

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN 1304-5482

DİN VE POSTMODERNİZM

Mustafa TEKİN

Postmodernizmin "Din" Sorunu

Muhammet ÖZDEMİR

Felsefi Bir Bilinç Sorunsalı Olarak
Postmodernizm Nasıl Vardır?

Mustafa ARSLAN

Postmodern Yeni Dinsel Kimlik
ve Paranormal İnançlar

Abdüllatif TÜZER

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

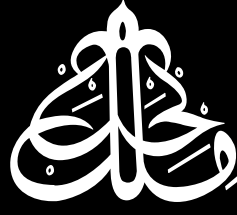
Birsen Banu OKUTAN

Postmodern Toplumsal Metin ve Din:
Gölgesizler Örneği

Yakup KAHRAMAN

Modern Bilim ve Din

cilt: 12 sayı: 2 Temmuz - Aralık'15



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482

DİN VE POSTMODERNİZM

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

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

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

ISSN: 1304-5482

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

Sahibi / Owner

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

Yazı İşleri Sorumlusu / Legal Representative

Yasin Aktay

Editör / Editor

Şinasi Gündüz

Editör Yrd. / Co-Editor

Cengiz Batuk

Hakan Olgun

Sayı Editörü / Editor of Issue

Mustafa Tekin

Yayın Kurulu/ Editorial Board*

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

Danışma Kurulu/Advisory Board*

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

* Soyadına göre alfabetik sıra / In alphabetical order

Kapak ve Sayfa Tasarımı / Cover & Page Design

İnan Avcı

Baskı / Publication

Ladin Ofset - İstanbul, Nisan 2016

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

Yönetim Yeri / Administration Place

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği
Fevzipaşa Cad. Şehit Mehmet Sarper Alus Sok. No: 5, K.: 3, Tel: (0212) 533 97 31 Fatih/İstanbul
www.milelvenihal.org e-posta: dergi@milelvenihal.org

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

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

bu sayıda / contents

5-6 | Editörden / From Editor

Makaleler / Articles

- 7-24 | Mustafa TEKİN
Postmodernizmin “Din” Sorunu
The Problem of Religion in Postmodernity
- 25-54 | Muhammet ÖZDEMİR
Felsefi Bir Bilinç Sorunsalı Olarak
Postmodernizm Nasıl Vardır?
How Does Postmodernity Exist
as a Problematic of Philosophical Consciousness?
- 55-72 | Mustafa ARSLAN
Postmodern Yeni Dinsel Kimlik
ve Paranormal İnançlar
Postmodern New Religious Identity
and Paranormal Beliefs
- 73-124 | Abdüllatif TÜRER
Postmodernizm ve Tanrı'nın Ölümü:
Öznenin Arkeolojisi Üzerine Bir Deneme
Postmodernism and The Death of God:
A Treatise on the Archeology of Subject
- 125-148 | Birsen Banu OKUTAN
Postmodern Toplumsal Metin ve Din:
Gölgesizler Örneği
The Postmodern Social Text and Religion:
The Cas of *Gölgesizler*
- 149-170 | Yakup KAHRAMAN
Modern Bilim ve Din
Modern Science and Religion

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler / Review

- 171-182 | T. J. Winter, *Postmodern Dünyada Kibleyi Bulmak*
182-190 | Rainer Fink, *Ben ve Biz: Postmodern İnsanın Psikanalizi*
191-196 | Zygmunt Bauman, *Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri*
197-203 | Yasin Aktay, *Postmodern Kavşakta Din ve sivil Toplum*



Edvard Munch,
Friedrich Wilhelm Nietzsche'nin portresi (1906)
The Thiel Gallery Stockholm

Editörden

Çok uzun bir süredir Post/Modern bir dünyadan bahsedilmektedir. Postmodernlik tartışmaları Batı'dan bize geç gelmekle birlikte, bir dönem heyecanlı analizlerin konusu olmuş, hala da hakkında çalışmalar üretilen bir alan olma mahiyetini korumaktadır. Teorik bir tartışma olarak Postmodernlik geniş bir ilgi alanına sahip olmadığından, "entelektüel bir fantezi" olarak karşılanması riskini sürekli taşımaktadır. Kimi akademik çevreler de bu şekilde bakma eğilimlerini sürdürmektedirler.

Fakat gündelik hayatın derinlerine ve detaylarına inildiği zaman, postmodern niteliklerin buralardaki nüfuzunu daha yakından izlemek mümkün olacaktır. Bir başka deyişle, postmodern bir kültür ve perspektif, iş ve arkadaşlık ilişkilerinden tüketim alışkanlıklarına, giyim tarzlarından evlerin düzenleniş biçimine kadar farklı fenomenlerde kendisini göstermektedir. Dolayısıyla pratiğinden teorisine gidişlerde bir çok done elde etmek mümkün olacaktır. Bu açıdan postmodernizmin aktüel bir sorun olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan giderek postmodern bir dünya görüşünün hegemonyasının yayılmasından yola çıktığımızda –bir çok sosyal hareketlerde tezahürlerini izlediğimiz üzere– postmodernizmin gelecekte de önemli bir tartışma konusu olacağı açıktır.

Ayrıca postmodernizm tartışmalarını hem yoğunlaştıran hem de çeşitlendiren geniş bir araştırma alanının bugün akademik ajandada da önemli yer tuttuğunu görmekteyiz. Bu durum, biyandan postmodernizmin ihtiva ettiği aktüel tartışma alanlarının büyüklüğü, diğer yandan onun tarihsel okumalara doğru yaygınlaştırıldığı oranda genişlediğini göstermektedir. Bir başka deyişle, aktüel tüm sorunların "post"

halleri yenilenen ve yinelenen bir tartışma ortamını önümüze açmaktadır. Hemenötik, postyapısalcılık, postkolonyalizm, post seküler vb. kavramsallaştırmalar, literatürdeki yerini alan ancak henüz Türkiye’de kendileriyle ilgili yeterli çalışmaların yapılmadığı bir inceleme sahasını tanımlamaktadır.

Milel ve Nihal Dergisi’nin bu sayısında yukarıda belirtilen mülâhazalar çerçevesinde, din ve özelde İslam ile ilişkiler bağlamında ele alan yazılardan mülhem olarak postmodernizme ayırdık.

Hiç şüphesiz bir yaşam tarzı öneren postmodernliğin en önemli problemi din iledir. Sabıki modernizm gibi postmodernizm de, Tanrı’dan boşalan yere “insan”ı bütün öznelliğiyle ikame ederken, toplumda dinden boşalan hücrelere başka değerleri yerleştirmektedir. “Din”den bağımsızlaşmış daha özgür bir dünya vaadederken, Tanrı’dan boşandırılarak tanımlanan insan ise tüm hırs ve iştihaları ile birlikte yeni bir din ve dünya inşa etmekte fakat yeni bağımlılıklar yaratmaktadır. Bu anlamda, postmodernizmin dini anlayışlar üzerindeki etkilerini incelemek, aslında aktüel sorunları ajandamıza taşımak olacaktır.

Postmodernizm konusunu daha çok din bağlamında ele aldığımız bu dosya birbirinden değerli yazarlarımızın makale ve kitap kritiklerini içermektedir. M. Tekin, postmodernizmin “din” sorununu ele almakta; M. Özdemir, felsefi bir bilinç sorunsalı olarak postmodernizmin nasıl var olduğunu sorgulamaktadır. M. Arslan’nın makalesi “Postmodern Yeni Dinsel Kimlik ve Paranormal İnançlar” adını taşıırken; A. Tüzer, “Postmodernizm ve Tanrı’nın Ölümü: Öznenin Arkeolojisi Üzerine Bir Deneme” konusunda yazmaktadır. “Postmodern Toplumsal Metin ve Din: Gölgesizler Örneği” başlığını taşıyan makale B. B. Okutan tarafından kaleme alınmış. Y. Kahraman ise dosya konusu perspektifinden “Modern Bilim ve Din” konusunu irdelemektedir. Son olarak postmodernizme dair klasik çalışmaların tanıtım ve kritiğine dair kitap değerlendirmeleri dosyayı tamamlar mahiyettedir.

Uzun süre daha tartışılacak gibi görünen postmodernizm konusuna dini perspektiften yaklaştığımız bu dosyanın akademi ve düşünce çevresine katkı sağlamasını umuyoruz.

Mustafa Tekin

Postmodernizmin “Din” Sorunu

Mustafa TEKİN*

The Problem of Religion in Postmodernity

Citation/©: Tekin, Mustafa, (2015). The Problem of Religion in Postmodernity, Milet ve Nihal, 12 (2), 7-24.

Abstract: Modernizm appeared a new imagination of a God, a universe and a human differently from a religion. Humanbeing became a new reference instead of the God; and The truth was tried to found by humanbeing on new values. Consequently hegemony of church (or God) would end. But the world witnessed bigger hegemonies and conflicts. In the meantime, modernizm was criticised. At thet point, postmodernizm came in to repair criticised dimensions of modernizm. The truth became relatively, but postmodernizm offered awards with hope on religion and liberty. Specially all of countries except in west saw postmodernizm as a redemptive in this sense. We, in this article, tried to analyze the thesis of postmodernizm at titles of “the truth” and “liberty/totalitarizm” with the relation of religion. The relations between the God and humanbeing is a problem. It deepens crisis of humanbeing “the truth” and “liberty.”

Key Words: postmodernizm, religion, the truth, liberty, totalitarizm.



Atıf/©: Tekin, Mustafa, (2015). Postmodernizmin “Din” Sorunu, Milet ve Nihal, 12 (2), 7-24.

Öz: Modernizm, dinden farklı olarak yeni bir Tanrı, evren ve insan tanımıyla

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
[mtekin@istanbul.edu.tr]

ortaya çıkmıştı. Bu tasarıda Tanrı yerine insan yeni referans olurken, hakikat de insan tarafından inşa edilmeye çalışıldı. Böylece insanlık kilise hegemonyasından kurtularak özgürleşecek. Fakat dünya daha büyük bir hegemonya ve çatışmaya şahitlik etti. Bu arada modernizm de çok ciddi eleştiriler aldı. Tam da bu noktada postmodernizm, modernizmin eleştirilen yönlerini telafi etmek üzere devreye girdi. Postmodernizm, hakikati parçalayıp göreliliğe hale getirirken insanın tüm tutku ve arzularıyla kendisinin referansı olmaya devam etti. Böylece her bir insan, kendi başına Tanrı haline geldi. Fakat postmodernizm, sahip olduğu içeriğiyle din ve özgürlük konusunda ümit dolu vaatlerde bulundu. Özellikle batı-dışı dünya, bu anlamda postmodernizmi bir kurtarıcı olarak gördü. Bu makalede biz, "hakikat" ve özgürlük/totalitarizm" başlıkları üzerinden postmodernizmin bu tezlerini "din"le bağlantılı olarak analiz etmeye çalıştık. Kanaatimizce postmodernizmin Tanrı ve insan arasında kurduğu ilişki problemlidir. İnsanın hakikat ve özgürlük konusunda yaşadığı krizler daha da derinleşmiştir.

Anahtar Kelimeler: postmodernizm, din, hakikat, özgürlük, totalitarizm.

Giriş

Post/modern kavramı, içerikleri itibarıyla "modern" kavramına özdeşlik ve farklılık açısından bir ilişki ile bağlıdır. Postmodernliğin, modernliğin bir devamı mı sayılacağı; yoksa ayrı bir süreç mi kabul edileceği noktasında tartışmalar bulunmaktadır ki¹, modernizm ile postmodernizm arasındaki özdeşlik ve farklılık kavramlarını bu noktada dile getirmekteyiz. Biz ise, özü ve yönelimleri itibarıyla birbirlerinin devamı olup, yöntemleri itibarıyla birbirinden farklı oldukları kanaatini taşıyoruz. Bunu ilerleyen satırlarda açmaya çalışacağız. Özellikle gerek modernlik gerekse postmodernliğin dinle ilişkisi söz konusu olduğunda, bunun tezahürlerini daha net izlemenin mümkün olacağını düşünmekteyiz.

Batı dünyasını kendi içinde bazı dönemlere ayırmak gerekirse, operasyonel olarak üç aşama düşünebiliriz. İlki, Tanrı ve vahyi bilginin merkezde olduğu Ortaçağ ya da teokratik dönem. İkincisi, Rönesans, Reform ve Aydınlanma gibi süreçlerle olgunlaşarak kendisini gösteren modern dönem; ve nihayet 20. Yüzyıl ortalarından itibaren analizlere dahil edilen postmodern dönem. Hiç şüphesiz farklı bir bakış açısından ikinci ve üçüncü dönemler birleştirilerek geleneksel ve modern dönem şeklinde bir kategorizasyon da mümkündür. Fakat biz yaklaşımımız itibarıyla postmodernliği kimi farklılıkları sebebiyle 3. dönem olarak konumlandırmaktayız.

¹ Bkz. David Harvey, *Postmodernliğin Durumu-Kültürel Değişimin Kökenleri*, Çev.: S. Savran (İstanbul: Metis, 1999), s. 133 vd.

Burada esas kırılma noktasını modernliğe geçiş oluşturmuştur. Zira Rönesans ile birlikte gelişen Hümanizma, Tanrı ve vahiy merkezli bir dünya ve evrenden insan merkezli bir dünya ve evrene geçişi tanımlamıştır. Böylece Tanrı ve vahiy temel referans olmaktan çıkarak, insan bir referans sistemi olarak Tanrı'nun yerine ikame olunmuştur. Bunun doğal sonucu olarak da, insanın ürettiği bilgiler vahyin yerini tutmuştur. Reformasyon süreci ile de bireyselleşme ve sekülerleşme kendisini göstermiştir. Bireyselleşme ile insan, Tanrı ile bağlarından da boşandırılmaktaydı. "Saint-Simoncular individualizmi, düzen, din, ortaklık ve adama umutlarıyla karşılaştırdıkları modern eleştirel dönemin bozukluklarını, onu tanrıtanımazlığın, bireyselleşmenin temelini atan olumsuz düşüncelere işaret etmek için kullandılar."² Sekülerleşme, Tanrı ile insanın otorite alanlarının yeniden düzenlenmesi ve dinin bir irtifa kaybı yaşamasına tekabül etmekteydi. Aydınlanma ise, Kant'ın "Aydınlanma nedir" sorusuna verdiği cevapta ortaya çıktığı gibi insanın kendi eliyle düşmüş olduğu ergin olmayış halinden kendi imkanlarıyla kurtulmasını ifade etmekteydi.³ Bunun anlamı; insanın hakikatin kaynağı olarak dünyayı kendisinin inşa edebileceği ve bu bağlamda Tanrı'ya ihtiyaç duymamasıydı. Dikkat edilirse, Rönesans'tan bu yana gelişen süreç, modern dünyanın hem zihni arkaplanının oluşması hem de gündelik hayat pratiklerinin üretimleri için uygun araçları sağlamasıdır.

Modernlik tüm dünya ölçeğinde tezahürlerini göstermeye başladı. İçkin bir dünya görüşüne sahip modernlik bir çok krizleriyle de eleştiri konusu oldu. Anlam sorunu⁴, bu krizlerin başında gelmekteydi. Fakat esasta modernizmin teori ve pratiklerinde totaliterlik vasfı sebebiyle, modernliğe duyulan inançta şüphelerin artması ve uyandırdığı büyümlü hayranlığın sönmeye yeni arayışları hızlandırdı. Bilhassa I. ve II. Dünya savaşları, Avrupa'nın ortasında ortaya çıkan faşist iktidarlar, modernliğin ciddi ciddi sorgulanmasına sebep olan kriz noktaları idi. Diğer yandan modernizme dair batılılarca geliştirilen uygulamalar, Batı-dışı toplumların ciddi tepkisini çekti. Tüm bu krizlerle başlayan arayışlar karşısında yine Batı merkezli olarak postmodernlik, dünyaya önerilmiştir. Böylece postmodernlik ile modernliğin zaafiyetleri aşılmaya çalışılmaktadır. Aynı

² Steven Lukes, *Bireycilik*, Çev.: İ. Serin (İstanbul: Ark, 1995), s. 15.

³ Immanuel Kant, *Seçilmiş Yazılar*, Çev.: N. Bozkurt (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984), s. 213.

⁴ Bkz. J. Donald Walters, *Modern Düşüncenin Krizi-Anlamsızlık Sorununa Çözümler*, Çev.: Ş. Yalçın (İstanbul: İnsan, 1995); Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, Çev.: U. Canbilen (İstanbul: Ayrıntı, 1995), s. 12.

paradigmadan beslenen modernlik ve postmodernliğin temel yönelimleri itibarıyla (Batı-merkezlilik, insan merkezli evren vb.) birbirlerinin devamı olduğu bu noktada ortaya çıkmaktadır.

Batı-dışı ve özellikle müslüman toplumlarda modernizm bağlamında yaşanan son iki yüzyıllık tecrübe ve batılı hegemonya karşısında, postmodernliğin kurtarıcı olabileceği; özellikle modernliğin din karşısındaki tavrı ve totaliter niteliğinin bu zaafiyetleri aşmada imkana dönüşeceği beklentisi oluşmuştur. Bunun temel sebeplerinden birisi, postmodernliğin modernliği eleştirisi ise, bir diğeri postmodernliğin din ve özgürlüğe dair söylemlerinin müslümanlarda olumlu karşılık bulmasıdır. Hatta öyle ki, müslümanlar modernliğe karşı postmodernliğin içinden de cevap üretmeye çalışmışlardır. Yukarıdan beri anlatılan süreçte, dikkat edilirse iki kavram üzerinden bir takip yapılmıştır. Bunlar din ve totaliterliktir. Bu bağlamda makalemizin temel tezini şu şekilde ortaya koymak mümkündür; postmodernlik din karşısında özgürlükçü bir tutuma sahip değildir. O, dinlerin kendi tabiatlarını bozma pahasına ancak kendi sistemine dahil etmektedir. Hatta özelde İslam'ın temel anlatımlarında geçmiş dönemlerde problem olarak görülen zaafiyetleri beslemektedir. İkinci tezimiz de, bununla bağlantılı olarak, postmodernliğin getirdiği özgürlük imkanlarının görece bir anlam ifade ettiği; onun özgürlük önerilerinin insanın kendisini gerçekleştirmesini değil, tabiatının bozulması pahasına sağladığını ileri sürmekteyiz. Bu bağlamda, postmodernliğin külli karakterinin sanıldığıının aksine totaliter olduğunu savunmaktayız. Şimdi bu iddiaları makalemizin sınırları çerçevesinde birkaç başlık altında denemeye çalışacağız.

Her şeyden önce postmodern düşüncenin, onun niteliklerinin ve gündelik hayattaki tezahürlerinin, bir çok noktada müslüman bir zihnin bariyerlerine çarpması söz konusudur ki, bu çarpmada "ara alan" da kalan kavramların ihatalı bir şekilde tartışılması gerekir. Ancak, makalenin sınırlı hacmi sebebiyle burada iki kavram/sorun etrafında bir analiz yaparak postmodernizmin "din" sorununu açığlamaya çalışacağız.

Hakikat

Hakikat, Tanrı, evren ve insan ile bunlar arasındaki ilişkileri anlatan gerçekliktir. İslam'ın bakış açısında, hakikatin merkezinde Tanrı vardır; Tanrı bizzat hakikat olup aynı zamanda bu hakikatin de kaynağıdır. İslam literatüründe "Cenab-ı Hak" derken, aslında bu temel gerçekliğe referansta bulunulmaktadır. Bu bağlamda hakikat, bir boyutuyla ontoloji, diğer boyutuyla epistemolojiyle ilintili olarak açıklanmalıdır. Tanrı'nın varlığı kendinden menkul "tam"lığı ifade eden bir varlık olması, dünya, insan ve eşyanın "fena" sıfatıyla bu

varlıktan kaynaklanması, bir yandan Tanrı ile insan arasındaki ontolojik farkı, diğer yandan da aralarındaki ilişkinin mahiyetini belirler. Dolayısıyla bu farklılardan kaynaklanan bir hiyerarşi söz konusudur. Diğer yandan epistemolojik anlamda da, eşya, insan ve evren ile bunların hem kendi aralarında hem de Tanrı ile olan ilişkilerinin “bilgi”si, ontolojiyi tamamlayan ve anlaşılır kılan hakikatin ihata ettiği bir parçadır.

İnsan, kendi bilincine erdiği andan itibaren, kendisini kuşatan ve varlıkların hem mahiyeti, hem anlamları hem de konumlarını merak eder. Zira kendisini varlık dünyasının içine sağlıklı bir şekilde konumlandırması gerekmektedir. İnsanın hakikat arayışı dediğimiz şey budur. Aslında başından beri tüm din, ideoloji ve felsefelerin cevabını bulmaya çalıştıkları şey bu “hakikat”e dairdir. Dinler, bir evrensel hakikatin var olduğu tezinden hareketle, insana bu hakikatin (Tanrı, insan, dünya ve eşyanın anlamı, bunlara dair parçalı bilgiler) ana çerçevesini sunarlar; bu da tarih boyunca peygamberler ve kutsal kitaplar aracılığıyla Tanrı’nın insan ile konuşması şeklinde gerçekleşmiştir. İman da bu hakikate insanın katılması, yani şahitlik etmesidir. Dinler, ölümden sonraki ebedi hayatı da bu gerçekliğin içine dahil ederek ihatalı bir açıklama sunarlar, ideoloji ve felsefeler ancak dünyevi sınırlar içerisinde bir açıklama yapmaya çalışırlar. Dinlerin de hakikatin kaynağında Tanrı varken, ideololar de çoğunlukla insan vardır.

Konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamak üzere işlevsel olması açısından Batı tarihini üç döneme ayırabiliriz. İlki, din ve vahyin merkezde olduğu teokratik dönemdir ki, onu süreklilik ve kopuşlarla modern ve postmodern dönemlerin takip ettiğini söyleyebiliriz. Bu üç dönemi, önce hakikatin kaynağı açısından karşılaştırmak gerekirse şöyle bir sonucu karşımızda buluruz. Teokratik dönemde Tanrı vardır ve hakikat de Tanrı merkezli ve Tanrı kaynaklıdır. Evren, dünya, insan ve eşya ancak Tanrı’nın etrafında anlam ve konum kazanırlar.

