla korunur ve onu cemaatin yani geleneksel toplumun bir bileşeni olarak gören tavırlar, onun işleyiş mekanizması tarafından aşındırılır veya işleyiş mekanizması bozularak çalışamaz hale gelir. Her ikisi de eşit derecede sorunludur. Bu sebeple, postmodern evrende din eğitimi ve eğitim bağlamındaki en önemli dönüşüm, modernitede doğan ve postmodernite boyunca gelişen bireydir.

Modernizmden postmodernizme miras kalan bireyin sekülerliğinin Hıristiyanlık dışındaki dinler için bir sorun olduğu dikkate alınması gereken bir diğer husustur. Hıristiyanlık, bilindiği gibi yasadışı bir dindir ve bildiğimiz anlamıyla Tanrı’nın kelâmı olmadığından vahyî teoloji değil doğal teoloji yapılabilir. Orta çağ kilisesinin tarihsel özellikleri, doğal teolojinin uygun bir tarzda geliştirilememesine yol açmasına rağmen kartezyen metafiziğe bağlı olarak gelişen modern bilim sayesinde vahyî teolojiyle rekabet edebilecek bir doğal teoloji geliştirilebilmiştir. Bu, Hıristiyanlık açısından oldukça tutarlıdır. Modernizmin kurucularından birisi olarak gösterilen Descartes’ın düşüncesinde olduğu gibi bir iman nosyonun içerilmesi, sekülerliğin Hıristiyanlığın bir biçimi olduğunu gösterir.

Postmodernist bireyi, modernist olanından ayıran, modernizmin akla attığı aşkınlıktan vazgeçilmesiyle var-olanları bütünüyle dilsel kodlamalara indirgemesidir. Postmodernizm kendi gerçekliğini özellikle tüketim kültürü içerisinde gösterge sistemleri olarak inşa edebilmesine rağmen modernizmin bilim, sanatlar, ekonomik faaliyetlerle nüfuz ettiği ama çözümdürmekte başarısız olduğu dinî ve geleneksel müktesebatı hermenötüğün nesnesi kılması için araçlar geliştirmiş görünmektedir. Bunların en önde geleni, Derrida’nın yapısökümüdür. Yapısöküm, şeyleri dilsel işaret-

leri metin hermenötiğiyle değil, göstergelerin gösterge olmalarını sağlayan gönderimlerinin sınırlarını, sınırsızlığa tahvil ederek tüm anlam olasılıklarını serbest bırakır. Geride Tanrısal bir mercii kalmadığında, özellikle İslâm gibi dinlerdeki kişisel Tanrı fikri anlamsızlaşır. Böylece, tam anlamıyla deizm olmamakla birlikte onu güçlü bir şekilde andıran yeni bir Tanrı tasavvuru ortaya çıkmaktadır. Bize göre, günümüzdeki bilhassa teolojik düşünme biçimi yeterince olgunlaşmamış gençlerdeki deizm eğilimi, vahyin aşkın gönderimi olmayan bir gösterge sistemi olmasına dönüşmesinin bir sonucudur. Bireyin ahlâkî özne olarak inşası da bir taraftan modernist geleneği büyük oranda takip eder. Din pedagojisi olarak din eğitimi, Piaget örneğinde görüldüğü gibi ahlâkî özneliği, postmodern ilkelere göre icra etmektedir.

Her şeye rağmen bir eleştiri, bütün kuramsal ve pratik zorluklarına rağmen bir çözüm önerisi getirmekten çok daha kolaydır. Modernizm olarak modern olandan çıkmanın imkânsıza yakın olmasındaki gibi postmodernizm olarak moderniteden çıkmak da imkânsıza yakındır. Çıkış planı olmayan bir eleştiri, özellikle postmodernizm için bir hoşgörü nesnesi olarak oldukça yararlı olduğundan eleştiren, kendi trajik hikâyesinin öznesi olmaktan kurtulamaz. Dolayısıyla bu çalışmanın, eleştirmiş olduğu postmodern koşuldan çıkış için somut bir önerisi bulunmamaktadır. Çalışmanın göstermeyi denediği şey, modern olanın skolastik dünyadan bir kırılma ve başkalaşma olmadığı ve bütün radikal eleştirilerine rağmen postmodernin de modern ufukta yer aldığıdır. Fakat batının özellikle rasyonalite tekeli- ni elinde bulundurması, modernist ve postmodernist ilke ve olgulara karşı eleştiri ve şüphelerin yüzeysel veya kısa erimli olmasına yol açmaktadır. Daha derinlikli bir şüphe içinse, modern insanı yani birey'i bütünlüklü bir şekilde analiz edebilecek bir disiplinin kurulması gerekmektedir. Bunun için, din eğitimi pratik bir metafizik olarak yeniden tasarlanmalıdır.