Modern dönem, her şeyden önce Tanrı ile insan ve diğer varlıklar arasındaki ilişkilerin mahiyetinin değişimine dair bir içerikle karşımıza çıkar. Yukarıda da kısmen belirttiğimiz üzere, modern döneme geçişin aşamaları hakikate dair algılayıştaki kırılmaları bize vermesi bakımından üzerinde durulmayı hak etmektedir. Bu anlamda, Rönesans’la birlikte tekrar yükselen hümanizma, insanı merkeze alırken, hakikatin kaynağını da Tanrı’dan insana doğru çevirmiştir. Aslında bu, Rönesans’la başlayan bir süreç değildir. Daha önce de sözgelimi Protogaras bu konuda önemli bir örnektir. O, “hakikat adlı eserinde yer alan meşhur sözüyle söylemek gere-

kirse, ‘insan her şeyin ölçüsüdür; varolanın da varolmayanın da; varolmayanın varolmadıklarının da’⁵ derken bunu kastediyor olsa gerektir.⁶ Kanaatimizce insanlık tarihini başından bu yana “hakikat”ın kaynağı bakımından Tanrı ile insan arasında gelgit yapan bir süreç olarak okumak mümkündür. Bilhassa Kur’an’ın Tanrı-insan ilişkisine dair hakikat bağlamında tarihe bakışı bizi böyle düşünmeye zorlamaktadır. Dolayısıyla modernizmin önemli ayaklarından birisinin hümanizma olduğunu söylemekte hiçbir mahzur olmasa gerektir.

Descartes felsefesi ile Tanrı’nın otorite alanları daraltılırken, Tanrı yavaş yavaş dünyadan el çektilerle öte dünya ile sınırlandırılır. Aslında bu, hümanizmin sonraki zorunlu adımlarından birisidir. Bir diğer zorunlu adım da, Reform süreci ile birlikte bireyselleşme ve sekülerleşme şeklinde ete kemiğe bürünür. Bireyselleşme, insanı referans alarak Tanrı ile bağlarından koparıırken, onu kendi kendine yeterli (müstağni) bir varlık haline getirir ve sekülerleşme ile de insanın temel amaç ve gayesini dünyaya yönlendirir. Aydınlanma ise, tüm bu adımlardan sonra, insanın kendine yeterli bir varlık olarak dünyayı kendisinin kurabileceği ve hakikati inşa edebileceği fikrini yükseltir. Bu adımlar üzerinde yükselen modernizm, evrensel bir hakikat olduğu fikrini (bu nokta dinlerin iddiaları ile aynıdır) dillendirmekle birlikte, bu hakikatin kaynağını insan olarak görmektedir. Ancak şu hususu belirtelim ki, buradaki insanı soyut bir şekilde “insanlık” şeklinde okumak mümkündür. Zira temel vurgu, artık insanın hakikatin kaynağı olduğu üzerinedir.

Modernizmin evrim ve ilerleme düşünceleri de aslında onun insan tasarımı tanımlamaktadır. İlerleme, tarihin düz bir çizgi üzerinde sürekli ileriye doğru gittiğini belirtirken, ileri-geri antagonizması kurarak kültür ve medeniyetleri bu çizgi üzerinde farklı yerlere konumlandırır. Bu çizginin temel belirleyicisi ve motive edicisi ise rasyonellik bağlamında akıldır. Aklın burada öne çıkması, bir yönüyle Tanrısal otoritenin hakikat bağlamında hümanizma ile kabul edilmemesi; diğer yönüyle bunun doğal bir sonucu olarak insanın en yetkin hakikat inşa etme aracı kabul edilmesiyle ilintilidir. Bir başka deyişle, vahiy yerine rasyonel akıl ikame edilmiştir.

İlerleme çizgisinin sonunda Batı bulunduğu, Batı dışındaki diğer toplumların ise bu çizginin farklı konumlarında ama mutlaka Batı’nın gerisinde yer aldığı anlayışı, ilerleme için zorunlu olarak bu

⁵ Hüsamettin Erdem, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, 3. Baskı (Konya, y.y.), s. 122.

⁶ Hümanizmin tarihsel ve düşünsel serüveni konusunda geniş bilgi için bkz. Boğaz Zekıyan, *Hümanizm (İnsanlık) Düşünsel İçlem ve Tarihsel Kökenler* (İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevi, 1982).

aklı gerekli görmekteydi. Bunun anlamı; Batı-dışı tüm toplumların Batı'nın geçtiği aşamalarda aynı akli kullanarak geçeceği şeklindedir. “Aklin soyut tanımı ve nihayetinde hakikatin yegane kaynağı olarak konumlandırılması, modern zamanların bir kurgusudur. Bu bağlamda akıl, nötr, tarafsız, kültür ve tarih-üstü bir algılayışın konusu olmaktadır. Bu durum aslında, Batı aklının kendisini örtük bir biçimde evrenselleştirme temayülünden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla nötr ve tarih-üstü akıl sunumunun gerçekte kolonileştirme anlayışının parçası haline geldiğini görmek lazımdır.”⁷ Tüm bu bilgilere dayanarak, modernizmin evrensel tek hakikat fikrini kabul ettiğini; ancak bunun insan kaynaklı bir tek hakikat olduğunu söyleyebiliriz.

Teokratik dönemden modernliğe geçerken, hakikatin kaynak ve referansının değişmesi, hakikatin mahiyetine dair bir dönüşümü sonuçlamaktadır. Her şeyden önce insan, evren ve Tanrı'ya dair hakikatin reddi ortaya bir vakumu çıkarmıştır. Tam da bu sebeple Baudrillard, Tanrı'nın yeryüzünden çekilişi ile insanın gerçeklikle yüzyüze kaldığını söylemektedir.⁸ Bunun bir anlamı da hakikatin insani kapasite ve imkanlarla yeniden inşasıdır. Halbuki ontolojik olarak Tanrı ile insan arasındaki farklılık, hakikatin insan tarafından inşası bir yana, insanın hakikati ihatalı bir kavrayışını da mümkün kılmaz. Dolayısıyla hakikat inşası, insanın boyutunu aşan bir durumdur. Tüm bunların doğal bir sonucu olarak modernizmde hakikat insanın sınırları dahilinde ve ister istemez mahiyetinden kaybederek “insan”ın sınırları dahilinde sıkışmak durumunda kalmıştır. Fizik/metafizik, içkin/aşkın tüm dualiteleri kapsayan tanrısal hakikat, böylece sadece fizik ve içkin alanı içine alan bir irtifa kaybına uğramıştır. Ancak, bu insan, dünya, Tanrı'ya dair ihatalı bir açıklama biçimi sunmadığından, hakikati anlatma konusunda da problemlidir.

Modernizm, bu perspektiften değerlendirildiğinde, Tanrı'ya karşı soyut insanı, vahye karşı akli, tanrısal hakikat yerine seküler evrensel hakikati yerleştirmeye çalışmaktadır. Taylor'ın da isabetli olarak bahsettiği üzere bu, topluma karşı bir kayıtsızlığı getirdiği gibi, dünyanın büyüünün çözülmesi (yani dinsel ihatayı kaybetmesi M.T.) ve araçsal aklın öncelik kazanmasını sonuçlamaktadır. Taylor'a göre, varlıklar varoluş zincirlerinde anlam ve konumlarını kaybettiklerinde insan projeleri için hammadde ya da araç olarak görülmeye de açık hale gelirler.⁹ Bunun anlamı; insanın Tanrı,

⁷ Mustafa Tekin, “Akıl/lar ve İslam Akli”, *Diyanet Aylık Dergi*, s. 297, Ankara, Eylül-2015, s. 59.

⁸ Jean Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh Ya da Kötülüğün Egemenliği*, Çev.: O. Adanır (Ankara: Doğu Batı, 2005), s. 17.

⁹ Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, ss. 10-13.

dünya, insan ve çevre ile kurduğu ilişkilerde yüce gayelerin dünyevi kısa vadeli hedeflere dönüşü hale gelmeleridir ve bu hedefleri gerçekleştirdikleri oranda anlamlıdırlar. Tam da bu noktada Touraine, modern toplumların karakteristiği olarak araçsal akılcı eylem ile kişisel özne arasındaki ayrılık ve bağımlılığa dikkat çekmektedir. Ona göre, araçsal akılcı eylem kişisel özneyi bilmezse, topluma ve tutumların işlevselliğine tapınmaktadır; yok eğer kişisel özne araçsal akılcılığı dışlarsa, nitelik değiştirerek bireysel ya da toplumsal kimliğe tapınmaya dönüşmektedir.¹⁰

Modernizm, bu çerçevede kendi hakikat anlayışını da “dinsel bir gerçeklik” kesinliğinde sunumlamıştır. Bu sunumlama ile hakikatin genetiği bozulmuştur. Postmodernlik, tam da modernliğin handikaplarının konuşulduğu yerde devreye girmektedir. Bu bağlamda onu, modernlikle bağlantılı kılan noktalardan biri, modernizme getirilen eleştirilere cevap olmasıdır. Bu durum postmodernizmin bir yandan modernizme dair bir bilinç¹¹ şeklinde anlaşılmasını sağlarken, diğer yandan yeninin genişlemesine de atıfta bulunmaktadır.¹² Bu anlamda “Postmodernlik klasik hakikat, akıl, kimlik ve nesnellik nosyonlarından, evrensel ilerleme ya da kurtuluş fikrinden, biçimsel açıklamanın başvurabileceği tekil çerçeveler, büyük anlatılar ya da nihai zeminlerden kuşku duyan bir düşünce tarzıdır. Postmodernlik, Aydınlanma’nın bu normlarına karşı dünyanın olumsal, temelsiz, çeşitli, istikrarsız, belirlenmemiş nitelikte ve bir dizi dağınık kültürlerden ya da yorumlardan ibaret olduğunu bildirir.”¹³ Böylece postmodern düşünce açısından keşfedilecek hakikat kalmamıştır.¹⁴ Postmodernizm her şeyden önce, tek evrensel hakikat fikrine meydan okurken, diğer yandan “bütün”lük anlayışından uzaklaşarak parçalanmış bir hakikat düşüncesi yaratır. Böylece modernizm soyut insanı Tanrı’nın yerine ikame ederken, postmodernizmde tüm insanlar birer Tanrı haline gelirler.

¹⁰ Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, Çev.: Hülya Tufan, 3. Baskı (İstanbul: Yapı Kredi, 2000), s. 241.

¹¹ Ernest Wolf-Gazo, “Postmodernizmin Aydınlanmayı Eleştirisi”, Çev.: Ş. Deniz, *İslami Araştırmalar*, c. 6, s. 1, Ankara, 1992, ss. 1-4.

¹² Michael York, “Postmodernity, Architecture, Society and Religion: A Heap of Broken Images or A Change of Heart”, *Postmodernity, Sociology and Religion* (London: McMillan Press, 1966), s. 51.

¹³ Terry Eagleton, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, Çev.: M. Küçük (İstanbul: Ayrıntı, 1999), s. 9.

¹⁴ Pauline Marie Rosenau, *Post-Modernizm ve Toplumbilimleri-İçe-bakışlar, İçeri-dalışlar, İçeri-saldırırlar*, Çev.: T. Birkan, 2. Baskı (Ankara: Bilim ve Sanat, 2004), s. 26.

Tüm bunların doğal sonucu olarak hakikat, insan sınırlarında görelî hale gelir ki, bunun anlamı bir yandan hakikatin yokluğu diğêr yandan insanın tüm tutku ve taleplerinin meşrulaştırılmasıdır. Sonsuz bir tekillikler silsilesi ile kaos ve belirsizliği besleyen postmodernizm, tüm hakikat, gerçeklik ve doğrulardan kuşkuya çağırır. Tutku ve taleplerin meşrulaştırılması ve hakikatten kuşku birleşince, dış gerçekliğin ifade ettiği bir anlam kalmaz. Nihayetinde postmodernlikte yorumun gerçekliğin önüne geçmesi; bir başka deyişle her şeyin bir yorum haline gelmesi söz konusudur. Dini anlayış Tanrı ve vahyi, bir gerçeklik, insan yorumlarını da buna dair bir konuşma olarak kabul eder ki, yorum gerçeklikten bağımsız olamaz ve gerçekliği iptal edemez. Modernlikte ise hakikat, insanın gerçekliğe dair bir takım yöntemlerle elde ettiği insan kaynaklı bir nitelik taşır. "Düşün-gerçek ikileminin geçersizleştiği postmodern bir tabloda, düşünceden bağımsız bir objektif gerçekliğe yer yoktur. Gözlem kuram yüklüdür ve gerçeklik teori bağımlıdır. Objektif bir dış dünya varsayımının terkiyle modern epistemolojilerin insan düşüncesine yüklediği işlevde somutlaşan epistemolojik sorunsal da anlamını yitirmektedir. Objektif bir dış dünya sözkonusu değilse eğer, düşünceyi objektif bir dış gerçekliğe tekabül ettirme ya da gerçeklikle düşünsel izdüşümü arasında bir denklik kurmak bir sorunsal olarak ortadan kalkmaktadır."¹⁵ Tanrı'yı bilgi süreçlerinden dışlayan modernizm için, üretilen bilgilerin hakikatle tekabüliyeti sorunlu olabilir. Burada postmodern eleştiriler haklıdır. Ancak, Tanrısal hakikatten bahsedeceksek, böyle bir handikapın özü itibarıyla olmaması gerekir.

Postmodernizmdeki kuşku süreklidir ve sisteme dahildir. O, her şeyi metin-yorum çerçevesinde okurken, sistemi kuşkuçuluğa ve gerçekliğin olmayışı üzerine dayanmaktadır. Postmodernizmin bu noktada kullandığı temel kavram ise yapısökümüdür. Bu anlamda "Postmodernizm kendisini modern paradigmanın dışında kurmayı, modernliği kendi ölçütleriyle yargılamaktansa üzerinde düşünüp yapıbozumuna uğratmayı önerir."¹⁶ Bu tikel ve tümel gerçeklikleri yadsımaktadır. "Yapısöküm yöntemi, herhangi bir metin içerisinde geçen kavramların metnin bütünlüğü açısından tutarsız ve ikircikli kullanımlarından yola çıkarak, metnin yazarının kurduğu kavramsal ayrımların başarısızlığını açıklamak amacıyla geliştirilmiş bir metin okuma yöntemidir. Başka bir deyişle, bu yöntem metinde öngörülen ölçütü, metnin kurduğu ölçüt ya da tanımları

¹⁵ Ahmet Kara, "Post-Modern Epistemolojiler ve Modern Bilim", *Bilgi, Bilim ve İslam* (İstanbul: İSAV, 1992), s. 156.

¹⁶ Rosenau, *Post-Modernizm ve Toplumbilimleri*, s. 21.

sökerek metnin içerdiği özgün anlamları darmadağın etmek için kullanılır.”¹⁷ Böylece metin istikrarsızlaşır.

Postmodern anlayış içerisinde dinin konumu da, bu istikrarsızlıktan payını almaktadır. Zira hakikatin reddi ve doğruluğun göreceli hale gelmesi dinler ve özelde vahyî dinleri yerinden eder. Postmodernizmde dinler, ancak tekil insan sınırları içerisine sıkışarak kendilerini ifade ederler ki, dinlerin “kendi”liği böylece bozulmaktadır. Halbuki dinler, evrensel dinsel bir hakikat üzerine dayanmaktadırlar. Modernizm, dinin ihatalı alanlarını indirgemeye tabi tutarak daraltırken, postmodernizm bunu kökten reddeder. “Bu aşırı durumda postmodernizm, bağ anlamına gelen religio olarak dinin bizzat özünü ya da herhangi bir tanımını temelden yoksun kılar.”¹⁸ Bu anlamda postmodernizm, dine kendi anlam çerçevesinde bir dizi işleminden geçmesini teklif etmektedir.

Bu işlemlerin birincisi, postmodernizmin dinlerin evrensel hakikat iddialarını reddetmelerini istemesidir. Dinlerin, Tanrı, insan, evren ve bunların ilişkilerine dair önerdikleri hakikat, postmodernizmde bir sorunsala dönüşmektedir. Zira tüm insanları kapsayan bir hakikat ve doğru yoktur. İkincisi, yine bununla bağlantılı olarak “bütün”lük fikrinin terk edilmesidir ki, çoğulculuk bunun kültürel, siyasal, ve toplumsal bir tezahürüdür. Üçüncü olarak da, bu parçalanma senkretik bir din anlayışıyla sonuçlanmaktadır. Yani çok farklı dinlerden farklı öğelerin biraraya getirilmesiyle oluşan yeni bir din. Bu durum Rosenau’nun deyişiyle, herkesin onda (postmodernizmde, M. T.) bir şeyler bulabildiği bir kes-yapıştır karakterine tekabül etmektedir.¹⁹ Anderson da, yeni evrensel bir dinin geleceğini güvence altına alacağını, ancak bunun da devşirmeci (senkretik olması) gerektiğini belirtir.²⁰

Hakikat bağlamında postmodernizmde önemli bir tartışma konusu olan nokta da imaj ve gerçeklik ilişkisidir. Her şeyden önce gerçekliğin bu şekilde reddi, yorumun hakikatin önüne geçmesi gerçekliğe dair bir sorunsalı ortaya çıkarmaktadır. Bu anlamda, “Postmodernizmin temel kavramların biri olan hipergerçek de, gerçek ile gerçek olmayan arasındaki çizginin bulanıklaştığı bir durumu ifade etmektedir ki, burada “hiper” öneki, gerçeğin bir model

¹⁷ Madan Sarup, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, Çev.: A. Güçlü (Ankara: Bilim ve Sanat, 2004), ss. 54-55.

¹⁸ Pamela Sue Anderson, “Postmodernizm ve Din”, *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, Ed.: S. Sim, Çev.: M. Erkan-A. Utku (Ankara: Ebabel, 2006), s. 59.

¹⁹ Rosenau, *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, s. 34.

²⁰ Perry Anderson, *Postmodernitenin Kökenleri*, Çev.: E. Gen, 3. Baskı (İstanbul: İletişim, 2005), s. 13.

uyarınca üretilmesiyle ortaya çıkan gerçeğin, gerçekten daha gerçek olduğunu ifade eder.”²¹ İmaj ve gerçek arasındaki bu bulanıklık (ki gerçekte bir krizdir), bir müddet sonra imajın gerçekliğin yerini almasıyla sonuçlanır ki, imajlar aslında paradoksal olarak (postmodernlik açısından paradokstur) yeniden yaratılan gerçekliklerdir. Baudrillard, “bugünün hastalığının gerçekliğin üretimi ve yeniden üretimi olduğunu”²² söylerken, burada “üretim” kelimesini kullanarak sürecin dinamikliğine dikkat çeker. Biz de “yaratılan” derken, bu dinamikliği dışlamamakla birlikte, insanın bir hakikate olan zorunlu ihtiyacını kastetmekteyiz. Bu bağlamda “simülasyon” kavramını kullanan Baudrillard, bunu “gerçeğe kısa devre yaptırılarak göstergeler aracılığıyla yaratılan şey”²³ şeklinde tanımlar. Böylece gerçeklik göstergeler arkasında kaybolmaktadır. Baudrillard ikonastlardan bahsederken, Tanrı’nın da ancak simulakrları aracılığıyla varolduğu, hatta simulakrlarından başka bir şey olmadığı bir dünyaya dikkat çekerken ancak imgelerle oynanan bir Tanrı oyunundan bahsetmektedir.²⁴ Dolayısıyla Tanrı da bir hakikatin kaynağı olmaktan çok, “insan” imgeleriyle üretilen bir varlık olur. Artık Tanrı hakikat buyurmaktan uzaklaşmış ve insanın imajinatif olarak ürettiği bir varlık haline gelmiştir.

Postmodernizmin temel karakteristiği bu çerçevede iken, onu İslam ya da vahiy için bir imkan olarak gören kimi yaklaşımlar da mevcuttur. Bu iddiada, “postmodern dünya görüşünün ortaya çıkması, akıl ve tecrübe temeline dayalı epistemolojiye ters düşmeyen, aksine onunla birlikte olması zorunlu kabul edilen vahyi bilgiyi Tanrı inancının elde edilmesinde kullanılmasına izin verileceği varsayılmaktadır.”²⁵ Bir kere postmodern dünya görüşünün akıl kadar vahyi bilginin içerdiği hakikatle de birarada olması düşünülemez. Postmodernizmin Aydınlanma’nın rasyonel aklına ve aklın bu şekilde hakikatin evrensel inşasında kazandığı otoriteye itirazı vardır. Postmodernizmin, kendi bünyesinde yer verdiği din, işleminden geçirilerek ancak bu çerçeve içerisinde yeniden tanımlanan, kendi bütünlüğünden yoksun, hakikat iddiasını terketmiş senkretik bir karakter taşır. Böyle bir başkalaşım geçiren dinin ise, “kendi” si olarak kaldığını iddia etmek kadar, bir imkan açacağını da düşünmek zordur. Müslüman dünyada postmodernizme yönelik sempatik

²¹ Steven Best-Douglas Kellner, *Postmodern Teori-Eleştirel Soruşturular*, Çev.: M. Küçük (İstanbul: Ayrıntı, 1998), s. 149.

²² Jean Baudrillard, *Simulakrlar ve Simülasyon*, Çev.: O. Adanır, 3. Baskı (Ankara: Doğu Batı, 2005), s. 44.

²³ Baudrillard, *Simulakrlar ve Simülasyon*, s. 50.

²⁴ Baudrillard, *Simulakrlar ve Simülasyon*, s. 18-19.

²⁵ Mevlüt Albayrak, “Dine Ya da Tanrıya Yeniden Yer Açma Çabası Olarak Postmodernizm ve Çoğulculuk”, *Tabula Rasa-Felsefe & Teoloji*, s. 11, Isparta, 2004, s. 6.

eğilimler, içerdiği modernizm eleştirisi ve dine yönelik daha ılımlı görünen tavırlarından kaynaklanmaktadır. Gerçekte postmodernizm, hakikati reddine ek olarak yapısökümü ile, kuşkuyu beslemekte, insanı ortada bırakmakta; dolayısıyla insanı en baştan kendisi ile krize sokmaktadır.

Özgürlük/Totalitarizm

Postmodernizme müslüman dünyada bazılarınca olumlu yaklaşılmasının ikinci sebebi de, modernizmin din konusundaki katı tutumunun postmodernlikle aşılabileceği düşüncesidir. Bilindiği gibi postmodernizm, hem dinleri hem de modernizmi “tek evrensel hakikat” olma iddiası sebebiyle eleştirir; evrensel hakikat fikrinin özünde dayatmacı ve özgürlük karşıtı olduğunu düşünür. Bu anlamda dinlerin “Tanrı hegemonyası”, modernizmin ise tek evrensel hakikat fikrinden mühlhem insani bir hegemonya ürettiğini belirtir. Ortaçağ’da kilise ve modern zamanlarda Batı modernitesi bu hegemonyaların görünen tezahürleridir ve postmodernizmin bu eleştirilerinde haklılık payı bulunmaktadır.

Fakat burada bir farkı kısaca ortaya koymak zorundayız. Batı’da Ortaçağ teokratik bir yönetim biçimine dayanmaktaydı. Bu anlamda teokrazi, “siyasal örgütlenmenin, devletin yönetim organlarının, tüm siyasal ilişkilerin ve iktidarın din adamları tarafından düzenlenip yürürlüğe getirildiği yönetim biçimi”²⁶ olup, Tanrı adına din adamlarının yönetimidir. Ortaçağ’da papalık ve ruhban sınıfının iktidarı, bu bağlamda okunabilir. Fakat İslam’ın yönetim anlayışı bir teokrasiye dayanmaz; zira din adamı sınıfı yoktur. Ancak postmodernizm dini, evrensel Tanrı kaynaklı hakikate dayandığı için eleştiri konusu yapmaktadır. Öte yandan Batı modernitesinin hem Avrupa’da hem de Avrupa dışında, tüm gerçekliği kendi elinde tuttuğu yolundaki tutumları, ciddi bir hegemonya üretmiştir. Bu hegemonyayı I. ve II. Dünya savaşları, Avrupa’nın ortasında ortaya çıkan faşist iktidarlar üzerinden izlemek mümkündür. Öte yandan dünyanın farklı bölgelerinde Batı modernitesinin yol açtığı işgal, kriz ve sömürüler de önemli göstergelerdir. Yine Batı’da Romantizm, varoluşçuluk gibi akımlar da moderniteye tepkiyi ifade etmektedirler. Zaten postmodernizm de, modernizmin bu anlamda totaliter doğasına itirazlarda bulunmakta ve kendisini özgürlükçü ve anti-totaliter olarak tanımlamaktadır.

Şimdi postmodernizmin bu konudaki yaklaşım ve iddialarına daha yakından bakabiliriz. Postmodernizmin özgürlük bağlamındaki en sıkı iddiası, tek hakikat düşüncesinin (ister Tanrı kaynaklı,

²⁶ *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ö. Demir-M. Acar (İstanbul: Ağaç, 1992), s. 354.

ister insan kaynaklı) son kertede bir totalitarizmi besleyeceği yönündedir. Halbuki bu argüman doğru değildir. Birinci boyut; Tanrı, insan ve evren ile bunlar arasındaki ilişkileri, fizik/metafizik, dünya/âhiret dualitelerini yaratmadan anlatan hakikat fikri, Kur’an’da insana bir rehberlik olarak sunulmaktadır.²⁷ Toplumsal düzlemde, bu hakikatin kabul edilip edilmemesi, insanın kendi irade ve özgürlükleri içerisinde değerlendirilir²⁸ ve bir imtihanın konusudurlar. Her ne kadar bu hakikati kabul etme bağlamında Kur’an mü’min/kafir nitelemelerini kullanıyorsa da, toplumsal düzlemde mü’min/kafir kategorileri bir arada yaşarlar; dolayısıyla bu, bir ayrımcılık ve baskı aracı olarak kabul edilemez. Bu konuda bilhassa “Tevhid”in totaliterleştirici bir doğası olduğu ve son tahlilde çoğullukları kaldırarak bir hegemonyaya dönüşeceği²⁹ iddia edilir. Tevhid’in postmodern bir düşünme biçimine başta eleştiri içerdiği söylenebilir, ancak bu hakikatin kaynağının sadece Tanrı olduğuna atıfta bulunmaktadır. Yoksa totaliter bir dönüştürmenin aracı değildir.

Postmodernizm, din ve modernizmin kültür, din, felsefe ve yapılanmalar arasında koyduğu hiyerarşiye karşı çıkarken, bu hiyerarşinin bir baskı aracı yarattığı tezinden hareketle, yanyanalık esasını getirir. Böylece bir yandan alt-üst kültür, “doğru”, “hakikat” bakımından ayrımları reddederken, öte yandan hiçbirini diğerinden daha “gerçek” olmayan kültür, din ve felsefelerin sıralanması söz konusu olmaktadır. Diğer yandan postmodernizm, din ve felsefeleri iddialarından geri çektilererek onların bir kültüre dönüşmelerini sağlar. Her bir kültürün de “doğru”luk iddia alanı, ancak kendi sınırları içerisinde ve diğeriyle karşılaştırılabilme imkanı yoktur. Burada aslında iki tür totalleştirme söz konusudur. Birincisi, din ve felsefelerin iddialarından arındırılarak birer kültüre dönüştürülmesi, postmodernizmin totaliter tavrıdır. Çünkü bir “yapı”yı bütünlüğü ve mahiyetinden kopararak “kendi”liğinden uzaklaştırmaktadır. Bunun sosyal alanda birçok tezahürlerini izlemek mümkündür. “Burada gerçek bir özgürlükten bahsetmek imkan dahilinde değildir. Dünya sistemi, televizyondan internete ve gündelik hayata kadar bu yaşam tarzını onaylayacak bir sosyalleşmeden insanları geçirmekte; oluşan aura insanların bunların dışındaki talep ve düşüncelerini gayr-ı meşru ilan etmekte ve tüm mekanizmalarıyla insanları sürüleştirecek iradelerini ellerinden al-

²⁷ 2/Bakara, 2.

²⁸ 18/Kehf, 29.

²⁹ Ali Yaşar Sarıbay, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, 2. Baskı (İstanbul: İletişim, 1995), ss. 11-12.

maktadır. Bunun dışındaki davranışları, kurduğu yeni aforoz sistemiyle cezalandırmaktadır. Bu aforoz sistemi, sisteme uymadığı takdirde büyük bir mahrumiyet duygusuyla fertlerin ruhlarına acı vermekte, onların ne düşüneceği, ne giyeceği, nasıl yaşayacaklarını birebir detaylarıyla işlemektedir. Toplumlar da bu dünya sistemi tarafından sürekli kontrol edilmektedir.”³⁰

İkincisi de, “Kimsenin kimseyle kıyaslanabilir olmadığı bir toplum oluşturmak istediğimizi savunmak, kaçınılmaz olarak totalleştirici, evrenselci bir iddiada bulunmaktır.”³¹ Eagleton, postmodernizmin bu iddiasının bile bizzat, evrensel bir iddia anlamında postmodernliğin kendisine meydan okuduğunu anlatmaktadır. Öte yandan meselenin şöyle bir boyutu da vardır. Postmodern mentalite, her insanın kendi sınırları içinde geçerli tezlere sahip olması ile çatışmanın ve hegemonyanın sona ereceğini savlamaktadır. Bu anlayışın sonucu ya, iletişimsiz bir bireyselleşme ya da “güç” araçlarını eline geçirenlerin diğerleri üzerinde kuracağı hegemonyadır. Postmodernizm, yanyanalıkla çatışma ve hegemonyanın önleneceğini düşünür, ancak bunun politik ve toplumsal süreçlerle ilişkisini ihmal eder. Diğer yandan postmodernizmin bu yanyanalıkların birbirleriyle ilişkilerine dair ilkeleri ile, daha uzun vadede devlet, toplum gibi kolektiviteleri nasıl oluşturacağı ciddi sorundur. Zira bu ilkeleri belirlemek tekrar evrenselciliğe dönüş olur ki, bir bumerang gibi postmodernliğe eleştiri olarak geri döner. Bu anlamda insanı korumasız bırakan postmodern süreç, yine gücün hegemonyasını üretecektir. Bu güç ise, asla Tanrı gibi insan üzerine şefkat ve merhametli olmayacaktır.

İnsan merkezli ideolojilerde özgürlük, çoğunlukla insanın talep ve tutkularının önündeki engellerin mümkün olduğunca ileri noktalara ulaşacak derecede kaldırılması şeklinde içeriklendirilmektedir. Modernizmde de bu, Tanrı’ya rağmen kazanılan bir durumdur ve Tanrısal otoritenin daraltıldığı oranda artacağı düşünülür. Bu bağlamda özgürlüğün kaynağı da Tanrı değil insandır. Postmodernizm de de özgürlüğün kaynağı değişmez ancak birebir somut insanın öznelliklerinin tümü özgürlüğün konusu olur ve özgürlüğün sınır(sızlığı)nı belirler. Funk’a göre, “postmodern ben-odaklı karakter, özgür, spontane, bağımsız bir biçimde, kendini kural ve ölçülerle sınırlamadan bütün gücüyle kendi yaşamını kendisi

³⁰ Mustafa Tekin, *Toplumun Vicdanı Olmak* (İstanbul: Açılımkitap, 2015), s. 31.

³¹ Eagleton, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, s. 142.

belirlemeye çalışmaktadır.”³² Bu, insanın bütün talep, arzu ve tutkularının meşrulaştırılması ve insanın özgürleştirilmesi için bunların önündeki engellerin kaldırılması anlamına gelmektedir.

Burada gözardı edilen üç sorun bulunmaktadır. Her şeyden önce postmodernliğin bahse konu olan özgürlük anlayışının “insan” ile tekabülîyeti sorunludur. İnsanın tüm talep, arzu ve tutkuları kendisi için “iyi” değildir. Kur’an insana fücür ve takvanın birlikte verildiğinden bahsederken³³, onun aynı anda iyi ve kötülüğe meyilli tabiatına işaret etmektedir. Talep, arzu ve tutkularının tümüyle yerine getirilmesi insanda bozulmayı da getirmektedir. Tam da bu sebeple İslam, tutkuların kontrol edilmesi esasına dayanmaktadır. “Bir şeye meftun olmak”³⁴ anlamına gelen heva, kontrol edilmediği takdirde insanı o tutkuların kölesi haline getirir. Kur’an, “hevasını ilah edineni görmedin mi?”³⁵ derken insanın arzu ve tutkularının elindeki esaretine değinir. Gerçekte özgürlük, tutkuları kontrol etmek suretiyle insanı onlardan özgürleştirmekle başlar.

Bununla bağlantılı ikinci sorun, insanın mahiyetine dairdir. Tanrı ile insan arasında bir mahiyet farkı bulunmaktadır; bu anlamda “insan”ın ontolojik olarak mutlak özgürlüğünden bahsedilemez, tam tersine insanın potansiyel ve imkanları sınırlıdır. Özgürlük gerçekte, insanın tüm istediklerini yapabilmesi değil, bu imkan ve sınırlılıkları gözeterek önüne alan açmasıdır. Bu anlamda yollar, araçların özgürlük imkanıdır. Yol olmadığı zaman, arabaların özgürlük imkanından bahsedemeyiz. Postmodernizm, insanın potansiyel imkan ve sınırlılıklarını tartışmadan ona mutlak özgürlük vadetmektedir ki, bu bir sanal özgürlüktür. İnsan öznelliklerinin tümünün özgürlüğün konusu olması, ancak şiddeti ve totalitarizmi besleyecektir. Zira insan ihtiraslarının sınırlandırılması gerekir; aksi halde çatışma, savaş ve totaliterlik kaçınılmaz görünmektedir. Diğer yandan postmodernizm insanın dünyada bulunuşunu herhangi bir üst değerden bağımsız tanımladığı için, insanı tamamen dünyevî, tutkularıyla başbaşa bırakmaktadır. Halbuki dinler, insanı bir üst değerle bağlantılı kıldıklarından dünyada bulunuşa da bir anlam ve değer kazandırmaktadır. Daha da ileri giderek din, insanı sorumlu kılması hasebiyle tercihlerine bir anlam katar; böylece her seçimi (iradesi) maliyet gerektiren insan için özgürlük de kendi konumuna insanda kavuşur.

³² Rainer Funk, *Ben ve Biz-Postmodern İnsanın Psikanalizi*, Çev.: Ç. Tanyeri, 2. Baskı (İstanbul: Yapı Kredi, 2009), s. 55.

³³ 91/Şems, 8.

³⁴ Mevlüt Sarı, *El-Mevarid* (İstanbul: Bahar, 1982), s. 1619.

³⁵ 25/Furkan, 43.

Üçüncü sorun da, insanın tutku, arzu ve taleplerinin önünün açılması, insanı kendisine yabancılaştırdığı gibi onu imajinatif bir dünyanın içine sokmaktadır. Funk'ın deyişiyle, kendi özerkliğini hayata geçiren yani kendisini içeriden belirleyen post-modern ben-odaklı karakterin bu tür bir özerklikle bir yere varması söz konusu değildir. Zira bu benlik, her defa yeniden yaratılan bir gerçekliğin üretimi sonucu gerçekleşmektedir.³⁶ Dolayısıyla kendisine farklı bir gerçeklik dünyası oluşturan insan, dış dünya ile sorunlu hale gelmekte; onunla arasındaki mesafe açıldıkça kendi gerçeklik dünyasını dışarıya yansıtmakta ve diğerlerini baskılamaktadır.

Modernizm inşa ettiği hakikati baskı, açık işgal ve sömürü ile dayatmıştı. Dünyada son birkaç yüzyıldır yaşanan olumsuzluklarda bunu izleyebiliriz. Postmodernlik ise, insan öznelliği üzerine kurduğu imajinatif dünya ve kendi sanal gerçekliği içerisine dahil olmayanları aforoz sistemi³⁷ ile yola getirmeyi denemektedir.

Sonuç Yerine:

Batı dünyası modernlikle birlikte ciddi bir dönüşüm yaşadı. Bu dönüşümün etkileri ise hiç şüphesiz sadece Batı ile sınırlı kalmadı. Bu anlamda modernizm kilisenin hegemonyasından kurtulmak üzere yeni bir anlayış ortaya koydu. Bu anlayış, hakikatin yeniden inşası, insanın merkeze alınması ve özgürlük talepleriyle öne çıkmıştı. Fakat ilerleyen süreç, dünyanın yeni bir hegemonya ile karşı karşıya kaldığını gösterdi. Bunun üzerine "postmodernizm", bir kurtarıcı düşünce ve yaşam tarzı olarak önümüze geldi. Modernizmin yöntemlerinden farklılaşması, onun bir ümit olarak görülmesine yol açtı; özellikle yeni bir gerçeklik ve özgürlük iddiası sebebiyle.

Bu makalede, "hakikat" ve "özgürlük/totalitarizm" başlıkları üzerinden postmodernizmin önerileri "din" bağlamında analiz edilmiştir. Bu analiz neticesinde, postmodernizmin savlarındaki problemler dile getirilmiştir. Aydınlanma'ya eleştiri getirmekle birlikte, "insan"ı Tanrı karşısında bir referans olarak görmeye devam etmesiyle postmodernizm, insanın hakikat ve özgürlüğüne dair krizlerini derinleştirmiş görünmektedir. Bu bağlamda, başta sunduğumuz gerek "postmodernizmin" dini ve hakikati; dolayısıyla insan tabiatını bozduğu, dinleri postmodern çerçeveye sıkışmaya zorlayarak bir şiddet uyguladığı, gerekse insan için tanımladığı özgürlüğün totaliter ve krizli bir dünya yarattığı meâlindeki tezimiz doğrulanmış görünmektedir. Kanaatimizce temel sorun; insanın makro (modern) ya da mikro (postmodern) haliyle Tanrı yerine ikame edilmesinden kaynaklanmaktadır. Postmodernizm de modernizmle başlayan Tanrı ile sorunlu ilişki

³⁶ Funk, *Ben ve Biz-Postmodern İnsanın Psikanalizi*, s. 60.

³⁷ Mustafa Tekin, *Toplumun Vicdanı Olmak*, ss. 30-32.

konumunu devam ettirmektedir ve bu haliyle bir özgürlük vadetmemektedir. Dolayısıyla sorunları postmodernizmle aşma imkanı yoktur. Zira sorunlar, sorunu yaratan mentalite içerisinde aşılmazlar.

Kaynakça

- Ahmet Kara, "Post-Modern Epistemolojiler ve Modern Bilim", Bilgi, Bilim ve İslam (İstanbul: İSAV, 1992).
- Alain Touraine, Modernliğin Eleştirisi, Çev.: Hülya Tufan, 3. Baskı (İstanbul: Yapı Kredi, 2000), s. 241.
- Ali Yaşar Sarıbay, Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam, 2. Baskı (İstanbul: İletişim, 1995).
- Boğas Zekiyan, Hümanizm (İnsancılık) Düşünsel İşlem ve Tarihsel Kökenler (İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevi, 1982).
- Charles Taylor, Modernliğin Sıkıntıları, Çev.: U. Canbilen (İstanbul: Ayrintı, 1995).
- David Harvey, Postmodernliğin Durumu-Kültürel Değişimin Kökenleri, Çev.: S. Savran (İstanbul: Metis, 1999).
- Ernest Wolf-Gazo, "Postmodernizmin Aydınlanmayı Eleştirisi", Çev.: Ş. Deniz, İslami Araştırmalar, c. 6, s. 1, Ankara, 1992, ss. 1-4.
- Hüsamettin Erdem, İlk Çağ Felsefesi Tarihi, 3. Baskı (Konya, y.y.).
- Immanuel Kant, Seçilmiş Yazılar, Çev.: N. Bozkurt (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984).
- J. Donald Walters, Modern Düşüncenin Krizi-Anlamsızlık Sorununa Çözümler, Çev.: Ş. Yalçın (İstanbul: İnsan, 1995).
- Jean Baudrillard, Simulakrlar ve Simülasyon, Çev.: O. Adanır, 3. Baskı (Ankara: Doğu Batı, 2005).
- Jean Baudrillard, Şeytana Satılan Ruh Ya da Kötülüğün Egemenliği, Çev.: O. Adanır (Ankara: Doğu Batı, 2005).
- Madan Sarup, Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm, Çev.: A. Güçlü (Ankara: Bilim ve Sanat, 2004).
- Mevlüt Albayrak, "Dine Ya da Tanrıya Yeniden Yer Açma Çabası Olarak Postmodernizm ve Çoğulculuk", Tabula Rasa-Felsefe & Teoloji, s. 11, Isparta, 2004.
- Mevlüt Sarı, El-Mevarid (İstanbul: Bahar, 1982).
- Michael York, "Postmodernity, Architecture, Society and Religion: A Heap of Broken Images or A Change of Heart", Postmodernity, Sociology and Religion (London: McMillan Press, 1966).
- Mustafa Tekin, "Akıl/lar ve İslam Aklı", Diyanet Aylık Dergi, s. 297, Ankara, Eylül-2015.
- Mustafa Tekin, Toplumun Vicdanı Olmak (İstanbul: Açılımkıtap, 2015).

- Pamela Sue Anderson, "Postmodernizm ve Din", Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü, Ed.: S. Sim, Çev.: M. Erkan-A. Utku (Ankara: Eba-bil, 2006).
- Pauline Marie Rosenau, Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri-İçe-bakışlar, İçeri-dalışlar, İçeri-saldırılar, Çev.: T. Birkan, 2. Baskı (Ankara: Bilim ve Sanat, 2004).
- Perry Anderson, Postmodernitenin Kökenleri, Çev.: E. Gen, 3. Baskı (İstanbul: İletişim, 2005).
- Rainer Funk, Ben ve Biz-Postmodern İnsanın Psikanalizi, Çev.: Ç. Tanyeri, 2. Baskı (İstanbul: Yapı Kredi, 2009).
- Sosyal Bilimler Sözlüğü, Ö. Demir-M. Acar (İstanbul: Ağaç, 1992).
- Steven Best-Douglas Kellner, Postmodern Teori-Eleştirel Soruşturmalar, Çev.: M. Küçük (İstanbul: Ayrıntı, 1998).
- Steven Lukes, Bireycilik, Çev.: İ. Serin (İstanbul: Ark, 1995).
- Terry Eagleton, Postmodernizmin Yanılsamaları, Çev.: M. Küçük (İstanbul: Ayrıntı, 1999).



Felsefi Bir Bilinç Sorunsalı Olarak Postmodernizm Nasıl Vardır?

Muhammet ÖZDEMİR*

How Does Postmodernity Exist as a Problematic of Philosophical Consciousness?

Citation/©: Özdemir, Muhammet, (2015). How Does Postmodernity Exist as a Problematic of Philosophical Consciousness?, Milet ve Nihal, 12 (2), 25-54.

Abstract: In this study, it is investigated the political and social background of postmodernism and its reality inhabited in the world. It is discussed that how postmodernism exists itself, how it emerged and developed; also discussed how it was understood in Turkish texts. In terms of being a problematic of philosophical consciousness it is diagnosed three different worlds: North America, Continental Europe and Turkey. In this diagnosis, there is the effect of postcolonialism as a developing critique in parallel to postmodernism. Postmodernism is processed as a new reading of history or a new history of philosophy between Europe and America. The legitimizations toward the East and Islam developed in terms of instrumentalization. The East and Islam are not purpose. As Turkish texts generally diagnosed, the postmodernity does not exist itself and its theory is outdated. Now, after rise of globalization we are witnessing to the return of modernism. The Postmodernism was a critique that legitimized European Union in theory and the third world was influenced by postmodernism only in terms of the re-appreciation of Europe.

* Yard. Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü [muhammetozdemir2012@gmail.com]

Key Words: postmodernizm, postcolonializm, philosophy, Turkey, Europe, America.



Atf/©: Özdemir, Muhammet, (2015). Felsefi Bir Bilinç Sorunsalı Olarak Postmodernizm Nasıl Vardır?, *Milel ve Nihal*, 12 (2), 25-54.

Öz: Bu çalışmada postmodernizmin siyasi ve sosyal arka planı ve dünyada olduğu gerçeklik soruşturulmaktadır. Postmodernizmin bizzat nasıl var olduğu, nasıl ortaya çıktığı ve geliştiği; ayrıca Türkçe metinlerde nasıl karşılık bulunduğu tartışılmaktadır. Felsefi bir bilinç sorunsalı olmak bakımından üç farklı dünya teşhis edilmektedir: Kuzey Amerika, Kıta Avrupası ve Türkiye. Bu teşhiste postmodernizme paralel gelişen bir eleştiri olarak postkolonyalizmin etkisi bulunmaktadır. Postmodernizm, Amerika ile Avrupa arasındaki yeni bir tarih okuması veya felsefesi olarak işlenmektedir. Burada Doğuya ve İslâm'a yönelik meşrulaştırmalar bir tür araçsallaştırma bakımından gelişmiştir. Doğu ve İslam bir amaç değildir. Türkçe metinlerin genellikle teşhis ettikleri gibi postmodernite bizzat var değildir ve onun ait olduğu kuram güncelliğini yitirmiştir. Artık küreselleşme ile beraber modernizmin dönüşüne tanık olmaktadır. Postmodernizm Avrupa Birliği'ni teorik olarak meşrulaştıran bir eleştiriydi ve üçüncü dünya da ondan ancak yeniden Avrupa'nın takdir edilmesi bakımından etkilendi.

Anahtar Kelimeler: postmodernizm, postkolonyalizm, felsefe, Türkiye, Avrupa, Amerika.

Giriş

Bu yazının amacı, postmodernizmin arka planında yer alan düşünsel saikler üçüncü dünya açısından farklı bir üslupla deşifre etmeye çabalamaktır. Postmodernizm, üzerinde fazla durularak tüketildiği şekilde küresel bir dönem betimi olmadığı gibi onun öngördüğü postmodernite de modernlik tarafından dışlanmış her türlü varoluşun kendi meşruiyetini kazanabileceği çoğulcu bir fırsat değildir.¹ Postmodernizm, güçlenerek kendilerini yeni dünya koşullarında küresel ölçekte kabul ettirmiş kültürlerle kıyasla geride kalmış Avrupalı bazı kültürlerin yarattıkları bir eleştirel kuramın adı ya da genellikle niteliğidir ve onların imledikleri tarzda bir postmodernite veya postmodernlik de hiçbir zaman varolmuş değildir.²

¹ Üçüncü dünyadan bu tür olumsal anlama tarzlarına dair örnek editoryal bir çalışma için bkz. Akbar S. Ahmad, Hastings Donnan (ed.), *Islam, Globalization and Postmodernity*, London&New York: Routledge, 3. Basım, 2005.