KAYNAKÇA

Alpyağıl, Recep. *Derrida'dan Caputo'ya Dekonstrüksiyon ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.

Althusser, Louis. *Psikanaliz ve İnsan Bilimleri*. çev. Murat Erşen. İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.

Baudelaire, Charles. *The Painter of Modern Life and Other Essays*. çev. Jonathan Mayne. New York: Phaidon Press, 1965.

Baudrillard, Jean. *Gösterge Ekonomi Politiği Hakkında Bir Eleştiri*. çev. Oğuz Adanır - Ali Bilgin. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2009.

Baudrillard, Jean. *Tüketim Toplumu*. çev. Hazal Deliceçaylı - Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2008.

Baudrillard, Jean. *Üretim Aynası ya da Tarihi Materyalist Eleştiri Yanılsaması*. çev. Oğuz Adanır. İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 1998.

Bauman, Zygmunt. *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-modernity and Intellectuals*. Oxford: Polity Press, 1989.

Bauman, Zygmunt. *Postmodern Etik*. çev. Alev Türker. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.

Berger, Peter L. - Luckmann, Thomas. *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi*. çev. Mustafa Derviş Dereli. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2015.

Bertens, Hans. *The Idea of Postmodern: A History*. London and New York: Routledge, 1995.

Best, Steven - Kellner, Douglas. *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalara*. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.

Betten, Francis S. (ed.). *The Roman Index of Forbidden Books*. Baden and London: B. Herder, 1912.

Blake, Nigel vd. *Thinking Again: Education after Postmodernism*. London: Bergin & Garvey, 1998.

Boyne, Roy - Rattansi, Ali. "The Theory and Politics of Postmodernism: By Way of an Introduction". *Postmodernism and Society*. ed. Roy Boyne - Ali Rattansi. New York: Macmillan, 1990.

Braiddotti, Rosi. *İnsan Sonrası Bilgi*. çev. Seyran Sam - Eda Çaça. İstanbul: Kolektif Kitap, 2019.

Braiddotti, Rosi. *Kadın Oluş: Cinsel Farkı Yeniden Düşünmek*. çev. Ece Durmuş - Münevver Çelik. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2019.

Caputo, John D. *Prayers and Tears of Jaques Derrida: Religion without Religion*. Bloomington: Indiana University Press, 1997.

Carpendale, Jeremy I. M. "Piaget's Theory of Moral Development". *The Cambridge Companion to Piaget*. ed. Ulrich Muller vd. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Carroll, Noël. "The Concept of Postmodernism from a Philosophical Point of View". *International Postmodernism: Theory and Literary Practice*. ed. Hans Bertens - Douwe Fokkema. Amsterdam: John Benjamins Publishing, 1997.

Coward, Rosalind - Ellis, John. *Dil ve Maddecilik: Semiyolojideki Gelişmeler ve Özne Teorisi*. çev. Esen Tarım. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.

Çevirici, Sema. *Postmodern Düşüncede Tensil Krizi*. İstanbul: DBY Yayınları, 2020.

Derrida, Jacques. *Dissemination*. çev. Barbara Johnson. London: The Antlone Press, 1981.

Derrida, Jacques. *Gramatoloji*. çev. İsmet Birkan. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2014.

Derrida, Jacques. *Platon'un Eczanesi*. çev. Zeynep Direk. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2014.

Descartes, René. *Ahlak Üzerine Mektuplar*. çev. Sanem Sollers. İstanbul: Say Yayınları, 2015.

Descartes, René. *Anlağın Yönetimi İçin Kurallar*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2011.

Descartes, René. *Duygular ya da Ruh Halleri*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayınları, 2015.

Descartes, René. "İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar". çev. Aziz Yardımlı. *Söylem, Kurallar, Meditasyonlar*. İstanbul: İdea Yayınevi, 1996.

Descartes, René. *Meditationes de Prima (Metafizik Üzerine Düşünceler)*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2013.

Descartes, René. "Yöntem Üzerine Söylem". çev. Aziz Yardımlı. *Söylem, Kurallar, Meditasyonlar*. İstanbul: İdea Yayınevi, 1996.