² Andreas Huyssen, "Introduction: Modernism after Postmodernity", *New German Critique*, No: 99, Modernism after Postmodernity (Fall, 2006), s. 1-2. Andreas Huyssen'in yanı sıra postmodernizmin arka planına dair olumsal olmayan başka çalışmalar da vardır. Örnek bir çalışma, teorik bir betim ve benzer bir dolaylama için bkz. Charles Lemert, *Postmodernism Is Not What You Think Why Globalization Threatens Modernity*, London: Paradigm Publishers, 2. Basım, 2005, s. 26-27.

Bu, özellikle Türkiye akademisi açısından son derece iddialı ve farklı bir okumadır ve değerlendirilebilir bulunması kolay değildir. Postmodernizmin Türkiye'deki gibi son derece istekle ve heyecanla sahiplenilip görece analiz edildiği akıllar açısından bakıldığında bu bir çeşit akıl tutulması olarak bile nitelenebilir. Ne var ki, daha geniş bir literatür açısından meseleye yaklaşıldığında postmodernizmin belirli bir coğrafyanın bilinç kırılmasını yansıttığı ve sanıldığına aksine üçüncü dünyayı yakından ilgilendiren bir gelişme olmadığı fark edilebilir. Bizim açımızdan önemli olan ise, Türkiye gibi ekonomik ve politik ölçütler bakımından genellikle az kayda değer bulunan coğrafyaların bilinç bağlamlarına göre postmodernizmin durumunu belirlemektir. Çünkü Türkiye'deki kültürel araştırma ve tartışmalarda postmodernizmin yarattığı heyecan dikkat çekici bir boyuttadır ve onun birtakım toplumsal ve kültürel taahhütleri bulunmaktadır. Söz konusu taahhütlerin postmodernizm özelinden devşirilebileceğinin umulması bu eleştirel çerçevenin tahlil edilmesini ve Türkiye'deki bilinci bileşenlerine ayrıştırmayı gerekli kılmaktadır. Bizzat yerel bilinçlerin özel durumu ve sözgelimi postmodernizmi yaratan örnek bağlamlar olarak sanat, edebiyat ve mimari gelişmeler bu yazının yoğunlaşma alanının dışındadır. Biz çoğunlukla postmodernizmi ve onun üçüncü dünyadaki anlamını betimlemek ve tahlil etmek istiyoruz.

Teşhis ve Yöntem Sorunu

Kıta Avrupası'nda gelişen felsefi süreçlere ve evrimlere ilişkin Türkçe araştırmalardaki ortak kusur, söz konusu alandaki içerimleri, varolduğu varsayılan bir felsefi hakikat merakı üzerinden okumaya ve betimlemeye eğilimli olmalarıdır. Sonra anlamak ve betimlemekle yetindiğini ve başkaca bir iddiası bulunmadığını ifade etmek durumunda kalan öznel tasarruflar, bir şekilde dolaylı bir yargının paylaşılmasını da talep ediyor görünmektedirler. Kavramsal şemaların evrimsel dönüşümlerindeki siyasi ve sosyal arka planın, daha somut olarak da bizzat etkili olmuş insan tecrübesinin uzağında yer alan bu türden metinler gerçekte olanla okur arasında eksik bir bilgilendirmeye yol açmaktadırlar. Felsefe ve sosyal bilimler söz konusu olduğunda –özellikle Türkçe yazılan metinler açısından- bilginin arka planını, yönünü, sebeplerini, gerçek yaşamdaki karşılığını ve amacını anlamak genellikle zordur. Açıkçası çağdaş Alman ve Fransız düşünürlerin metinlerinde önerdikleri kavramların ve düşüncelerin bu denli gerçek yaşamdan arındırılarak salt kavramsal düzeyde betimlenmesi, eksik bir teşhis ve yöntem sorununa

yol açmaktadır. Bu duruma Türkçede kaleme alınmış iki felsefi metin örnek gösterilebilir: *Başkalık Deneyimi* ve *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*.³

Metinlerden bir tanesi, Kıta Avrupası'nda gelişen görece postmodern kavramların düşüncedeki sosyal karşılıklarıyla diğeri ise, postmodernizme ilişkin bilinçlilikle birlikte popülerleşen yorumbilimin çeşitli içerimlerinin betimiyle ilgilenmektedir. Bizim açımızdan iki metin için geçerli olan kusur, felsefi düşüncenin Türkçe dile getirilişinde yapılan dile taşımanın, gerçek yaşama dokunmaksızın betimlemeyle yetiniyor oluşudur. Sözelimi *Başkalık Deneyimi*'nde geçen aşağıdaki cümleyi alıntılarlamak faydalı olabilir:

... Batı felsefesinin büyük felsefi anlatılarının yapısökümcü anlamda sorgulandığı, sistem kuran felsefelerin totaliter eğilimlerinin deşifre edildiği, etiğin ve politikanın başkalık ve çoğulculuk gibi kavramlarla belirlendiği, felsefenin "postmodern" çağında, içimizde ölümcül bir göz daha açıyor Robert Bernasconi'nin *İrk Kavramını Kim İcat Etti?* adlı kitabı ...⁴

Bu alıntıda postmodernizmin özel ve ayrıcalıklı bir insanlık dönemi olarak takdir edildiği aşikârdır. Alıntının bulunduğu bölümde filozofların ırkçı eğilimlerinden söz edilmekte, postmodern felsefelerin erdemleri anılmakta ve genellikle ezilen siyahi insanların psikolojik kazanımları gibi örnekler verilmektedir.⁵ Anlatıyı oluşturan değiniler genellikle iki noktaya yabancıdır: Birincisi, Kıta Avrupası'nda ırkçı eğilimleri sorgulamayı gerektiren insani duyarlılığı gerekçelendiren özel siyasi ve sosyal sebeplerdir. Nitekim "başkalık" ve "çoğulculuk" gibi olumlanan kavramların iyiliklerinin felsefi gerekçeleri de metinde mevcut değildir.⁶ İkincisi ise, ilgili bölümde

³ Bkz. Zeynep Direk, *Başkalık Deneyimi Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005; Osman Bilen, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*, İstanbul: Şûle Yayınları, 2007. Her iki metnin de tercih edilmesinde maksatlı bir bilinçlilik durumu söz konusu değildir. Türkçede yakın zamanlarda yazılmış ve postmodernizmle de ilgili olan iki örnek metin olarak alınmışlardır.

⁴ Direk, *Başkalık Deneyimi*, s. 33.

⁵ Direk, *Başkalık Deneyimi*, s. 33-54.

⁶ Kıta Avrupası'nı -Almanya ve Fransa özelinde- gerçekten ilgilendiren bir sosyal gerekçelendirme, örneğin Max Silverman'ın eserinde bulunabilir. Söz konusu eser de ırkçılığı bütün ırklar lehine değil de özellikle bir ırkın lehine deşifre etme ve bu verileri felsefi rasyonalizm ve hümanizmin aleyhine birleştirme gibi özelliklerle kendini görünür kılmaktadır. Silverman'ın yazımındaki abartı, bahsettiği olguyu evrensel ölçekte koşullamasından izlenebilir. Bkz. Max Silverman, *Facing*

anlatılan postmodern durumun Türkiye tecrübesiyle ilişkisinin kurulmasıdır. Postmodernizmin bu denli erdemli kılınırken herhangi bir olgusal bağlamda gerekçelendirilmeksizin ve arka plan bakımından tanıtılmaksızın öylece bırakılışı, postmodernizm özelinde kayda değer teşhis ve yöntem problemleri yaratmaktadır. Çünkü iyi ve faydalı olduğuna karar verilen bir kavramın hangi bakımdan var ve iyi olduğu bizzat olgusal tanışıklıklarla teşhis edilmeksizin okura ve dünyaya sunulmaktadır.

Çağdaş Yorum Bilim Kuramları, üslubundaki cansızlığa rağmen nispeten daha ihtiyatlı bir işleyişe sahiptir; çünkü yazar tüm insan bilimlerinde karşılaşılan anlama ve yorumlama sorunlarına şamil bir eser yazmadığını anımsatmaktadır.⁷ Ne var ki, eserde betimlenen yaklaşımlar hakkında “bunlar nasıl vardır?” sorusunu sorduğunuzda herhangi bir cevap bulamazsınız. Sözelimi felsefi bir okur, “Heidegger ve Varoluşsal Hermeneutik”in anlatıldığı başlık altında, dil, varlık, anlama ve tarihsellik kavramlarının izah edildiği paragraflarda, Alman ruhuna ait olgusal kaygıyla varoluşsal yorum bilim arasındaki detayı merak edebilir. Merakın gerekçesi, Martin Heidegger felsefesinin doğrulanabilmesi veya somutlaştırılabilmesi için bir ölçüt bulmaktır. Çünkü metinde gelişen ve gitgide çözümün arttığı bir süreç betimlenmektedir. Sonunda sürecin sınanabileceği ve Heidegger’in yarattığı farkın anlaşılabilirliği herhangi bir vasatın bulunmadığı fark edilir.⁸ Oysa sözelimi bazı postmodernizm yorumcularına göre söz konusu dönemin önemli kavramlarından olan “öteki” ve “sorumluluk” kavramları bakımından Heidegger’in yaptığı dil tahlilleri önemlidir ve sanıldığı gibi aksine bu filozof, hem Almanya tecrübesinin çok fazla içindedir, hem de onu Aydınlanmayı eleştirmeye iten sebep bir Alman olmasıdır. Heidegger’e göre, zor da olsa, bir filozof olarak bizzat görevi, Alman halkının bir yuva bulmasına yardımcı olmaktır.⁹

Postmodernity: Contemporary French Thought on Culture and Society, London&New York: Routledge, 1999.

⁷ Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, s. 14.

⁸ Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, s. 121-138.

⁹ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*; çev.: Ahmet Cevzici, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1997, s. 298-299; Michael E. Zimmerman, *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma*; çev.: Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2011, s. 53-61.

Bazı eleştirmen aydınlar için işaret ettiğimiz teşhis ve yöntem sorunu, bir çeşit yaratıcı zihne sahip olmayışa indirgenebilir görünmekteyse de,¹⁰ bize göre sorun akademik alışkanlıklarla ilgilidir ve başka türlü bir eleştiri akademinin sınırlarını ihlal etmek olacaktır. Buna göre, örnek iki metnin de ortak sorunu, Kıta Avrupası özelinden hareketle takip edilen ve postmodernizmi ilgilendiren felsefi kavramların ideal bir hakikat algısından ziyade dünyada yaşayan tarihsel insanlar tarafından yaratılmış bir tecrübeyle ilişki halinde olduklarını genellikle ihmal ediyor oluşlarıdır. Tecrübeyle sınırlı ve onunla anlamlı bir felsefi anlama ve kavramsallaştırmanın metinlerde doğrudan izlenemiyor olması, sözgelimi postmodernizmin Türkçe’de ayrıcalıklı bir yer elde edebilmesine zemin hazırlamaktadır.

Postmodernizm, Radikal gazetesi yazarı Türker Alkan’ın 13 Haziran 1997 tarihli ve “Postmodern Bir Askeri Müdahale” başlıklı yazısında ima ettiği tarzda bir tür postmodernitenin olgusal olarak yeterince içerildiği bir kavram değildir. Modernitenin getirdiği bir aşama olarak yirminci yüzyıl Kıta Avrupası’nda yer alan ve yoğunlukla iki ülkeye dayanan felsefi ve edebi eleştiriler, olmaması gereken bir dünyayla ilgili romantik bir eleştiri akımı başlattı ve söz konusu akıma postmodernizm denildi. Almanya ve Fransa’dan Amerika Birleşik Devletleri’ne göç ederken kendi ülkelerindeki sorunları da yeni coğrafyaya taşıyan düşünürler, evrensel bir eleştiri yaptıklarını sanıyorlardı; ama küreselleşme temasının ortaya çıkışıyla beraber postmodernizm yerine yeniden modernizm tartışılmaya başlandı. Artık postmodernizm biraz da modası geçmiş bir tartışmaya karşılık gelmektedir.¹¹ “Dünya” ve “evrensellik” ile kastedilenin muhtevasına Amerika Birleşik Devletleri’nin yanı sıra Almanya ve Fransa’nın da girdiği düşünülmüş olmalı ki böyle bir tasarrufta bulunuldu. Ne var ki, postmodernizm Amerika’da hak ettiği heyecanı yeterince uyandırmamış olmalıdır ki Andreas Huyssen, onun etkisinin kısa sürdüğü ve küreselleşme temasının ortaya çıkışıyla yeniden modernizm tartışmalarının moda olduğu yorumunda bulunmaktadır.¹² Yani felsefenin “postmodern çağı” yerine “bir yer özelindeki postmodern çağı” üzerine konuşmak

¹⁰ Bkz. Hilmi Yavuz, “Kur’an ve Roman”, *Zaman Gazetesi*, 20.11.2002.

¹¹ Huyssen, “Introduction: Modernism After Postmodernity”, s. 1-2; krş. Lemert, *Postmodernism Is Not What You Think Why Globalization Threatens Modernity*, s. 71-82.

¹² Huyssen, “Introduction: Modernism After Postmodernity”, s. 1.

daha uygundur. Durum böyleyse sorulması gerekli soru, postmodern eleştirinin olgusal bir karşılığı olarak postmodernitenin nerede ve nasıl tecrübe edildiğidir?

Türkçe akademide önemli bir felsefi veya metodolojik sorun, Kıta Avrupası ve bir bütün olarak modern Batı uygarlığında yaratılmış sistematik düşüncelerle eleştirel düşünceleri birbirine karıştırmaktır. Türkçe icra edilen felsefe ve sosyal bilimlerde eleştirmen düşünür ve toplumbilimciler genellikle sistematik olgular bütünü varsayıyormuş gibi referans verilmektedirler. Felsefede Alman ekolünden mesela Martin Heidegger, Frankfurt okulu mensupları ve Hans-Georg Gadamer ile Fransız ekolünden örneğin Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean-Baudrillard ve Jean-François Lyotard birer eleştirmen oldukları halde birer asılmış gibi alınmaktadır. Sosyolojide Zygmunt Baumann ve Anthony Giddens'in, bilim felsefesinde örneğin Paul Feyerabend'in akademik düşüncede kullanılma tarzları da onların eleştirmenliklerinin göz ardı edilmesini intaç ettirmektedir. Türkçede bilginin yaratılmasıyla onun gönderim esasları ve olgusal karşılıkları arasında yöntemsel bir soru sorulmuş ve cevaplandırılmış da değildir. Modernliğe ve onun postmodern eleştirilerine yönelik okumalarda hem karşılıklı söylemlerin durumları, hem de bunların siyasi ve sosyal arka planları ihmal edilmektedir. Türkiye gibi ülkelerde aynı insan aynı meselede hem Immanuel Kantçı hem de Friedrich Nietzscheci olabiliyorsa, burada sadece teşhis ve yöntemle sınırlı olmayan ve aynı zamanda felsefi bilinçliliğe de uzanan ciddi bir sorun var demektir.

Böylece üç çeşit bilinç zemini öne çıkmaktadır: Postmodernizmin önerildiği dünyanın –Amerika Birleşik Devletlerindeki düşüncenin- bilinci, postmodernizmi yaratanların –Almanya ve Fransa'daki düşüncenin- bilinci ve ikisi dışında yer alan bir özel “üçüncü dünya”nın –bizim kapsamımızda Türkiye'deki düşüncenin- bilinci.¹³ Bu üç bilinçlenme tarzı arasında en az gelişmiş olanı

¹³ Bilinç tarzlarının üçle sınırlandırılması, bu metnin öngördüğü ve Türkiye'yi merkeze alan bir “başlangıç sembolik olmayan-yüceltilmiş şimdide güç ve başarıyla tamamlanmış amaçlı tarih” okuması dolayısıyladır. Nispeten daha nötr bir okumada, dördüncü ve beşinci dünyalardan da söz edilmesi mümkün görünmektedir. İlk üç dünya tarafından bilinip de farklı olgusal temelleri bulunan yoksul bir dördüncü dünya kadar modern insanın hala keşfetmediği insanların mevcudiyetini kodlayan bir beşinci dünya akla aykırı gelmemektedir. Nitekim “dördüncü dünya” tabirinin kullanıldığı sosyal bilim incelemeleri de vardır ve

Türkiye'deki düşüncede bulunabilir. Metaforik bir anlatımla ifade edilebilecek durum oryantalist indirgemelerden bazılarını haklı çıkaracak bir boyuttur. Sözgelimi "Londra mı, İstanbul mu daha iyi bir şehir?" şeklinde bir soru sorduğunuzda meslekten şehir planlamacılarından sosyal bilimcilere kadar hiç kimsenin cevabında genellikle bilinçliliğin izini bulamazsınız. Zira cevabın içeriği, kendini olumsuzlayan bir bilinçlenme tarzı tarafından peşinen doldurulmaktadır: "Elbette Londra!" Bilinci arkeolojik olarak tahlil ettiğinizde Londra'nın İstanbul'a kıyasla farklılığı –sadece "farklı" olması- ve söz konusu farkın Türkiye'ye nispetle çok gelişmiş olan bir güce eşlik etmesi, bir üstünlük yorumunu önelemektedir. Oysa bilinçli bir yorumda "bir insan bir şehirden ne bekler, ben ne bekliyorum?" şeklinde dile getirilebilecek bir soruya iki şehirde ayrı ayrı bir insanın beklentilerine ne kadar cevap bulduğu eklenerek buna göre bir teşhis yapılır ve cevap üretilir. Ayrı ayrı iki bilinçli insandan hareket edilir; çünkü şehirlerden birinin koşullarına alışmış bir insan üzerinden yürütülecek kıyas da yeterli olmayacaktır. Teşhis ve yöntemle ilgili problem, yanlış bir bilinçlenme tarzı yaratan ve kendi gereksinimlerinden hareket etmeyi sürekli erteleyen akademik bir alışkanlık biçimi yüzünden daimi kılınmaktadır.¹⁴

Yeni Gerilerin Meselesi Olarak Postmodernizm

Burada "yeni geriler" ile veya bizzat "geri" ile gönderme yapılan parametreler askeri, ekonomik ve siyasi güçtür.¹⁵ Modernliğin

bu konuda ekonomik imkânlar ile sembolik tarihlendirme bir araya getirilerek anlatımlar yapılandırılmaktadır. Örnek olarak bkz. Xavier Godinot, Quentin Wodon (ed.), *Participatory Approaches to Attacking Extreme Poverty: Cases Studies Led by the International Movement ATD Fourth World*, Washington, D.C.: The World Bank, 2006.

¹⁴ Jack Goody'nin aktardığı bir bilinç betimlemesi, üzerine konuştuğumuz insan durumunu çağrıştırmaları bakımından yararlı olabilir: "Zenci kültürü, zenci gerçekliğinin maruz kaldığı değerlendirmeleri yalanlamak için, Avrupa düşüncesinin Manici geleneğini benimsedi ve onu temelden Maniciliğe zıt bir kültüre yükledi. Bu şekilde sadece Avrupa'yla ideolojik karşılaşmasının diyalektik yapısını kabul etmekle kalmadı, aynı zamanda da onun ırkçı kıyaslamalarının unsurlarını kendine mal etti." A.mlf., *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi*; çev.: Koray Değirmenci, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011, s. 11.

¹⁵ Postmodernizmi, II. Dünya Savaşı sonrasındaki politik koşullar ışığında betimlemeyi seçen Charles Lemert'in de belirlediği üzere, Avrupa'yı tekrar düşünmenin yolu, dilin politikliğini yakalamaktan ("The Politics of Language: Rethinking Europe") geçmekte ve dilin durumu da en iyi politik gerçeklikten izlenebilmektedir. Lemert, *Postmodernism Is Not What You Think*, s. 71. Bizim siyasi durumları koşullamak ve yapılandırmak üzere seçtiğimiz "geri" sözcüğü de böyle bir bağlamdan anlaşılmalıdır.

önemli bir bölümünde başka türlü oldukları halde yeni dünyada “dünya” ve “evrensellik”i doğrudan etkileme ve belirleme gücü olmayan kültürel düzeyler için “yeni geriler” nitelendirmesini uygun buluyoruz. “I. Dünya Savaşı” olarak isimlendirilen ve Kıta Avrupası devletlerinin birbirleriyle rekabetlerini anlatan süreçten sonra güçlü devletler konsepti biraz değişmeye başladı ve “II. Dünya Savaşı” denilen tahripkâr olayın ardından Amerika Birleşik Devletleri sahne aldı. Nasıl Türkiye’nin Batılılaşmayı talep etmesi esnasında kültürel bir entegrasyonun ilerlemeyi getireceği yanılığısı yaşandıysa bundan biraz daha bilinçli olmak kaydıyla Kıta Avrupası’nda da kültürel bir eleştirinin yeni gelişmelerin yönünü değiştirebileceği varsayıldı. Böylece iki ülke, Almanya ve Fransa, daha önce birincil olan etki düzeylerini yitirdiler ve ikincil devlet statüsüne gerilediler. Almanya’nın çok önceden beri bir “güç istenci” mevcuttu ve “II. Dünya Savaşı”, güç istenciyle paralel gelişmişti. Fransa’nın ise daha özel iç koşulları mevcuttu. Aydınlanma felsefesinin beşiği bir ülke olarak Alman felsefesini ciddi düzeyde etkileyen Fransa, sonradan etkilediği düşünsel ürünlerden bizzat etkilendi. Neticede Avrupa Birliği’nin de temelini oluşturan iki ülke, postmodern teorinin arka planını ve bizzat içeriğini oluşturan felsefeler ve kültür yorumları yarattılar. Günümüzde çoğunlukla Fransız menşeli olduğu düşünülen postmodernizmin arkasında iki ülkenin kültürel birikimleri ve düşünürleri vardır.¹⁶

Tesadüfi olmayan birkaç önemli veri bulunmaktadır. Öncelikle, postmodernizmi seslendiren ve işleyen düşünürler Marksizm orijinli Alman ve Fransız eleştirmen yazarlardır. Alman geleneğinden Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Frankfurt okulu temsilcileri ve Hans-Georg Gadamer önde gelen çağdaş yazarlardandır. Kuşkusuz bunlar genellikle Marksist bir kökene sahip değillerdir; ama tamamında bir Alman ruhu düşüncesinin etkisi mevcuttur. Fransız geleneğinde ise, Jacques Lacan, Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean Baudrillard ve Jean-François Lyotard post-yapısalcılığı ve postmodernizmi yaratan yazarlar olarak tarihe geçtiler. Fransız yazarlar içerisinde en etkilisi ve önemlisi Foucault’dur. Öte yandan Alman Frankfurt okulu geleneğinden Jürgen Habermas’ın ve bütün bir moderniteyi ve ona yönelik eleştirileri Fransız düşün geleneği üzerinden okumaya eğilimli sosyolog kuramcı Alain Touraine’nin birlikte

¹⁶ Diğer benzer kaynaklar gibi ağırlıklı olarak Fransız düşüncesinden hareket etmesine rağmen şu çalışmaya bakılabilir. Bkz. Steven Best, Douglas Kellner, *Postmodern Teori*; çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, 2011, s. 13-50.

yeniden modernizme güvenmek gerektiğini dile getirmeleri bir rastlantı değildir. Üçüncü olarak ise, postmodernizmin yükselişine paralel bilim felsefesinin Viyana çevresinden ve postkolonyalizmin de Marksizm'in yeniden değerlendirilmesi üzerinden geliştirilmesi önemlidir.

Burada "postmodernizm" de modernizme eklenmiş olarak yer alan "post"un anlamı için bazıları, "modern olmayan" ve modern olumsuzlayan bir dünya kavrayışı anlamını, bazıları da bir tür "hipermodernlik" olarak modernliğin alabileceği en yeni yüz veya aşama anlamını uygun bulmaktadırlar.¹⁷ Frederic Jameson ve David Harvey üzerinden bir anlamlandırma girişiminde bulunan Ellen Meiksins Wood'a göreyse, postmodernite ile kastedilen yeni bir tür kapitalizm ve çokkültürcülüktür. Modernite ile postmodernite kapitalizmin iki farklı aşaması olarak anlaşılmalıdır.¹⁸ Böylece Wood açısından "post"un anlamı, yeni ve genişlemiş kapitalizmi imlemek üzere bir "sonralık" olmaktadır.

Bizim "post-" için önereceğimiz anlam ise, Alman ruhundan üretilen tarih felsefesi okumasının geliştirilerek bir tür Kıta Avrupası tarih felsefesine dönüştürülmesine gönderme yapmaktadır. Bize göre, George Wilhelm Friedrich Hegel'in Alman tarih yazımına ilişkin geliştirdiği felsefi okuma önerisi, Alman felsefesinin kendi evrimi içerisinde geçirdiği aşamalardan sonra Foucault'ya geldiğinde bir çeşit "eleştirel varlıkbilim"e dönüşmüştür. Postmodernizm, Kıta Avrupası'nın erişemediği bir tarih adına geliştirilmiş bir eleştirel varlıkbilim veya modernizme ilişkin tarih okuması olarak görülmelidir. "Post"un anlamı, tam olarak, modernizmin yanlış varlıkbilimine yönelik eleştirinin yapıldığı anlamında bir "modern olmayan"dır. Foucault'nun kendi okuma tarzına verdiği ismi – "eleştirel ontoloji"- geleneksel olarak Hegel ile başlatmasının kayda değer bir kanıt olduğunu düşünüyoruz.¹⁹

Huyssen'in değerlendirmesine göre, postmodernizm, Kuzey Amerika'nın kendi iç dinamiklerinden ortaya çıkmış, gelişmiş ve verimli olmuş bir eleştirel bağlam değildir. Onu yaratanlar, II.

¹⁷ Best, Kellner, *Postmodern Teori*, s. 47-48.

¹⁸ Ellen Meiksins Wood, "Modernity, Postmodernity or Capitalism?", *Review of International Political Economy*, Vol. 4, No: 3, The Direction of Contemporary Capitalism (Autumn, 1997), s. 540.

¹⁹ Michel Foucault, *Özne ve İktidar*; çev.: Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. Baskı, 2011, s. 172.

Dünya Savaşı sonrası Avrupa'nın sorunlarına tanıklık etmiş düşünürlerdi ve bunlar kendi sorunlarını Kuzey Amerika'ya da taşıdılar. Huyssen, günümüzdeki yeni söylemlerde postmodernizm ve postmodernite söylemlerinin görünmez olmaya başlamasını, iki kavramın da Amerikan tecrübesinden kopuk oluşuna bağlamaktadır. Jean-François Lyotard'ın yaptığı, Avrupa'daki istenci postmoderne ilişkin bir çeşit Amerikan zaferi gibi metne taşımaktı. Theodor Adorno, Foucault, Derrida ve Lyotard gibi yazarlar sayesinde soğuk savaş dönemindeki bazı olguların bilginin şemsiyesi altına girmesi sağlandı. Toplumsal cinsiyet, göç, sürgün ve postkolonyalizm gibi kavramlar bu çeşit kazanımlar arasında görülmelidir. Sözelimi postkolonyalizm sayesinde gelişmiş olmayan toplumların modernleşme süreçlerine ilişkin önemli incelemeler yapıldı. Böylece soğuk savaş dönemindeki dogmaların sorgulanmasına yönelik bir eleştirel çerçeve elde edildi. Ne var ki, küreselleşme kavramıyla beraber modernlik ve onun uluslararası geçerliliği yeniden tartışılmaya başlandı.²⁰

Huyssen'in Avrupai tecrübe ve sorunlar ile işarette bulunduğu bağlamın modern Almanya ve Fransa'yı kapsadığını düşünüyoruz. Çünkü yirminci yüzyıl felsefesinde eleştirel zemini en fazla kullanan felsefeler bunlar oldular ve bilim felsefesi Alman felsefesi geleneğine, postkolonyalizm de Marksizmin yanı sıra Fransız felsefesi geleneğine bağımlıydı.²¹ Modernliğe karşı çıkan yirminci yüzyıl aydınlarını -Fransız düşüncesi bağlamına hizmet etmek kaydıyla- hep Almanya ve Fransa'dan seçen Touraine'in eleştiriyi işleme tarzı bunun bir kanıtı olarak alınabilir. Daha sonra modernlikten çıkış yolları ve modernizmin genişletilmesi/geliştirilmesi bağlamında Habermas ile aynı fikirde olduğunu belirtmesi de öylesine bir durum olarak alınmamalıdır.²² Nitekim Touraine'nin beraber anılacak olmaktan hoşlandığı Habermas'ın felsefesinin Avrupa Devleti'nin

²⁰ Huyssen, "Introduction: Modernism After Postmodernism", s. 1-4.

²¹ Bilim felsefesi ve terminolojisi hakkında yapılmış iyi bir çalışma için bkz. Alan Chalmers, *Bilim Dedikleri*; çev.: Hüsamettin Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 3. Baskı, 1997. Postkolonyalizm hakkında önemli ve öğretici iki çalışma için bkz. Shaobo Xie, "Rethinking the Problem of Postcolonialism", *New Literary History*, Vol. 28, No: 1, Cultural Studies: China and the West (Winter, 1997), s. 7-19; Vijay Mishra, Bob Hodge, "What Was Postcolonialism", *New Literary History*, Vol. 36, No: 3, Critical and Historical Essays (Summer, 2005), s. 375-402.

²² Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*; çev.: Hülya Tufan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 5. Baskı, 2004, s. 171-200.

(Avrupa Birliği) dönüşümüne ve aslında nasıl güçlü varolabileceğine ilişkin bir proje olduğunu işleyen uzmanlar bulunmaktadır. Genişletilmiş modernizmin Kıta Avrupası'nın hala merkezde olabileceği bir dünyayı imleyen bir tarih felsefesini dolaylayıp dolaylamadığını sormaya hakkımız vardır.²³

Daha açık olarak Martin Heidegger'de "dil, varlığın evidir" şeklinde dile gelen ve belki Türkçe bir öneriyle "Almanca, Almanların evidir" olarak okunabilecek olan felsefe, Alman felsefesinin on sekizinci yüzyıldan beri sürdürdüğü güçlü Almanya hayalinin geldiği bir aşamayıdır.²⁴ Nitekim tıpkı Michael E. Zimmermann gibi Touraine de G. W. F. Hegel, Karl Marx, Friedrich Nietzsche ve Sigmund Freud'u aynı tarih felsefesi bağlamı ve örtük olarak büyük Almanya hayali üzerinden okumakta; söz konusu isimleri postmodernizm ile buluşturmaktadır.²⁵ Zimmermann, Nietzsche ve Heidegger'i nasyonal sosyalizm başlığı altında değerlendirirken ikinci düşünürden şöyle bir pasaj aktarmaktadır:

Avrupa hep demokrasiye sarılmak ister; bunun kendisi için mukadder bir ölüm olacağını görmek istemez. Çünkü, Nietzsche'nin net olarak gördüğü gibi, demokrasi bir nihilizm türüdür sadece, yani en yüksek değerlerin bu değerler biricik "değerler" olacak ve artık *Gestalt*-bahşeden güçler olmaktan çıkacak şekilde yeniden-değerlendirilmesidir. "Tanrı öldü" bu yüzden bir estetik doktrin değil, Batı tarihinde bir olayın temel tecrübesinin formülüdür. 1933'deki Rektörlük konuşmamda bu önermeyi tam bir bilinçle kullandım.²⁶

Bu alıntıda baştaki "Avrupa" işareti ve daha sonra "Tanrı öldü"nü tecrübe bir arka plan üzerinden okunması önemlidir. Çünkü Heidegger'deki alıntıda tarih üzerine eğilmiş bir metafizik veya spekülasyon felsefe ile karşılaşmaktayız. Bu yöntemin başlatıcısı olarak Hegel, asıl meseleyi somut bir şekilde bulabileceğimiz bir yazardır. Ona göre felsefe, bir tür dünya tarihi yazımıyla meşgul olmalıdır.²⁷ Dünya tarihinin yazımı insan doğasının serimi olmalı ve

²³ Örnek bir çalışma olarak bkz. John P. McCormick, *Weber, Habermas ve Avrupa Devletinin Dönüşümü*; çev.: Ferit Burak Aydar, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.

²⁴ Zimmermann, *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma*, s. 219-223.

²⁵ Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s. 123-147.

²⁶ Zimmermann, *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma*, s. 203-204.

²⁷ G. W. F. Hegel, *Tarihte Akıl*; çev.: Önay Sözer, İstanbul: Kocabalı Yayınları, 2. Baskım, 2003, s. 11.

geçmişe de şimdiye de uymalıdır.²⁸ Bilinçleri bulanık halkların ve onların bulanık tarihlerinin –güçsüzlük ve etkisizliklerinin- tarihte bir karşılığı olmamalıdır. Bu, halkların tarihle ilişkisi bakımından önemlidir. Sözgelimi Hindistan, boşa geçen bir üç bin yıllık tarihin getirdiği günümüzde vardır ve asıl tarihte yoktur.²⁹ Almanlarda her kafadan bir ses çıkmasının tersine İngilizler ve Fransızlar tarihin nasıl yazılması gerektiğini bilmektedirler.³⁰ Felsefi tarih yazımı özellikle İngiliz ve Fransızlarda bulunmaktadır. “Yine de kültürlü bir bakış açısı, küçük çevrelerdeki eğilim ve güdüler ile dünya-tarihinin çıkar yarışındaki eğilim ve güdülerini birbirinden ayırt edecektir. ... Asya’yı avucunun içine alan hükümdara yöneliktir ilgimiz.”³¹ “Dünya-tarihi özgürlük bilincinde ilerlemedir, zorunluluğunu tanımamız gereken bir ilerlemedir. ... Halk tinleri, tinin kendi kendisinin özgür bilgisine varma sürecindeki basamaklarıdır. ... Tinin erişebileceği en yüksek nokta kendini bilmedir, kendini görüyle değil, düşünceyle kavramadır. Bunu yapmalıdır, yapacaktır da. ...”³² Henüz daha Hegel’de üç önemli bilinç evresiyle karşılaşmış bulunuyoruz: 1- İngiliz ve Fransızların felsefi tarih bilinçleri, 2- Almanların felsefi tarih bilinçleri ve 3- İngiliz, Fransız ve Almanlar gibi tarihte olmayanların –mesela Hindistanlıların- tarih bilinçleri.

Hegel’in yanı sıra Nietzsche’deki Fransız kompleksi³³ ve Zimmermann’ın Heidegger yorumundan anlayabildiğimiz kadarıyla Alman felsefesinde “güçlü bir Almanya hayali” etkilidir. Immanuel Kant’ın kendini İskoç bir kökene dayandırdığını³⁴ ve David Hume ve Jean-Jacques Rousseau gibi Britanya ve Fransa’daki düşünürlere hayran olduğunu bildiğimize göre,³⁵ Almanca yazan düşünürlerde hayranlıkla örülmüş bir bilincin daha eskilere varan bir mazisi olduğunu da söyleyebiliriz. Daha açıkça Alman düşünür Johann Wolfgang Von Goethe’nin şu sözünde ikincilik hissi görülebilir:

²⁸ Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 56.

²⁹ Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 13.

³⁰ Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 18.

³¹ Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 57.

³² Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 67-70.

³³ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*; çev.: Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say Yayınları, 2010, s. 20: “... Almanca yazılmış olması en azından zamansızdır: Fransızca yazmış olmayı dilerdim. ... (Eskiden *Böyle Buyurdu Zerdüş*’ü Almanca yazmamış olmayı dilerdim).”

³⁴ Ernst Cassirer, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*; çev.: Doğan Özlem, İstanbul: İnkılâp Yayınevi, 3. Basım, 2007, s. 29.

³⁵ Cassirer, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, s. 118-129.

“Almanya! İyi de nerede? Böyle bir ülkeyi nerede, nasıl bulacağımı bilmiyorum.”³⁶ Alman ruhu denildiğinde bu söz oldukça anlamlı bir tecrübeye karşılık gelmektedir ve Hegel’in önerdiği felsefi tarih yazımının bir çıkış noktası olarak alınması önemlidir. Bir anlamda Kant ile akıl ve aydınlanmadan, Hegel ile tarihten yola çıkan Alman ruhu, sonraları Nietzsche ile güç istencine, Heidegger ile dile ve günümüzde Gadamer ile tekrar geleneğe gelmiş görünmektedir. Aşağıda Fransız düşüncesiyle buluşturulacağı üzere tarih felsefesi postmodernizmi anlamak için önemlidir. Huyssen’in işaret ettiği Avrupalı sorunların ilk ciddi karşılığı Alman ruhudur.

Akılcı felsefesiyle aydınlanma devrimini yaratmış Fransa’nın postmodernizmle ilgili yaşadığı önemli dönüşüm II. Dünya Savaşı ve 1968 olaylarıdır. Norman Davies’in belirttiği gibi, Fransızlar II. Dünya Savaşı’nda büyük bir yenilgi, yıkım ve küçük düşme yaşadılar ve ilkin Kuzey Afrika’daki sömürgelerini kaybettiler.³⁷ İki olayın, Fransa’nın kayıpla çıktığı II. Dünya Savaşı’nın ve 1968 olaylarının sözgelimi Foucault’nun tarih üzerine eğilmesinde önemli olduğunu düşünüyoruz. Madan Sarup, bu çağdaş Fransız yazarın tarih üzerine eğilirken Hegel ve Nietzsche’den nasıl faydalandığını anlaşılabilir bir üslupla çözümlemektedir. En önemlisi ise, aydınlanma eleştirisinde görüldüğü üzere, şimdiki zamanı geçmişten kopararak ayrıcalıklandırmanın reddedilişidir. Foucault’nun modernliği kültürel ve kurumsal bir bütünlük olarak tartışmaya açmasında mutlaka tecrübî bir sebep bulunmalıdır. O, aklı, Fransız devriminin ayrıcalıklarını, Avrupa modernizminin evrenselliğini, Avrupa’nın icat ettiği aklı ve insanı, kültürü ve bütün kavramlarıyla kurumları tartışmıştır. Anlamın yeniden tartışmaya açılması, bilginin iktidarla ilişkisinin deşifre edilişi ve toplumsal standartların meşruiyetinin altüst edilişi hep onun felsefi uğraşlarının ürünüdür.³⁸ J. F. Lyotard’ın *Postmodern Durum*’u Foucault’dan sonra her şeye daha fazla ihtiyat ve özetle dokunan bir metin görünümünde olduğu gibi, Jean Baudrillard’ın *Tüketim Toplumu* adlı eseri, Foucaultcu bakış açısının bir tür piyasa çözümlemesindeki uygulaması gibi görünmektedir.³⁹

³⁶ Murat Belge, *Militarist Modernleşme Almanya, Japonya ve Türkiye*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, s. 177.

³⁷ Norman Davies, *Avrupa Tarihi*; çev.: Burcu Çığman, Elif Topçugil, Kudret Emiroğlu, Suat Kaya, Ankara: İmge Kitabevi, 2. Baskı, 2011, s. 1136.

³⁸ Madan Sarup, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*; çev.: Abdülbaki Güçlü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2. Basım, 2004, s. 89-121.

³⁹ Bkz. J. F. Lyotard, *Postmodern Durum*; çev.: Ahmet Çiğdem, Ankara: Vadi Yayınları, 2. Basım, 1997; Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*; çev.: Hazal Deliçaylı, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2004.

Huyssen'in işaret ettiği Avrupalı tecrübe ve sorunların ikinci coğrafi karşılığı Fransa'da bulunmaktadır.

Burada özel olarak Foucault düşüncesine kapsamımızın elverdiği ölçüde temas etmek faydalı olacaktır. Onun felsefesinde özne, tarih, dil, söylem, iktidar, yazar, kültür ve bilgi gibi kavramların daha güncel, canlı, karamsar ve kimi zaman ütöpik varsayımlara gönderme yapan eleştirelilikle varolduğunu görüyoruz. Söz konusu durum, modern Fransız rasyonalizmine yönelik şiddetli eleştirel tutumun yanı sıra Alman idealist felsefesinden ve varoluşçu düşünceyi yaratan Alman ruhundan etkilenmiş görünmektedir. Bir taraftan evrenselci aydınlanma aklının kararlaştırdığı ne varsa bir bir olumsuzlanırken bir taraftan da sanki reddedilen rasyonalizmin daha üst bir versiyonu olumlanmakta gibi davranılmaktadır. Foucault'nun metinleri samimi bir modernizm ve rasyonalizm eleştirisi inşa etmekte ve bu arada deneyci felsefelerden farklı olarak içten içe yine kuşatıcı bir rasyonalizme kapı aralamaktadır. Hegel, Goethe, Nietzsche, Heidegger ve Frankfurt okulunun yanı sıra modernizm eleştirisinde tarihselliği bir tür eleştirel özne deneyimi olarak işleyen birçok filozof ve düşünürün onun üzerinde etkileri vardır. Hatta daha somut bir saptama olarak Hubert Dreyfus ve Paul Rabinow gibi bazı uzmanlar onun ilk zamanlarında Heideggerci olduğu saptamasında bulunmaktadırlar. Sonraları ön-yapısalcı veya arkeolojik düzeye, ardından soykütüksel düzeye ve nihayet etik bir seviyeye eriştiği belirtilmektedir.⁴⁰ Foucault düşüncesi için daha kapsayıcı bir nitelendirmede bulunmak gerektiğinde, Rabinow'un tespiti yerinde görünmektedir. Ona göre, söz konusu düşünür, bir tür Fransız Marksizmi olan "gerçek-varolan sosyalizm" ("existing socialism") geleneği içerisinde anlaşılabilir.⁴¹

Foucault, kendi felsefesini bir tür "eleştirel ontoloji" veya bizim anladığımız şekilde *buradaki* tarihin eleştirel okunması olarak isimlendirmektedir. Ona göre, hakikatin analitiği ile uğraşan bir gelenek Batı modernliğinde öteden beri bulunmaktadır. Hegel'den itibaren başlayan bir ikinci gelenek ise, tarihte üretilmiş bir hakikat içeriğini

⁴⁰ Simon During, "Introduction", *Foucault and Literature*, London&New York: Routledge, 1992, s. 5-7.

⁴¹ Paul Rabinow, "Introduction", (editorial çalışma), *Foucault Reader*, New York: Pantheon Books, 1984, s. 27. Sovyetler Birliği tecrübesi ve Stalin sonrası olgusal, olan veya gerçek sosyalizm anlamında eleştirel bir okuma tarzı olan "existing socialism" hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Alec Nove, *Marxism and "Really Existing Socialism"*, London: Routledge, 2. Basım, 2001, s. 1-2.

önce onu yaratan özneye ilişki halinde çözümlemeyi önermektedir. Böylece öznenin yarattığı tarihsel bir bilginin hakikatle eşitlendiğini deşifre etmenin bir yolu bulunabilecektir.⁴² Tarihsel öznelere tarafından modern dönemde yaratılmış bilimden işe başladığımızda, söz konusu bilimin ayrıcalıklı statüsünden otoriterliğini alan bilginin kendini belirli bir ihtiyaç aritmetiğinden hareketle kurmuş bir tür söylem pratiğine bağlı kalınarak yaratıldığını ve onun bağlayıcılığının her insan için eşit olacak ölçüde dağılmadığını deşifre etmek gerekmektedir.⁴³ Belirli bir tarihte yaratılarak evrensel olarak dağıtılan kültürün ve kurumların ise, ancak çeşitli eğitim, sağlık, bakım ve koruma gibi başka gereksinimleri görece şekilde insanları belirli standartlara göre disipline etmeyi ve evcilleştirmeyi garanti eden hapishaneler olarak örgütlendikleri fark edilecektir.⁴⁴ İlerlemeci doğaya, tarihe, akla ve insana karşı çıkan Foucault, *Kelimeler ve Şeyler* adlı eserinde, modernliğin ve modern akıl yürütmenin kendini garantiye almasını dille ilgili alışkanlıklarımızın, kullandığımız terminolojinin ve nesnelere isimlendirme tarzımızın bağlandığı iktidarcı bir gramere yormaktadır. İnsanlar hâkim olduklarını sandıkları dilin ve sözcüklerin birer tutsağı gibi davrandıklarını fark edemezler.⁴⁵ Foucault'nun şu sözleri önemlidir:

Söylem hayat değeridir; onun zamanı sizin zamanınız değildir; onda ölümle barışamazsınız; söylediğiniz her şeyin ağırlığı altında Tanrı'yı öldürmüş olmanız mümkün olabilir; fakat bütün söylediklerinizle Tanrı'dan daha fazla yaşayacak bir insan yaratacağınızı da düşünmeyiniz.⁴⁶

Bazı yazarlar için Foucault'nun bu alıntıda yer alan ve başka yerlerde izlenebilen modernlik ve hümanizm eleştirisi, onun "insanın ölümü"nü ilan edişi anlamına gelmektedir ve böylelikle geliştirdiği bakış açısı postmodernizmi derinden etkilemiştir.⁴⁷

⁴² Michel Foucault, *Doğruyu Söylemek*; çev.: Kerem Eksen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. Basım, 2012, s. 132-133; karşılaştırma için A.mlf., *Özne ve İktidar*, s. 172.