Duska, Ronald - Whelan, Mariellen. *Moral Development: A Guide to Piaget and Kohlberg*. New York: Paulist Press, 1975.

Eco, Umberto. *Gülün Adı*. çev. Şadan Karadeniz. İstanbul: Can Yayınları, 2018.

Ellis, John M. *Postmodernizme Hayır*. çev. Halide Aral Bakırer. Ankara: Doruk Yayınevi, 1997.

Feyerabend, Paul. "Wittgenstein'in Felsefi Araştırmaları". çev. Doğan Şahiner. *Cogito: Wittgenstein-Sessizliğin Grameri 33 (2002)*, 155-189.

Feyerabend, Paul. *Yönteme Karşı*. çev. Ertuğrul Başer. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.

Fıncı Orman, Türkan. "Jacques Derrida Düşüncesinde 'Dil'". *Kilikya Felsefe Dergisi 1 (2015)*, 61-81.

Foucault, Michel. *Güvenlik, Toprak*. Nüfus. çev. Ferhat Taylan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.

Foucault, Michel. *Hapishanenin Doğuşu*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: İmge Kitabevi, 1992.

Freud, Sigmund. "Totem ve Tabu". çev. Selçuk Budak. *Dinin Kökenleri: Totem ve Tabu, Musa ve Tektanrıcılık, Diğer Çalışmalar*. Ankara: Öteki Yayınları, 1999.

Gümüş, Süleyman. "Din Pedagojisinin Doğuşu". *Modern Dünyada Çocukluk ve Çocuk Eğitimi: Temalar, Tartışmalar, Kuramlar*. Ankara: Nobel Akademi Yayınları, 2022.

Gümüş, Süleyman. *Güvenlik Toplumunda Dindarlık ve Din Eğitimi: Soybilimsel Bir Analiz*. İstanbul: Katip Yayınevi, 2019.

Hadot, Pierre. *Wittgenstein ve Dilin Sınırları*. çev. Murat Erşen. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011.

Harvey, David. *Postmodernliğin Durumu*. çev. Sungur Savran. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.

Haşlakoğlu, Oğuz. *Platon Düşüncesinde Tekhnê: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir Değerlendirme*. Bursa: Sentez Yayınları, 2016.

Hegel, G. W. F. *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2014.

Hegel, G. W. F. *Tarihte Akıl*. çev. Onay Sözer. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995.

Hegel, G. W. F. *Tinin Görüngübilimi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2011.

Hegel, G. W. F. *Tüze Felsefesi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2013.

Heidegger, Martin. “Teknik ve Dönüş”. çev. Necati Aça. *Teknik ve Dönüş & Özdeşlik ve Ayrım*. Ankara: Pharmakon Yayınevi, 2015.

Howells, Chirstina. *Derrida: Deconstruction from Phenomenology to Ethics*. Cambridge: Polity Press, 1998.

Hume, David. *Din Üstüne*. çev. Mete Tuncay. Ankara: İmge Kitabevi, 1995.

Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. çev. Ergün Baylan. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2009.

Hume, David. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. çev. Münevver Özgen. Bursa: Biblos Kitabevi Yayınları, 2014.

Husserl, Edmund. *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*. çev. Abdullah Kaygı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2014.

İbn Sînâ. *Metafizik*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

İmamoğlu, Tuncay. “Mantıkçı Pozitivizm, Wittgenstein ve Din”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2011), 39-50.

Jameson, Fredric. *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*. çev. Cem Gönenç. İstanbul: Alfa Yayınları, 2022.

Jolley, Nicholas. “Descartes Felsefesinin Kabul Edilmesi”. *Cogito: Gogito, Öyleyse Descartes* 10 (1997), 253-273.

Kant, Immanuel. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. çev. İonna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013.

Kant, Immanuel. *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*. çev. Suat Başar Çağlan. Konya: Literatürk Yayınları, 2012.

Kırbaçoğlu Kılıç, Latife - Bayram, Bora. “Postmodernizm ve Eğitim”. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 3/1 (2014), 368-376.

Kohlberg, Lawrence - Hersh, Richard H. “Moral Development: A Review of the Theory”. *Theory Into Practice* 16/2 (1977), 53-59.

Lacan, Jacques. *Benim Öğrettiklerim*. çev. Murat Erşen. İstanbul: Monokl Yayınları, 2012.