⁴³ Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*; çev.: Veli Urhan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 214-222.

⁴⁴ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*; çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi, 3. Basım, 2006, s. 59, 63-66.

⁴⁵ Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*; çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi, 3. Basım, 2006, s. 415-417.

⁴⁶ Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s. 243.

⁴⁷ Best, Kellner, *Postmodern Teori*, s. 52.

Postmoderniteyle politika arasında bir ilişki kurulup da Foucault'nun bu eleştirilerinin göz ardı edilmesi özellikle mümkün değildir.⁴⁸

Pek çok kaynağın Foucault düşüncesi ile on dokuzuncu yüzyıl ve erken yirminci yüzyıl Alman düşüncesi arasında bir ilişki kurmasının –nitekim sömürge süreçlerini eleştiren Foucaultçulardan birisi olan sosyolog Bryan S. Turner, metafiziğe ilişkin eleştiriler bakımından, Foucault'nun sosyal felsefesinin arkasında Heidegger'in eserlerinin bulunduğunu belirtmektedir-⁴⁹ ötesinde bize göre bir de bu düşünürün sistemiyle Fransa'da yaşananlar arasında bir ilişki vardır. Alman ruhuyla Alman felsefesi arasındaki münasebetin daha sıkı incelenmesine nispetle belki bu münasebet daha az ilgi konusu olmuştur. Ne var ki, Foucault'nun kendini Hegel geleneğine bağlaması ve tarih eleştirisi yaparak bir tür tarih felsefesi yapmaya girişmesi, onun Marksizm geleneği içerisindeki konumuna indirgenerek yeterince izah edilmiş olmayacaktır. Gerçi Touraine, onu, Frankfurt okuluyla buluşturmakta, söz konusu okulun temsilcilerini de faşist ve komünist diktatörlüklerin yarattıkları bunalımlar ile II. Dünya Savaşı'nın yarattığı bir dizi sıkıntılı durumun içerisinde anlaşılır kılmaya çalışmaktadır.⁵⁰

Bize göre, Alman ruhundaki coşkulu özlem ve bir zafer kazanma hayali, yeni Amerika ve dünya düzeninin yarattığı hayal kırıklığı nedeniyle Fransa'da bir karşılık bulmuştur. Frankfurt okuluyla görece evrenselleşebilen tarihsel özlem Foucault'nun felsefesinde bir çeşit insanlık özlemine evrilmiş gibi görünmektedir. Böyle yorumladığımızda özellikle Foucault'ya dayanılarak yaratılan postkolonyalizmi ve Fransız yazarlardan bazılarının II. Dünya Savaşı'ndan sonra İslâm'ın küresel durumuna yönelik vicdanlı meraklarının ani gelişimini izah etmek kolaylaşacaktır. Aksi takdirde bir tür tarih felsefesi girişiminde bulunan Fransız komünist yazarlarından mesela Maxime Rodinson'un Müslümanlara yönelik vicdanlı ve sempatik yaklaşımını anlamlandırmak ve Frantz Fanon'un yarattığı epistemolojiyi bir bağlama oturtmak kolay olmayacaktır. Bize göre, Türkiye'de son zamanlarda ulusalcı Kemalist sol düşüncenin ani bir şekilde Kürt hareketine yaklaşması ile II. Dünya Savaşı sonrasında Fransız solcularından bazılarının siyasal İslâm'a

⁴⁸ Bkz. Thomas R. Flynn, "Foucault and the Politics of Postmodernity", *Noûs*, Vol. 23, No: 2, 1989 A.P.A. Central Division Meetings (Apr., 1989), s. 187-198.

⁴⁹ Bryan S. Turner, *Orientalism Postmodernism and Globalism*, London&New York: Routledge, 2. Basım, 2003, s. 7.

⁵⁰ Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s. 185-195.

yakınlaşmaları arasında bir karakter örtüşmesi bulunmaktadır ve bu gelişmeler gördükleri kadar masum değildir. Art arda gelişen bu kadar olumlu sürecin birbirine paralelliği, dünyanın bir tarafının fazla ihmal edilmesinden kaynaklanan bir vicdan azabı dolayısıyla gerçekleşmiş olamaz. Bizzat Foucault'nun ima ettiği şekilde, toplumsal yararlar önemliyse, Fransızların da muhakkak bir çıkarları vardır.⁵¹ Nitekim postmodernizm bağlamında değerlendirilen yazarlardan biri olan bilim felsefecisi Paul Feyerabend'in radikal Müslümanlara –İhvânü'l-Müslimîn- yönelik beğenisi ve övgüsü, öylesine söz konusu olmuş bir olay değildir.⁵²

Modernliğe, bilime, teknolojiye, akla, hümanizme ve evrenselciliğe yönelik eleştirilerin Kıta Avrupası'nda başka adresleri de bulunmaktadır. Polonya, Çek Cumhuriyeti, İspanya ve İtalya kuşkusuz göz ardı edilemez. Söz konusu coğrafyalarda önemli edebiyat ve bilim yazarları postmodernizmi paylaşan veya bazen öncelleyen eserler kaleme almışlardır. Ne var ki Almanya ve Fransa'nın daima bir öncülüğü ve baskınlığı varittir. Ayrıca modernizme bir şans verilmesi gereğine ilişkin fikirlerden ikisinin de bu ülkeler tarafından üretilmesi önemlidir. Jurgen Habermas ve Alain Touraine modernliğin geliştirilmesi konusunda hemfikirdirler.⁵³ Burada bizim “yeni geriler” olarak nitelendirdiğimiz durum Avrupa Birliği'nin hâlihazırdaki krizleri de göz önünde bulundurulduğunda bir kavramsallaştırma önerisi veya denemesi olarak görülmelidir. Daha önce bizim sıraladığımız üç bilinçlenme tarzı, ikinci olarak Hegel felsefesi üzerinden verdiğimiz üç bilinç düzeyiyle birlikte düşünüldüğünde, hiç olmazsa spekülâtif olarak makul görünen, postmodernizmin ikincil düzey bir bilinci yansıttığı ve hemen büsbütün eleştirel bir nitelik taşıdığıdır. Zira Andreas Huyssen'in postmodernizmi yorumlama tarzı buna yöneliktir ve Avrupalı tecrübeyle postmodernizmin Avrupalılığını ikincilleştirmektedir. Bizim yorumumuz Huyssen'in postmodernizmi alımlama içeriğine son derece uygundur. Ona göre de postmodernizm küresel ölçekte yaşanmış veya yaşanmakta olan bir postmoderniteye tekabül etmemekte ve Avrupa özelinde geliştirilmiş bir eleştirel yorum olarak varlığını sürdürmektedir. Fakat artık postmodernizm geçerli ve çokça analizi yapılan bir kavram değildir.⁵⁴

⁵¹ Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s. 187.

⁵² Paul Feyerabend, *Yönteme Karşı*; çev.: Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999, s. 9.

⁵³ Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s. 200.

⁵⁴ Huyssen, “Introduction: Modernism After Postmodernism”, s. 1-2.

Üçüncü Dünya Açısından Postmodernizm

Burada “üçüncü dünya” ile yukarıdaki kavramsal kategoride anlamını belirlediğimiz üçüncü bilinç tarzına işarette bulunuyoruz. Herhangi bir tarzda aşağılanmak veya olgusal durumda ötekileştirilmek istenilen bir coğrafi bağlamı kastetmiyoruz. Üçüncü bilinç tarzı, postmodernizmi izleyerek tartışan ve onun, birinci bilinç tarzının esas meselesi olduğunu sanan bir dünya tasarımına karşılık gelmektedir. Zira öncelikle Kuzey Amerika’nın kendi sorunları küreselleşme başlığı altında incelenmekte, ikinci olarak küreselleşme yerine postmodernizmi öneren ikincil bir varlık düzeyi bulunmakta, bir de izlediği gelişmelere taraf olduğunu düşünen üçüncü bir zemin tartışmalara katılmaya çabalamaktadır. Foucault’nun Hegel’den etkilenerek geliştirdiği eleştirel varlıkbiliminin bir benzerini biz de kendi siyasal ve sosyal varlıkbilimimiz için kullanıyoruz. Dolayısıyla bizim kavramsallaştırmamızda içerilen tarihsel anlamlandırma tarzında da hala ikincil bilinç tarzına göreli bağımlılık devam etmektedir.

Üçüncü dünya açısından postmodernizm iki tarzda incelenebilir. İlki, izlenen bir süreç olduğu halde tartışmaları iç algıları etkileyen postmodern durum eleştirisinin varsaydığı bir tür çoğulcu postmodernitenin ilgili coğrafyalarda –örneğin Türkiye’de- modern fay hatlarıyla ilgili esaslı bir değişikliğe neden olup olmadığı üzerinden incelenmesidir. İkincisi ise, bizim buradaki kastımızdan farklı olarak gerçekten dışlayıcı bir kavramsallaştırma olan “üçüncü dünya”nın Avrupa merkezli bir tarih okumasından kurtarılmasını öneren postkolonyalizmin yeterince anlaşılıp anlaşılmadığı ve postmodernizmle ilişkisinin irdelenmesidir. Daha esaslı bir tahlilden önce, çoğulcu bir aşama olarak postmodernitenin genellikle dışarıdan alınmış salt entelektüel ezberleri ifade ettiğini ve Avrupa merkezli olmayan bir tarih felsefesi ve kavramsallaştırma geliştirilmesini öneren postkolonyalizmin hiç olmazsa Doğu-Batı gerginliğine takılmış Cemil Meriç ve İsmet Özel gibi yazarları değerlendirmek bakımından bile yeterince tartışmaya açılmadığını saptamak gereklidir.⁵⁵ Zira sözgelimi Türkiye’de postmodernizmi tartışan akademisyen ve aydınların azımsanmayacak bir kısmı, yerel ölçekte modernite yüzünden en çok dışlanmış dini ve tarihsel bir

⁵⁵ İki yazarın Doğu-Batı gerginliğinden ilham aldıkları iki örnek çalışma için bkz. Cemil Meriç, *Bu Ülke*, İstanbul: İletişim Yayınları, 37. Baskı, 2011; İsmet Özel, *Üç Mesele*, İstanbul: Şûle Yayınları, 2011.

kavram olan İslâm'a hala şüphe ve kinle yaklaşmaktadır.⁵⁶ Öte yandan Türkiye'deki tecrübenin, antropolojinin, kültürel veya etnik çalışmaların kapsamına girdiğini postkolonyalist bir bağlamda anlayamayan akademisyenlerin bazıları hala bu ülkede düşüncenin ve felsefenin durumunu tartışabilmektedirler. Tartışmalara bakıldığında amaçsızlık ve yönemsizlik dikkat çekmektedir.⁵⁷ Araştırmacıları ve akademisyenleri mazur gösterecek bir sebep, hala üzerine konuşulup düşünce üretilebilecek toplumsal hareketlilikte kendisini bulan gerçek bir tecrübenin yaşanmamış olmasıdır. Belki amaçlılık ve yöneme ilişkin bir tartışma böyle bir tecrübeden sonra gereksinilebilir.

İlkin postmodernizm Türkiye'de genellikle ancak Batı Avrupa ve Kuzey Amerika örnek sosyolojilerinden edinilmiş farklılıklara ilişkin bir çoğulculuğu esas almaktadır. Bunun en güzel örneği de toplumsal cinsiyet, kadın ve ırk konusundaki çalışmaların sosyal bilimlerde artmasına koşut farklılıkların tanınmasıyla ilgili politikalarda hala bir çeşit desakralizasyonun işbaşında olmasıdır. Talal Asad'ın Kuzey Amerika içinde belirlediği bu durum daha çok Türkiye için geçerlidir.⁵⁸ Postmodern eleştirinin muhataplarının izledikleri coğrafyalardaki örnek "insan" tarzlarıyla sınırlı olduğunu düşünüyormuşçasına yazarlar, modern öncesi durumların önünü açacak şekilde değil de bizzat modernlikle başlayan süreçlerde sadece bazı alanları çoğulculuğa dâhil etmektedirler.⁵⁹ Bu durum, postmodernizmin esaslı düşünürlerinden biri olan Foucault'nun Türkiye'de sözgelimi postkolonyalizm üzerinden de anlaşılacak yerine neden feminizm üzerinden anlaşılacakla sınırlandırıldığı hakkında bir fikir vermektedir. Türkiye'de nasıl Nietzsche'nin sosyalizm eleştirileri "Tanrı öldü" önermesi kadar ilgi görmüyorsa benzer saiklerle Foucault da postkolonyalizmle ilişkisi üzerinden ele alınmamaktadır. Daha ilginç bir detay, Türkiye'de İslâm üzerine

⁵⁶ Örnek yazılar için bkz. Özer Ozankaya (ed.), *Cumhuriyet ya da Demokrasi*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

⁵⁷ Bkz. M. Cüneyt Kaya (ed.), *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, İstanbul: Küre Yayınları, 2. Basım, 2010.

⁵⁸ Talal Asad, *Sekülerliğin Biçimleri*; çev.: Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis Yayınları, 2007, s. 11-30.

⁵⁹ Örnek metinler olarak bkz. Zeynep Direk (ed.), *Cinsiyetli Olmak*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Baskı, 2009; Robert Bernasconi, *İrk Kavramını Kim İcat Etti? Felsefi Düşüncede İrk ve İrkçilik*; çev.: Zeynep Direk, İsmail Esiner, Tendü Meriç, Nazlı Öktem, İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım, 2007.

yaptıkları araştırmaları güncellemeleri beklenen İlahiyatçı akademisyenlerin yöntemlerinde görünür olmaktadır. Antropolojinin muhatapları olmaları bakımından Müslümanların tarihsel olarak dışlanmış tüm bilgi alanlarıyla uğraşmak durumunda kalan kimi İlahiyatçı akademisyenler hala aydınlanmacı ve modernist problemler üzerinden dini, tarihi, düşünceyi, felsefeyi ve mezhepleri meşrulaştırmak telaşındadırlar.⁶⁰ Bu tür eğilim içinde olan bazı İlahiyatçı akademisyenlerin zihninde Avrupa'nın aydınlanmasına bağlandığı nispette tüm geçmişin meşrulaştırılması mümkün görünmektedir. Esas itibarıyla onlar hala biraz daha geriden gelmektedirler ve aydınlanmanın mutlak belirleyiciliğiyle postmodernizm bağlamında bile hesaplaşmış değildir. Postmodernizmin ne kadar anlaşılabilirliğini örneklemesi bakımından bir alıntı yapmak faydalı olabilir:

Seyyid Hüseyin Nasr, Nakîb el-Attas, İsmail Farûkî gibi yazarların 'İlmin İslâmîleştirilmesi'nden söz etmeleri yetmiyormuş gibi bir de 'akılın İslâmîleştirilmesi'nden söz edenler var. ... Bilim bizzat tanrısal ışıktır. Bu ışığın İslâmîsi, gayriİslâmîsi olmaz. ...⁶¹

Yukarıdaki alıntıda İlahiyatçı yazarın mesela Foucault'ya ve bilim felsefecilerine en alt düzeyde bile bir aşinalık beslemediği bellidir. Onun için bilim hala "mutlak" ve "hakikat" olan bir referans durumundadır. Bizim postmodernizmin Türkiye'deki İslâm algısını çok fazla değiştirmede olduğu yolundaki yorumumuzla kastettiğimiz, çoğulculuğun bir yansıması olarak modern öncesi İslâmî bilinçlenme tarzının herhangi bir tarzda entelektüel bir iltifat bulmamasıdır. Günümüzde Türkiye'de iktidarın önemli ölçüde el değiştirmesiyle İslâm'a ve Müslümanlara ilişkin yazgının değiştiği düşünülmemelidir. Zira bizzat dinin içeriğine karar verenler, onun işlevini tartışanlar ve onun çoğulculuk fikri tarafından ne kadar hoşgörüle karşılanabileceğini düşünenler, hiçbir zaman dindar Müslüman olmayı sorun edinmiş insanlar değildirler ve modernizmin yarattığı temsil problemi onlar üzerinden devam etmektedir. İslâm, Batılı anlam çağrışımlarından bağımsız bir din ve yaşam bütünlüğü olarak hiçbir zaman meşru tecrübî sınırlar içerisinde hoş görülmemiştir.

⁶⁰ Örnek metinler olarak bkz. Hasan Onat, *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003; Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Ankara: Elis Yayınları, 2007; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'ın Yarattığı Mucize Devrimler*, İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2010.

⁶¹ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'ın Yarattığı Mucize Devrimler*, s. 282-283.

Belki değişen sadece bazı eserlerin Türkçeye tercümelere sırasında “fundamentalizm” kavramının “gericilik” yerine “köktencilik” ile karşılanmasında görülecek dikkat kadar sosyolojik yaşamdaki değişmedir. Aksi takdirde postmodernizmin ve ona müteakip dönemin İslâm’a ilişkin kamusal görünürlük durumu ve sosyalleşme tarzlarını meşrulaştırdığını sanmak naif bir okuma olacaktır.⁶²

Postkolonyalizmle ilgili ikinci durum hakkında ihtiyatlı davranmak gerekmektedir. Çünkü A. Dirlik’in dile getirdiği şekilde, oryantlizmi reddeden, Avrupa merkezliliği bir yazgı olmaktan çıkarmayı ve öze dönmeyi öneren bu teori eleştirel bir teoridir ve kullandığı yöntemler de bizzat Avrupa menşeli yöntemler olan ulusçuluk ve Marksizm’dir.⁶³ Avrupa merkezliliğin ve ötekini bir tarih olarak reddetmenin karşısında yer alan postkolonyalizm, postmodernizmle beraber ve özellikle Foucault’nun çalışmalarından ilham alarak gelişmiştir.⁶⁴ Bizzat postmodernizme referanslanmış eleştirel bir bağlam olmakla beraber postkolonyalizmin daha Edward W. Said’in *Şarkiyatçılık* adlı eserinden başlayarak Avrupa merkezliliği bir yazgı olarak olgusallaştıran tüm bilim yapma tarzlarını, kullanılan yöntemleri ve terminolojileri, özellikle İslâm ile Avrupa arasında kurulmuş edilgen tarihsellikleri ve sözelimi İslâm coğrafyasına sokuşturulmaya çalışılan “insan hakları” ve feminizmi reddetmesi,⁶⁵ bizim açımızdan onun özel olarak değerlendirilmesi gerektiğine ilişkin bir meşruiyet yaratmaktadır. Bu meşruiyetin ardından araştırmamızı asıl ilgilendiren nokta, postkolonyalizmin, bizim “üçüncü bilinçlenme tarzı” olarak resmettiğimiz “üçüncü dünya”ya dair çıkarımlarıdır. Çünkü Said, açıkça özellikle İslâm ve Ortadoğu üzerinde görünür olan oryantlist biçimlendirme ve evcilleştirmenin bütün bir epistemolojiye ve sosyolojiye bulaşmış olduğunu; ayrıca bir bilgi bağlamı olarak bunların “sömürgecinin temsili: antropolojinin muhatapları” olarak okunması gerektiğini belirtmektedir.⁶⁶

⁶² Bkz. Muhammet Özdemir, “Türkiye’de Dindar Müslümanların Maruz Kaldığı Dışlama Üzerinden Açığa Çıkan Hak Çatışmaları”, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, yıl: 1, Sayı: 1, Bahar 2014, s. 103-128.

⁶³ Arif Dirlik, *Postkolonyal Aura*; çev.: Galip Doğduaslan, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2. Basım, 2010, s. 103-104.

⁶⁴ Vijay Mishra, Bob Hodge, “What Was Postcolonialism?”, s. 375-377; Huysen, “Introduction: Modernism after Postmodernity”, s. 1.

⁶⁵ Bkz. Edward W. Said, *Şarkiyatçılık Batı’nın Şark Anlayışları*; çev.: Berna Ülner, İstanbul: Metis Yayınları, 6. Basım, 2012.

⁶⁶ Bkz. Edward W. Said, “Sömürgecinin Temsili: Antropolojinin Muhatapları”, *Kış Ruhu* içinde; çev.: Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2000, s. 43-68.

Meksika asıllı Amerikalı bir antropolog olan Renato Rosaldo, Said'in sözünü ettiği antropolojik muhataplık durumunu "kültürel çalışmalar" ve "etnik çalışmalar" üzerinden izah etmeye çalışmaktadır. Rosaldo'nun bağlamı, Said'den ziyade Foucault ile mümkün olan antropolojik alanlardan kültürel çalışmaların ve etnik çalışmaların muhataplarını, bilimsel saygınlıklarını, yöntemlerini ve terminolojilerini aydınlatmaktadır. Ona göre, kültürel çalışmalar ile etnik çalışmalar birbirinden pek farklı olmayıp antropolojinin yeni aşamalarını temsil etmektedir ve gelişmek bakımından henüz yolda olan entelektüel hareketleri kapsamına almaktadır. Amerikan bilimleriyle kıyaslandığında gerçek bir disiplin kıymeti bulunmayan kültürel çalışmalarda, incelenecek insan yekûnu ve onun ait olduğu varlık alanı, sembolik bir başlangıçla başlatılan bir tarihsel kesitle anlamlı kılınmaya çalışılmaktadır. Yani kültürel çalışmalar veya etnik çalışmaların muhatapları olan insanlar gerçek insanların doğrusal veya ilerleyen tarihlerinde hiçbir zaman bulunamamaktadırlar. Onların mağduriyetleri ve insan sorunları da beyaz insanın hükümlerindeki kültüre havale edilerek çözümlene yapılmaya çalışılmaktadır.⁶⁷

Rosaldo'nun çalışmasında gerçek birer disiplin gibi işletilmeyen kültürel çalışmalar ile sembolik bir başlangıç etrafından kurulan tarihin içerisindeki insana dair vurgular dikkat çekicidir. Said'in eleştirel betimiyle birleştirildiğinde antropolojinin muhatapları olan insanların bağlı buldukları epistemoloji ve sosyoloji açığa çıkmaktadır. Kültürel çalışmalar veya etnik çalışmalarda araştırma yapmak ve akademisyen olmak üzere yetiştirilmiş uzmanlardan bizzat kendilerini ve tarihlerini öğrenen insanların bulacakları bilgi muhtevası yabancılaştırıcı ve genellikle tarihte anlamsız bir geriye götürücü nitelikte olacaktır. Bunun daha açık anlamı, "üçüncü bilinç tarzı"nın bilim yapma ve bilgi yaratma politikaları tarafından sürekli yeniden kuruluyor ve devam ettiriliyor oluşudur. Bu nokta, Johann Gottfried Herder'in –belki de Prusya'nın dünya tarihindeki yerinden kaynaklanan nedenlerle- Avrupa merkezliği ilk eleştirmesinden daha ileri bir aşamaya karşılık gelmektedir.⁶⁸ Çünkü bir tarafın yarattığı algının ötesinde artık işlerliği "üçüncü dünya"yı kuşatmış bir epistemoloji ve söz konusu epistemolojiyle yaratılmış bir sosyoloji bulunmaktadır. Burada verili bilgi, kendini üçüncül

⁶⁷ Renato Rosaldo, "Whose Cultural Studies?", *American Anthropologists*, New Series, Vol. 96, No: 3 (Sep. 1994), s. 524-527.

⁶⁸ Bkz. Robert Bernasconi, "Herder'in –belki de Prusya'nın dünya tarihindeki yerinden kaynaklanan nedenlerle- Avrupa-Merkezcilik Eleştirisi", *İrk Kavramını Kim İcat Etti* içinde, s. 98-113.

olarak kodlarken aynı zamanda bizzat kendini imkânsız ve ulaşılamaz bir yere hapseden bir koşullanmanın dünyevi eylemi olarak süreğen kılınmaktadır. Böyle karmaşık bir kendilik olarak öznenin postmodernizm veya küreselleşme ile hangi öznel ilişkisi söz konusu olabilir? Burada birincil ve ikincil bilinç düzeyleri karşısında ancak edilgen ve olanaklı tüm temsilleri kuşatılmış bir bilinçlenme tarzından söz edilebilir. Nitekim Türkiye’de postmodernizmin de bizzat oryantalizm üretmesi bundan dolayıdır. Postmodernizmle beraber gelişen postkolonyalizm bizzat postmodernizmin etki alanlarını bile deşifre edecek bir kapsama sahipken, onun etki alanında olması gerekenler, postmodernizmi yeni bir oryantalizm bağlamı için kullanmaktadırlar. Yukarıda anılan İlahiyatçı yazarların tarihi ve insanı alımlama tarzları yeniden iyi bir örnek olarak anımsanmalıdır. Çünkü onlar çoğunlukla günümüze referanslanan sembolik bir tarihsel an varsaymaktadırlar ve onun üzerinden İslâm’ın modern öncesi dönemdeki tarihsel tecrübeleri anlamsızlaştırarak hala modernliği meşrulaştırmaya çalışmaktadırlar. Bunun tipik bir örneği de kültürel çalışmalar alanının bağlamını aşmadığı halde Türkiye’de genelde bir düşünür gibi saygı gören Fazlur Rahman’dır. Onun *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji* adıyla Türkçeye çevrilen çalışması betimlediğimiz desakralize nitelikli tarihdışılaştırmanın güzel bir örneğini sergilemektedir.⁶⁹

Üçüncü dünya açısından postmodernizm seyirlik bir bağlam gibidir. Ne doğru bir yöntemle isabetli bir teşhise, ne bizzat postmodernitenin nasıl varolduğuna ilişkin bir tahlile ve ne de Türkiye’yi veya öteki olarak reddedilmiş diğer antropolojik bağlamları ne denli ilgilendirdiğine değinen bir çalışmaya kolaylıkla rastlanabilir. Genellikle görülen durum, tıpkı modernitenin çıkışında yapıldığı gibi var mı yok mu, varsa nasıl var gibi soruşturmaların içerikleri belirlenmeksizin hemen iyi ve kötü hakkında bir belirlemede bulunulmasıdır. Postmodernizmin nasıl varolduğu önemli değildir; zira o kesinlikle evrensel olarak varolmalıdır ki dünya onu tartışmaktadır. O halde o iyi bir şeydir ve Türkiye’de olanlar da onunla ilgilidir.

⁶⁹ Bkz. Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*; çev.: Salih Akdemir, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001. Çevirmenin asrın düşünürleri arasında saydığı Fazlur Rahman (s. 7), kendi gerçek tarihini tarihin dışına iterken “tarihselcilik” yapmış olmaktadır. Türkçede sosyal bilimciler arasında postmodernizm nasıl yanlış anlaşılıyorsa özelde İlahiyatçılar arasında da tarihselcilik öyle yanlış anlaşılmaktadır. Tarihselcilikten söz eden birinin bizzat kendisinin tarihsel özne olduğunu unutmaması ise acaba kime götürülmesi gereken bir hatadır?

Bu arada birbirinden farklı metinleri ve Türkçede üretilmiş düşünceleri bu denli eleştirdikten sonra bizim bir önerimiz var mıdır? Zira Hegel'in de işarette bulunduğu üzere eleştirmek en kolay olanıdır, okurlar veya izleyiciler eleştirenin zihninde eleştirdiğinden daha iyisinin bulunduğu izlenimine kapılırlar.⁷⁰ Hem felsefi ve bilimsel yaratıcılık ve ihtiyaçlara referanslanan çözümler bulmak bakımından, hem de bizzat saygı duyulacak akademik bir faaliyette bulunmak bakımından Türkçe düşüncenin önemli bir talihsizlik tarafından kuşatılmış olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Çünkü yurt dışına akademik faaliyet için çıkan araştırmacıların pek bilinçli bir karşılaşmaya dayanmayan metinsel tanışıklıklarıyla önemli ölçüde belirlenen bir dilin sınırları ve potansiyelleri, geriden izlenen ve yanlış anlaşılacak yorumlanan bir dünya görüntüsü vermektedir. Türkçeye tercüme edilmiş metinler, Batı'da tüketilmiş ve belirli bir algının yaratılması istikametinde çevrilmiş eserlerdir. Bunların kendini yaratma bakımından değil de sırf Batı'yı tanımak için kullanıldığı varsayılsa bile geriden tanumanın getirdiği çaresizlik çözümlenememektedir. Ayrıca bizzat ilgili dilde okunan metinler de ait olduğu coğrafyalarda etkili olacak bir tarzda yorumlanamamakta ve geri dönüldüğünde akademik bir statü için kullanılmaktadır. Nitekim kendi tecrübesi üzerine dışarıda bir analizde bulunmak veya onu reddederek başka tecrübeleri sürekli öğrenmek bilinçli bir faaliyete gönderme yapmamaktadır. Bu tecrübe, insana ilişkin bilgisi gitgide artan başka coğrafyaların insanlarıyla kıyaslandığında Türkçe düşüncenin onlarla yarışması mümkün değildir. Bizim için önemli olan böyle bir yarışın üzerinde gerçekleştiği bir çeşit üstünlük arayışı değildir.⁷¹ Önemli olan, başka tecrübelerden

⁷⁰ Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 81.

⁷¹ Araştırmamızın sorunlaştırma kapsamını ve çözümleme sınırlarını fuzuli yere ihlal etmeyecek şekilde bilgi ile üstünlük arayışı arasındaki ilişkiye dair yüzeysel bir tahlilde bulunulabilir. Bazı çağdaş eleştirmenlerin de işaret ettikleri üzere, bilginin geriden izlenen/örtük bir üstünlük arayışıyla koşullandığı durumlar sadece olmasa da genellikle modernliğe özgüdür. Francis Bacon'da tabiatı (ve insanı) kontrol etmek için güçle eşanlı hale gelen bilgi, modern-öncesi toplumlarda aynı zamanda insanlara huzur veriyordu. Bir şeyi bilmenin, dünyalar arasında özellikle "üçüncü dünya"da, başkaları içinde bir ayrıcalık talebine dönüşmüş olması, onun insanın samimiyetinden ve huzur kavramıyla münasebetinden kopmuş olmasına paralel bir gelişmedir. Bu durumda "öteki" yok iken bilgi hiçbir işe yaramadığı gibi her şey, "öteki" üzerinden anlamlı kılınmaktadır. Böyle bir bilgi görece uzun süren bir saygı yaratabilir; ama insana huzur vermez. Francis Bacon, *Novum Organum*; çev: Sema Önal, İstanbul: Say Yayınları, 2012, s. 120; Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*; çev.: Yusuf Yazar, İstanbul: İz Yayıncılık, 1999, s. 86, 108, 135 ve özellikle 137-138.

açığa çıkan bilgiye sürekli duyulan gereksinim ve bu olguya ilişkin bilincin daima ertelenmesidir. Böyle bir bağlamda postkolonyalizm kullanılarak faydalı bir eleştiri yapılabilir; ama söz konusu eleştiriyle gerçekleşmiş bilinçli bir tecrübenin ardı gelmeden üzerine felsefe yapılacak bir tecrübe bulunulamaz ve düşünce yaratılamaz. Dolayısıyla en iyi ihtimalle yapılabilecek olan, üçüncü bilinç düzeyinin kaderini açığa çıkarmak üzere, bizim yaptığımız tarzda eldeki metinlerin eleştirilmesidir. Şimdilik bu düzeyde gerçekleşebilen tecrübî durum daha ileride üzerine değerlendirme yapmaya değer olgusal bir tecrübeye de öncülük edebilir.

Sonuç

Bu yazıda postmodernizmin bizzat Kıta Avrupa'sında gelişen ve Kuzey Amerika'da kendini evrenselleştirmeye çalışan eleştirel bir kuram olarak önce Batı'da nasıl varolduğu, sonra Türkçe yazında nasıl bir karşılık bulduğu farklı sorular üzerinden incelendi. Birinci olarak, Türkçe kaleme alınan akademik eserlerde postmodernizmin bir çeşit teşhis ve yöntem sorunuyla malul bir şekilde varolduğu belirlendi. İkinci olarak, tüm dünyanın eriştiği modern sonrası bir aşama olarak algılandığı gelen postmodernizmin aslında Almanya ve Fransa'nın küresel ölçekte edindiği ikincil coğrafya statüsünden kaynaklanan bir Avrupalı itiraz olduğu teşhis edildi. Gerçekten de birbirine rakip iki ülke olarak Almanya ve Fransa'nın II. Dünya Savaşı'ndan sonra birbirini tamamlayan ve destekleyen düşüncelerle yeni bir dünya arayışında bulunmuş olmaları postmodernizmi yaratmıştır. Esas itibarıyla İngiliz ve Fransız felsefelerinden etkilenen ve Fransız romantizmini önemseyen bir felsefi tarz olarak Alman ruhunun daha sonra Fransız düşüncesini etkilemiş olması üzerinde durulması gereken bir gelişmedir. Böylece postmodernizmin çağdaş Fransız felsefesi özelinde Alman tarihselcilik geleneğinin görece daha evrensel ölçekte iyimser bir uyarlaması olduğu gösterilmiş oldu. Üçüncü olarak, postmodernizmi izleyenlerin yaşadığı bir coğrafya olarak Türkiye'deki etkiler, sosyal gelişmeler ve Postkolonyalizm üzerinden yapılabilecek muhtemel bir eleştiriye yer verildi.

Türkiye kendini biraz bilinçli ve biraz da bilinçsizce geliştirmeye uğraşan bir ülkedir ve yerel ölçekte saygıdeğer düşünürleri de yetiştirmiştir. Onun küresel bilinç hiyerarşisindeki yerinin tayin edilmesi, sadece postmodernizm bağlamında değil genellikle her tartışma alanı için geçerlidir. Araştırmamızda II. Dünya Savaşı'ndan itibaren Kuzey Amerika'nın gerçek dünyayı temsilen birincil bir bilinç düzeyinde yer aldığı, Kıta Avrupası'nın –özellikle

Almanya ve Fransa'nun- birincil bilinç düzeyini bileşenlerine ayırarak kendini yeniden tasarlamayı denemesi ve bu arada dünya adına itirazda bulunması nedeniyle ikincil bir bilinç düzeyinde yer aldığı teşhis edilmiştir. Çünkü Avrupalı itirazın veya kendi sorunlarını Kuzey Amerika'ya taşımının gerekçesi, bizzat Amerika'nın merkez olarak tanınmış olmasında bulunabilir. Bu ikisi dışındaki coğrafi bağlamlar ve özel olarak Türkiye, bizzat iştirak etmediği, katkıda bulunmadığı ve ancak izlediğinde varolduğunu sandığı postmodernizm açısından üçüncül bilinç düzeyiyle temsil edildi. Bilinç düzeylerinin böyle kurulmasıyla Hegel'in tarihsel evrenleri ve Doğu üzerine teşhisleri arasında bir ilişkilendirmede bulunulabilir. Böyle bir eleştiriye cevaben çalışmada, Avrupa merkezci olmayan bir okumanın bile Avrupalı gelişmelerden azade kalamadığı belirtilmiştir. Çünkü bizzat eleştirdiğimiz Türkçe metinlerden daha iyisi ancak onları anlayarak eleştirebilen metinlerdir. Aksi takdirde epistemolojisi ve sosyolojisi –postkolonyalizmin deşifre ettiği üzere- Avrupa merkezcilik ve üçüncü tür bir bilinç üzerinden oryantalizme katılımla daimi kılınan bir kültürde üzerine konuşabileceğimiz özerk bir tecrübe söz konusu değildir.

Postmodernizmden sonra Türkçe literatüre bakıldığında, aklın, bilimin, aydınlanmanın, ulus-devletin, laikliğin ve her türden insani tektipliğin mutlak alınamayacağını öğrenmiş veya ezberlemiş bulunuyoruz. Pratiklerde bu dönüşümün yansıması pek görülmemekle beraber söylemlerde çoğulculuk ve farklılıkların tanınmasıyla ilgili yeterince düşünce işlenmiş bulunmaktadır. Tanınacak çoğulculuk çeşitleri ve farklılıkların yine laiklikle teminat altına alınmış Avrupalı tecrübelerle sınırlı kalması büyük bir hayal kırıklığıdır. Bu arada yurt dışından ancak 1990'ların sonunda dönen bir kuşakla postmodernizmin edinilmiş olması ve 2000'lerde pratik yorumları için girişimlerin görülmesi, ilgili coğrafyalarda tüketilmiş tartışmaların geriden izlenmesi ve üstelik yanlış teşhisler konulması bakımından umut vermeyen bir gelişmedir. Çünkü Türkçeye çevrilen eleştirel bağlamlar ve düşünceler her seferinde geriden izlenen bir süreç öngörmekte ve zaten çevirilerin tarzı dolayısıyla önceden düşünsel bir sınırlandırma söz konusu olmaktadır. Bu durum Türkçe düşüncenin, devinmek ihtiyacını gören salt spekülative bir işlevle mahdut olmasına zemin hazırlamaktadır. Bu talihsiz yazgı dolayısıyla gereksinim ve sorunların bir tür çözümlenmesi anlamında yeni ve yaratıcı düşüncenin varlığı hem mümkün görünmemektedir, hem de ona ilişkin imkânlar sürekli ertelenmektedir. Bu durum, bizzat

Türkiye’de toplumsal hareketliliğin fazla edilgen ve bilinçsiz gelişmesi dolayısıyla Türkçe düşüncede tüm olanakları kuşatılmış bir çaresizliğin göstergesi olarak alınmalıdır.

Kaynakça

- Ahmad, S. Akbar, Donnan, Hastings (ed.), *Islam, Globalization and Postmodernity*, London&New York: Routhledge, 3. Basım, 2005, London&New York.
- Asad, Talal, *Sekülerliğin Biçimleri*; çev.: Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, 2007, İstanbul.
- Bacon, Francis, *Novum Organum*; çev: Sema Önal, Say Yayınları, 2012, İstanbul.
- Baudrillard, Jean, *Tüketim Toplumu*; çev.: Hazal Deliçaylı, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2004, İstanbul.
- Belge, Murat, *Militarist Modernleşme Almanya, Japonya ve Türkiye*, İletişim Yayınları, 2011, İstanbul.
- Bernasconi, Robert, *İrk Kavramını Kim İcat Etti? Felsefi Düşüncede İrk ve İrkçilik*; çev.: Zeynep Direk, İsmail Esiner, Tendü Meriç, Nazlı Öktem, Metis Yayınları, 2. Basım, 2007, İstanbul.
- Best, Steven, Kellner, Douglas Kellner, *Postmodern Teori*; çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, 2011, İstanbul.
- Bilen, Osman, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, İstanbul: Şûle Yayınları, 2007, İstanbul.
- Cassier, Ernst, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*; çev.: Doğan Özlem, İnkılâp Yayınevi, 3. Basım, 2007, İstanbul.
- Chalmers, Alan, *Bilim Dedikleri*; çev.: Hüsamettin Arslan, Vadi Yayınları, 3. Baskı, 1997, Ankara.
- Davies, Norman, *Avrupa Tarihi*; çev.: Burcu Çığman, Elif Topçugil, Kudret Emiroğlu, Suat Kaya, İmge Kitabevi, 2. Baskı, 2011, Ankara.
- Direk, Zeynep, *Başkalık Deneyimi Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, İstanbul.
- Direk, Zeynep (ed.), *Cinsiyetli Olmak*, Yapı Kredi Yayınları, 2. Baskı, 2009, İstanbul.
- Dirlik, Arif, *Postkolonyal Aura*; çev.: Galip Doğduaslan, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2. Basım, 2010, İstanbul.
- Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*; çev.: Salih Akdemir, Ankara Okulu Yayınları, 2001, Ankara.
- During, Simon During, “Introduction”, *Foucault and Literature*, Routledge, 1992, London&New York.
- Feyerabend, Paul, *Yönteme Karşı*; çev.: Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yayınları, 1999, İstanbul.
- Flynn, Thomas R., “Foucault and the Politics of Postmodernity”, *Noûs*, Vol. 23, No: 2, 1989 A.P.A. Central Division Meetings (Apr., 1989), s. 187-198.

- Foucault, Michel, *Doğruyu Söylemek*; çev.: Kerem Eksen, Ayrıntı Yayınları, 3. Basım, 2012, İstanbul.
- Foucault, Michel, *Bilginin Arkeolojisi*; çev.: Veli Urhan, Ayrıntı Yayınları, 2011, İstanbul.
- Foucault, Michel, *Hapishanenin Doğuşu*; çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, 3. Basım, 2006, Ankara.
- Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*; çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, 3. Basım, 2006, Ankara.
- Foucault, Michel, *Özne ve İktidar*; çev.: Işık Ergüden, Osman Akinhay, Ayrıntı Yayınları, 3. Baskı, 2011, İstanbul.
- Godinot, Xavier, Wodon, Quentin (ed.), *Participatory Approaches to Attacking Extreme Poverty: Cases Studies Led by the International Movement ATD Fourth World*, The World Bank, 2006, Washington, D.C.
- Goody, Jack, *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi*; çev.: Koray Değirmenci, Pinhan Yayıncılık, 2011, İstanbul.
- Hegel, G. W. F., *Tarihte Akıl*; çev.: Önay Sözer, Kabalcı Yayınları, 2. Basım, 2003, İstanbul.
- Huyssen, Andreas, "Introduction: Modernism after Postmodernity", *New German Critique*, No: 99, Modernism after Postmodernity (Fall, 2006), s. 1-5.
- Kaya, M. Cüneyt (Ed.), *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, Küre Yayınları, 2. Basım, 2010, İstanbul.
- Lemert, Charles, *Postmodernism Is Not What You Think Why Globalization Threatens Modernity*, Paradigm Publishers, 2. Basım, 2005, London.
- Lyotard, J. F., *Postmodern Durum*; çev.: Ahmet Çiğdem, Ankara: Vadi Yayınları, 2. Basım, 1997, Ankara.
- Mccormick, John P., *Weber, Habermas ve Avrupa Devletinin Dönüşümü*; çev.: Ferit Burak Aydar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015, İstanbul.
- Meriç, Cemil, *Bu Ülke*, İletişim Yayınları, 37. Baskı, 2011, İstanbul.
- Mishra, Vijay; Hodge, Bob, "What Was Postcolonialism", *New Literary History*, Vol. 36, No: 3, Critical and Historical Essays (Summer, 2005), s. 375-402.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bilgi ve Kutsal*; çev.: Yusuf Yazar, İz Yayıncılık, 1999, İstanbul.
- Nietzsche, Friedrich, *Güç İstenci*; çev.: Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, 2010, İstanbul.
- Nove, Alec, *Marxism and "Really Existing Socialism"*, Routledge, 2. Basım, 2001, London.
- Onat, Hasan, *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, 2003, Ankara.
- Ozankaya, Özer (ed.), *Cumhuriyet ya da Demokrasi*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002, Ankara.
- ÖzeL, İsmet, *Üç Mesele*, Şûle Yayınları, 2011, İstanbul.

- Özdemir, Muhammet, "Türkiye'de Dindar Müslümanların Maruz Kaldığı Dışlama Üzerinden Açığa Çıkan Hak Çatışmaları", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, yıl: 1, Sayı: 1, Bahar 2014, s. 103-128, Aksaray.
- Rabinow, Paul, "Introduction", (editorial çalışma), *Foucault Reader*, Pantheon Books, 1984, New York.
- Rosaldo, Renato, "Whose Cultural Studies?", *American Anthropologists*, New Series, Vol. 96, No: 3 (Sep. 1994), s. 524-529.
- Terkan, Fehrullah, *Çatışmanın Dinamikleri Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Elis Yayınları, 2007, Ankara.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an'ın Yarattığı Mucize Devrimler*, İnkılâp Yayınları, 2010, İstanbul.
- Said, Edward W., *Kış Ruhu*; çev.: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 2000, İstanbul.
- Said, Edward W., *Şarkiyatçılık Batı'nın Şark Anlayışları*; çev.: Berna Ülner, Metis Yayınları, 6. Basım, 2012, İstanbul.
- Silverman, Max, *Facing Postmodernity: Contemporary French Thought on Culture and Society*, Routledge, 1999, London&New York.
- Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*; çev.: Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, 5. Baskı, 2004, İstanbul.
- Turner, Bryan S. Turner, *Orientalism Postmodernism and Globalism*, Routledge, 2. Basım, 2003, London&New York.
- West, David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*; çev.: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, 1997, İstanbul.
- Wood, Ellen Meiksins, "Modernity, Postmodernity or Capitalism?", *Review of International Political Economy*, Vol. 4, No: 3, The Direction of Contemporary Capitalism (Autumn, 1997), s. 539-560.
- Xie, Shaobo, "Rethinking the Problem of Postcolonialism", *New Literary History*, Vol. 28, No: 1, Cultural Studies: China and the West (Winter, 1997), s. 7-19.
- Yavuz, Hilmi, "Kur'an ve Roman", *Zaman Gazetesi*, 20.11.2002.
- Zimmerman, Michael E., *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma*; çev.: Hüsametin Arslan, Paradigma Yayınları, 2011, İstanbul.



Postmodern Yeni Dinsel Kimlik ve Paranormal İnançlar

Mustafa ARSLAN*

Postmodern New Religious Identity and Paranormal Beliefs

Citation/©: Arslan, Mustafa, (2015). How Does Postmodernity Exist as a Problematic of Philosophical Consciousness?, *Milel ve Nihal*, 12 (2), 55-72.

Abstract: Today, there is an increase of the interest in the paranormal beliefs and practices. This increase is associated with the search for a new identity in postmodern area. In this paper we associated with the concept of re-enchantment of the world this new identity in postmodern area. Besides we pointed out that the search for this identity has the elements of modern religious individualization and religious pluralism and the search for this identity continue in more advanced forms in the media. We also pointed out that this new identity or re-enchantment of the world has moved in popular culture and the media. The most important role in the functionality of this new identity belongs to the myths and paranormal beliefs. There is a relationship between the human desires of having super paranormal powers and escaping from rational 'iron cage' through popular culture. Besides, popular culture has secular and consumption characteristics take into account individual pleasures. When sacred appears in popular culture, it (sacred) affects by secular and consumption characteristics of popular culture. These paranormal phenomenons intertwined with capitalist consumer culture and they seem to be very well adapted to global communications and consumer tools.