Lenard, Miami. “On the Origin, Development and Demise of the Index Librorum Prohibitorum”. *Journal of Access Services* 3/4 (2006), 51-63.

Locke, John. *İnsan Anlağı Üzerine Bir Deneme*. çev. Vehbi Hacıkadıroğlu. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2013.

Locke, John. *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*. çev. Fahri Bakırcı. Ankara: Serbest Kitaplar, 2021.

Logan, Regina vd. “Autonomous versus Heteronomous Moral Judgment Types: A Longitudinal Cross-Cultural Study”. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 21/1 (1990), 71-89.

Meydan, Emine. *Hıristiyan Kilise Otoritesinde Aforoz*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Meydan, Hasan. *Postmodern İklimde Din ve Değerleri Öğretmek*. İstanbul: DEM Yayınları, 2022.

Newman, Saul. *Bakunin'den Lacan'a: Anti-otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu*. çev. Kürşat Kızıltuğ. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006.

Özdemir, İzzet. “Postmodern Düşüncenin Türkiye’de Eğitim Sistemine Yansımaları”. *Milli Eğitim Dergisi* 204 (2014), 18-41.

Öztürk, Ali Bilge. “Piaget'nin Genetik Epistemolojisi, Carnap ve Mantık ile Matematiğin Temelleri Sorunu”. *Mediterranean Journal of Humanities* 7/1 (2017), 253-267.

Piaget, Jean. *Çocukta Zihinsel Gelişim*. çev. Hüsen Portakal. İstanbul: Cem Yayınevi, 1999.

Piaget, Jean. *Genetic Epistemology*. çev. Eneanor Duckworth. New York: Columbia University Press, 1971.

Piaget, Jean. *The Moral Judgment of the Child*. çev. Marjorié Gabain. Illionis: The Free Press, 1948.

Platon. *Philebos*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2013.

Platon. *Sofist*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2011.

Rubin Suleiman, Susan. “The Politics of Postmodernism after the Wall”. ed. Hans Bertens - Douwe Fokkema. Amsterdam: John Benjamins Publishing, 1997.

Russell, Jeffrey Burton. *Mephistopheles: Modern Dünyada Şeytan*. çev. Nuri Plümer. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2001.

Russell, Jeffrey Burton. *Şeytan: Antikiteden İlkel Hıristiyanlığa Kötülük*. çev. Nuri Plümer. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1999.

Sarup, Madan. *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*. çev. Abdülbaki Güçlü. Ankara: Pharmakon Yayınevi, 2019.

Saussure, Ferdinand de. *Genel Dilbilim Dersleri*. çev. Berke Vardar. İstanbul: Multilingual, 1998.

Sherman, Lawrence W. “Postmodern Constructivist Pedagogy for Teaching and Learning Cooperatively on the Web”. *Cyber Psychology & Behavior* 3/1 (2000), 51-57.

Sophokles. *Kral Oidipus*. çev. Bedrettin Tuncel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.

Spinoza, Benedict de. *Teolojik-Politik İnceleme*. çev. M. Kazım Arıcan. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Tekin, Mustafa. “Postmodernizmin ‘Din’ Sorunu”. *İslam ve Modernlik*. ed. Mustafa Tekin. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.

Tezcan, Mahmut. “Postmodernizm ve Eğitim”. *Postmodernizm ve Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 26/1 (1993), 39-50.

Thompson, Willie. *Postmodernism and History*. New York: Palgrave Macmillan, 2004.

Toffler, Alvin. *Üçüncü Dalga: Bir Fütüristin Ekonomi Analizi Klasığı*. çev. Selim Yeniçeri. İstanbul: Koridor Yayınları, 2008.

Tura, Saffet Murat. *Freud’dan Lacan’a Psikanaliz*. İstanbul: Kanat Kitap, 2014.

Watson, Nigel. “Postmodernism and Lifestyles”. *The Routledge Companion to Postmodernism*. ed. Stuart Sim. London and New York: Routledge, 1998.

Wheeler, Kathleen M. *Romantizm, Pragmatizm ve Dekonstrüksiyon*. çev. Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paragraf Yayınları, 2011.

Wittgenstein, Ludwig. *Felsefi Soruşturmalar*. çev. Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Yayınları, 2007.

Yaz, Dursun Ali. *Antik Çağdan Geleceğe Para: Paranın Yazılmamış Tarihi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2021.

“Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)”. T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, 2018.

“Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)”. T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, 2018.

“Efeslilere Mektup”. *Kutsal Kitap*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2010.