* Prof. Dr., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
[mustafa.arslan@inonu.edu.tr]

Key Words: postmodern new religious identity, paranormal belief, popular culture, re-enchantment of the world, myth.



Atıf/©: Arslan, Mustafa, (2015). Postmodern Yeni Dinsel Kimlik ve Paranormal İnançlar, MİLEL ve NİHAL, 12 (2), 55-72.

Öz: Günümüzde paranormal inanç ve uygulamalara ilgide bir artış söz konusudur. Bu yaygınlık postmodern dönemdeki “yeni kimlik” arayışlarıyla bağlantılıdır. Biz bu yazıda postmodern dönemle gelen yeni kimlikleri “dünyanın yeniden büyülendirilmesi” kavramı ile ilişkilendirdik. Ayrıca bu arayışın modern dönemlere giden dinsel bireyselleşme ve dinsel çoğulculuk gibi arkaplanının olduğuna ve bunun medyada daha ileri biçimlerde devam ettirildiğine işaret ettik. Bu yeni kimliğin yani dünyanın yeniden büyülendirilmesinin popüler kültür ve de medya ile taşındığına dikkat çektik. Bu işlevsellikte en önemli rol de mitlere ve paranormal inançlara düşmektedir. İnsanların popüler kültür aracılığı ile süper paranormal güçler kazanma ve hapsediği rasyonel demir kafesten kurtulma arzuları arasında ilişki bulunmaktadır. Popüler kültür ayrıca, bireysel hazları hesaba katan seküler ve tüketime dönük özelliklere sahiptir. Kutsal, popüler kültür içinde görünür olmaya başlarken onun bu haz ve eğlenceye dönük ve tüketime odaklı seküler karakterinden de etkilenmektedir. Kapitalist tüketim kültürü ile bu paranormal eğilimlerin iç içe girdikleri, çağımızın küresel iletişim ve tüketim araçlarına çok iyi adapte oldukları görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: postmodern yeni dinsel kimlik, paranormal inanç, popüler kültür, dünyanın yeniden büyüğü hale gelmesi, mit.

Giriş: Yeni Dönem Yeni Kimlikler

Bu yazının konusunu postmodern diye adlandırılan görece “yeni” dönemde paranormal inançların yeri, gelişen önemi ve bunun günümüzün manevi-dini dünyasına getirdiği yenilikler oluşturmaktadır. Postmodernle gelen bu yeni dönemin “yeni kimlik”lere yol açtığı, bu kimliğin oluşumunda kutsallıkların da önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Özellikle “yeni anlam arayışları” ve “dünyanın yeniden büyülendirilmesi” çerçevesinde oluşan yeni kimliklerin gelişiminde esoterik ve paranormal inanışlar işlevsel olmaktadır.

Günümüzde bir çok açıdan yeni ve farklı bir döneme girildiği ve bunun çeşitli kavramsallaştırmalarla tanımlanmaya çalışıldığı görülmektedir. Bu yeni durum özellikle din alanında kendisini göstermektedir. Gelinek noktada “kutsala dönüş veya kutsalda patlama” gibi bir durumla karşı karşıya olduğumuz artık açıkça görülmektedir. Din “erken modern dönem”de olduğu gibi özel dar bir alanda tutulmanın aksine kamusal alanın her biriminde kendisini ifşa etmeye başlamıştır. Bu sadece kurumsal dinlerde değil mistik, büyüsel ve paranormal alanlarda hatta geleneksel dönemde sır olarak çok dar bir alanı işgal ederken günümüzde postmodern bir

“fâş” olma durumuyla karşı karşıya olan “esoterik bilgi” de dahi görülmektedir. Özellikle mistik, esoterik ve paranormal inanışların son dönemdeki etkin görünürlüğü ve “paranormalizm” denebilecek tarzda evrensel bir fenomen olarak insanların ilgi alanına girmesi günümüz manevi-dini hayatının pek farkedilemeyen bir aysbergi olarak önümüzde durmaktadır. Esoterik ve paranormal inanç ve uygulamaların postmodern dönemlerdeki bu ilginç yaygınlığı gelecek dönemlerde de dinbilimi ve sosyal bilimlerle uğraşanları çokça meşgul edececeğe benzemektedir.

Postmodern kavramını sosyal bilimciler, yaşadığımız dünyada karşılaşılan yeni durumları ifade etmek için kullanmaktadırlar. Günümüz dünyasının önceki dönemlere nazaran birçok köklü yeniliği içinde barındıran bir özelliğe sahip olduğu açıktır. Dolayısıyla bu yeni dönemi kavramsallaştırmada kullanılan “enformasyon toplumu, risk çağı, geç modern çağ gibi” kavramlar yanında “postmodernizm” de yerini almaktadır. Postmodern kavramını modern dönemle ilişkili olarak kullananlar olduğu gibi Lyotard gibi kimi düşünürlerce eski dönemden bir “kopuş”u ifade eder tarzda da kullanılmaktadır. İster eski dönemle ilişkili isterse farklı bir dönemi ifade eder tarzda kullanılsın, klasik modern çağdan kimi açılardan farklı bir döneme girdiğimiz açıkça görülmektedir. Bazı açılardan, örneğin küreselleşme gibi modernliğin radikal biçimleriyle karşılaştığımız gibi Giddens’in deyişiyle “modernliğin de ötesinde durumlarla”¹ da karşılaşabilmekteyiz.

Gerçekten de postmodernin ne olduğunu anlamak için modernlikten gelen özelliklerini hatta onun daha ileri düzeylerini gördüğümüz gibi farklı özelliklerle de karşılaşabilmekteyiz. Modernliğin konumuz açısından “iki yönlü” bir karaktere sahip olduğunu söyleyebiliriz. İlki insana sağladığı güvenli yaşama yönü, ikincisi ise karanlık yön diyebileceğimiz ve eskiye nazaran daha kompleks riskleri insan hayatına sokmasıdır. Modernliğin tıkandığı noktalara ilişkin yorumlar insanlığın yeni bir evreye girip girmediğine dair tartışmaları beslemektedir. Modernliğin zorlandığı durumlara bakıldığında gelinen noktada “büyük modern anlatılara kuşku duyulduğu, aşırı rasyonelleşmenin getirdiği problemlere karşı farkındalıkların arttığı, enformasyon teknolojileri, küreselleşme, kimlik merkezli yeni sosyal hareketlerin doğuşu” gibi modernliği aşan durumların ortaya çıktığı kolaylıkla görülebilir. Postmodern kavramını kullananlar yukarıdaki gelişmeleri modern-

¹ Antony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, Çev.: E. Kuşdil (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994), s. 10.

liğin ileri hali olarak görmek yerine yeni bir dönemin belirtileri olarak görme eğilimindedirler. Onlara göre yukarıda zikredilen belirtiler yanında “öznellik, görecelik, akılcılığı tenkit, çok kültürlülük, melezeleşme, dinsel ve cemaatsel olana ilgide artış, simülasyonun yani gerçek olamayanın görünür, işler hale gelmesi” gibi kavramları da yeni dönemin belirleyicileri olarak görme eğilimindedirler². Sonuçta ister modernliği aşan durumlarla ister modernliğin ötesinde yeni bazı “durum”larla karşılaşalım gelinen noktada yeni bir dönemin içinde olduğumuz kuşku duyulmaz biçimde karşımızda durmaktadır. Siyasetten ekonomiye, kültürden dini hayata kadar birçok alanda bu farklılığı ve “yeni durum”u görmek mümkündür.

Şüphesiz bu yeni durumu anlamak için modernliğin içindeki “felsefi-varoluşsal anlam krizi”ne de işaret etmek gerekir. Modern toplumun ürettiği büyük anlatılara, teorilere duyulan düş kırıklığı ve anlam arayışı yanında aşırı rasyonelleşme ve yaygın teknolojileşmenin getirdiği patolojik durum varoluşsal bir anlam arayışını da beraberinde getirmiştir. mevcut sıkıntı ve huzursuzluklara çözüm sunamaması, tatminkâr “teodiseler” oluşturamaması ile yakından alakalıdır. Bunun sonucunda gelişmiş modern toplumlarda kutsala dönüş eğilimi çok net biçimde görülmektedir. Bu eğilimin mistik, paranormal eğilimlerden büyüye, ordan da kurumsal dinlere kadar çok geniş bir skala içinde kendisini gösterdiğini belirtmek gerekir. Kutsala dönüş olgusu modern din sosyolojisinin temel konuları arasında yer almaktadır. Din sosyologları, özellikle altmışlı yıllardan sonra kendisini net biçimde gösteren ki bu olguyu “büyük uyanış”, “oryantal dini uyanış”, “yeni dinsel bilinçlilik”, “dinin yeniden kuruluşu” “büyük çağdaş dinsel kriz” vb. biçimlerde adlandırmışlardır. Bu değerlendirmelere göre, altmışlı yıllardan bu yana gelişmiş toplumlarda dini ve ruhsal temalar doğulu dinler, geleneksel dini öğretiler, mistik ve paranormal inançlar, yeni pagan dini akımlar tarzında çok boyutlu biçimde görünmeye başlamıştır.³

Yukarıda zikredilen “yeni arayış” sürecinde başlayan kutsala dönüş eğilimi “yeni tarzlar” yanında eski modern dönemdeki yapısal bazı özellikleri de beraberinde taşımaktadır ki buna kısaca değinmek amacındayız. Postmodern dönemdeki yeni dinselilikleri anlamak için modern dönemde dinin aldığı biçimleri bilmek gereklidir.

² Dursun Çiçek, *Postmodernizmin İslamcılar Üzerindeki Etkileri* (Kayseri: Rey Yayınları 1997).

³ Bkz. Mustafa Arslan, *Paranormalizm ve Din* (Malatya: Bilsam Yayınları, 2011).

Modernliğin "Post"una Bürünmüş 'Postmodern'

Postmodern dönemin kimi özelliklerinin modern dönemden izler taşıdığı çok açıktır. Bu durum konumuz olan dine yaklaşımda da söz konusudur. Postmodern toplumlarda kutsala dönüşle birlikte ortaya çıkan eğilimlerin ve yeni tarzların oluşumunda klasik modern dönemde dinde görülen değişimlerin de etkisi bulunmaktadır. Bu bölümdeki görüşlerimiz "Paranormalizm ve Din" isimli çalışmamızdaki "Modern toplumda din" başlığı altındaki tespitlere dayanılacaktır.

Modern toplumla birlikte dinin kamusal anlamda geri plana itildiği söylene de modernliğin dini tamamen dışladığı şeklindeki ön yargı yanlıştır. Modern toplumları tamamıyla materyalist, seküler ve din dışı olarak tanımlamak yanıltıcıdır (Bellah, 1981: 288). Modern toplumda din, kamusal hayatta geri planda olsa da varlığını bir şekilde devam ettirmiş ama en önemlisi geleneksel toplumlara nazaran "kendi içinde de farklı değişimler geçirmiştir". Başka bir deyişle modern dönemde büyük çaplı toplumsal değişimler sebebiyle, geleneksel dindeki gerileme, yeni bir kutsallık anlayışına evrilmeyi ve yeni dinsel biçimlerini beraberinde getirmiştir. Bu durum, bir takım seküler kavramların kutsal işlevler görmesi şeklinde olduğu gibi, paranormal inançların, mistik ve kültürel akımların, yeni dinsel hareketlerin sonradan yaygınlaşması şeklinde de ortaya çıkmıştır. Sonuçta modern toplumsal süreçte kurumsal dinlerin zayıflaması modern insana "yeni kutsallık tarzlarını keşfetmesinin önünü açmıştır".

Modern dönemde dini alanda ortaya çıkan bu değişimlerin iki temel nedene dayandığını söylemek mümkündür. İlki, modernliğin getirdiği (aşırı rasyonelleşme, maneviyattan uzak pozitivist ve maddi yaşam anlayışı gibi) kimi rahatsızlıkların neden olduğu "anlam kaybı" ve "yeniden nükseden maneviyat açlığı"dır. Diğer de, modernlikle gelen "bireyselleşme" ve dinlerin kurumsal niteliğinin zayıflamasının doğurduğu "dinsel çoğulculuk"tur. Bu iki temel etken, günümüz toplumlarındaki kutsala dönüş eğilimlerinin gidışatını belirlemede, din alanında görülen yeni dinsel kimliklerin oluşumunda belirleyici konumdadır.

Öncelikle ileri toplumlarda aşırı refah ve rasyonelleşmenin getirdiği bir anlam kaybından sıklıkla bahsedilmektedir. Modernleşmenin getirdiği "hızlı değişim süreci", toplumun teknolojik ağırlıklı mekanik işleyişi, aşırı rasyonelleşme ve bireyselleşme ile birlikte bir "maneviyat boşluğu" doğurmuş, bu boşluk da toplumsal anlamda genişledikçe farklı ve yeni bir takım inanç hareketlerine zemin oluş-

turmuştur. Özellikle küreselleşme ile bu eğilimler daha da yaygınlaşmakta, farklı ruhsallıklar türemektedir. Çünkü küreselleşme, kesinlikle “geleneksel ve cemaatsel olanı” teşvik etmektedir.⁴ Aşırı rasyonel bir dünyada yetişen ve hayatı seküler bir tarzda yorumlayan bireyler, dini ve mistik eğilimlere daha fazla ilgi göstermektedirler. Din sosyologu Berger’e göre⁵, sekülerleşme sürecinde aşırı rasyonelleşme ile “sosyo-dini süreçler açısından modern insan için yeni bir durum ortaya çıkmıştır. Sadece devlet ve ekonomi gibi büyük kurumlar için değil, günlük hayatın gelişi güzel alışkanlıkları için dahi bir anlamsızlık sorunu baş göstermiştir.”

Günümüzde modernliğin krizi konusu, günümüzde “güven, risk toplumu ve sosyal kaygı” gibi kavramlar etrafında sıklıkla tartışılmaktadır. Özellikle Beck (1992) ve Giddens’in (1994) ileri sürdüğü bu argümana göre, modern toplum artık bir ‘Risk toplumu’dur. Modern süreçte, kurumsal dinlerin de zayıflaması ile bu sorunu çözmede yeni dini hareketlerin ve paranormal inançların önü daha çok açılmıştır. Bu durum, modernliğin mevcut sıkıntı ve huzursuzluklara çözüm sunamaması ile alakalıdır. Modern toplumlardaki hızlı toplumsal değişimin doğurduğu bir takım sorunların güvenlik sorunu ve yaygınlaşan bir takım risk ve kaygılarla ilişkili olduğunu belirtmek gereklidir. Yaygınlaşan risk ve kaygılar ile anlam arayışları mistik ve paranormal inançlara eğilimi gittikçe artırmaktadır.

Günümüzde kutsala yönelişle alakalı diğer bir husus modernliğin “bireyi” ön plana çıkarmasıdır. Modern toplumda din konusunu irdeleyen din sosyologlarını genelinde ortak olan nokta “bireyselleşme”, “öznelleşme” ve bunun sonucu olarak modern dini yaşamda görülmeye başlayan “dini çoğulculuğa vurgu” olarak kendisini göstermektedir. Modernlikle ilgili tanımlamalarda en önde gelen kavram “birey olmak”tır. Bu durum şüphesiz dini hayat açısından da böyledir. Başta Weber olmak üzere, Berger, Luckman, Wilson, Bellah gibi modern dönem din sosyologlarının çözümlemelerinin merkezinde “bireyselleşme” vurgusu ve bunun dini hayatta doğurduğu sonuçlar yer almaktadır. Genel olarak analizlerindeki bireyselleşme ve öznelleşme vurgusu, geleneksel dinsel kurumlara mesafeli olmayı ve bireyi daha önemseyen bir dinsel biçimi ifade etmektedir.

⁴ Roland Robertson, “Küreselleşme ve Geleneksel Dinin Geleceği”, *Dini Araştırmalar* (Çev.: İ. Çapçıoğlu), 6 (17), 2003, s. 354.

⁵ Peter Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çev.: A. Coşkun (İstanbul: İnsan Yayınları, 1993), s. 184.

Modern toplumsal süreçte dinsel kurumlar, toplumsal hayatın kuşatıcı sembollerini tekelinde tutma imtiyazından mahrum kalmışlardır. Bu süreçte din, eskisi gibi tekeli konumunda değildir ve bireyin önünde dinsel çeşitlilik arzı endam etmekte ve birey, oldukça “farklı” dinsel görüşlerle karşı karşıya kalabilmektedir. Dini çoğulculuk sebebiyle de, modern birey için artık din, bir zamanlar geleneksel dinsel kurumlar tarafından kendisine sunulduğu gibi şüphe götürmez nesnel bir geçeklik değil, barındırdığı çeşitlilik içerisinden “seçim yapılabilen bir olgu” haline dönüşmüştür. Farklı dinsel organizasyonlar, taraftar toplamak için “rekabet etmek” zorundadırlar ve bu rekabet, üyelerin eskisi gibi bir sadakat tarzına sahip olmadığı anlamına da gelmektedir. Bu sebeple modern toplumda, dinsel görüşlerin piyasaya sunulması ve potansiyel alıcılara iletilmesi önemlidir. Bu da rekabet ortamını yansıtacak şekilde organize olmayı gerektirmektedir. Dinsellikte rekabetin ve pazar mantığının işlenmesi, “sunulan mesajın orijinal ya da kitabi oluşundan ziyade, bireyin mesajı kabul edip etmeyeceğini” yani “bireyi/tüketiciyi” ön plana çıkarmaktadır. Böylece, yeni dinsel grupların bireye, “geleneksel inançlardan farklı niteliklere sahip bir takım inanışları kabul ettirme” imkânı doğmaktadır. Sonuç olarak bu sosyo-dini durum modern toplumda -eski kurumsal dinlerden farklı- yeni dini ve mistik tezahürlerin oluşumuna neden olmuştur. Bu ve benzeri sebepler, anlam ve kimlik arayışındaki insanın önüne kurumsal dinlere ve rasyonaliteye muhalif inanışları çıkarmıştır. İşte paranormal inançlar bu bağlamda postmodern insanın anlam dünyasında eskisine oranla daha fazla yer etmeye başlamıştır.

Postmodernizmin önemli özelliklerinden birisinin “dine ve geleneklere dönüş” olduğuna yukarıda değinilmişti. Modern dönemde dinde görülen bu değişimler ile postmodern dönemdeki bu dinsel ve tinsel canlanmayı bir arada değerlendirmek, postmodern dönemdeki Yeniçağ dinselini ve paranormal inançların yaygınlaşmasını daha iyi anlamamızı sağlayacaktır. Postmodern dönemde anlam arayışı ve aşırı rasyonaliteye antipati duyma ile birlikte dinler yanında pre-modern dönemdeki geleneklere dolayısıyla paranormal inanışlara ilgide artış olmuştur. Postmodernite ile pozitivist, rasyonalist gelenek yıkılmıştır ve bu durum “geleneksel, cemaatsel ve tinsel canlanma” ile desteklenmektedir.⁶

Geç modern dönemde din ve maneviyat alanında görülen bu yeni durumlar postmodern dönemde yeni dinsel kimliklerin ve yeni kutsallık tarzlarının da önünü açtı. Özellikle postmodernizmin “her

⁶ Çiçek, *Postmodernizmin İslamcılar Üzerindeki Etkileri*, s. 83.

şey gider” mantığı ile pozitivist ve rasyonalist geleneğe karşı kadim geleneklerdeki farklı tinsel öğeler postmodern bireyin anlam arayışının hizmetine sokulmuş oldu.

Modernin Sonrası Normalin Ötesi

Buraya kadar yazılanlardan anlaşılacağı üzere modern dönemde, geleneksel dinlerden “farklı kutsallıklara” yönelişin “yolu” açılmış olmaktadır. Bu durum postmodern dönemdeki arayışlar arasında da kolayca karşılık bulmuş aynı zamanda kutsala dönük anlam arayışlarının da biçim ve içeriğini belirlemiştir. Bu bağlamda karşımıza paranormal inançlar çıkmaktadır. İlginçtir, “paranormalizm” ve “postmodernizm” kavramlarının her ikisi de “ötesi” anlamına gelen ön eke sahiptir. İkisi de modernliğin pozitivist ve aşırı rasyonel karakterinden şikâyetçidir. İkisi de insanın anlam arayışını fiziksel doğa çerçevesinde aramaya itiraz etmektedirler. Modernliğin insanı getirdiği bu anlam krizinden kurtulmanın yolunu her ikisi de var olandan “öte”de, başka “varoluş durumlarında” arama taraftarıdır. Peki, bu bağlamda postmodern dönemde karşımıza çıkan “paranormalizm” ya da paranormal inançlar nedir?

Paranormal normal hayatın, fiziksel gerçekliğin dışında, ötesinde olanı ifade etmektedir. Sözlükte paranormal, “rutin, bilinen ve tanınan kanunlar ve doğal güçlerin ötesinde olan ve bunlarla açıklanamayan” şeklinde tanımlanmaktadır. Paranormal iddialar, insan kapasitesinin dışında olan ve sebep sonuç açıklamasıyla uyumsuzluk gösteren güçler, fikirler ve olgular için kullanılmaktadır. Paranormal inançların teorik ve operasyonel olmak üzere iki farklı tanımı yapılsa da⁷ biz burada teorik tanıma işaret edeceğiz. Buna göre paranormal, “mevcut bilimin açıklayıcı gücünü görünüşte aşan, bilinmeyen veya gizli nedenlerden doğan şey” ya da “kurulu bilimin sınırlarının dışına çıktığı ileri sürülen açıklamalara güvenme” şeklinde tanımlanabilir.

Paranormal inançların en önemli özelliği senkretik karakterde oluşudur. Birbirinden çok farklı inanç ve uygulamayı bünyesinde taşımaktadır. Şeytan, melek, cin, öte dünya gibi dini içeriğe sahip mekan ve varlıklardan hayalet, UFO gibi fantastik varlıklara, büyüsel ve ruhsal güçlerden medyumluk, psişik gibi uzmanlıklara, batıl inançlardan zihin ve ruhsal bazı güçlerle nesnelere hareket ettirmeye, uzaktan zihinsel telkin (hipnoz) yoluyla etkileme, trans halinde kehanette bulunma gibi vakalara kadar bir çok fenomen

⁷ Bkz. Mustafa Arslan, “Paranormal İnanç Ölçeğinin Türkçe Versiyonunun Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2), 2010, ss. 23-40.

paranormal inanç sistemini meydana getirmektedir. Bu çeşitlilik sebebi ile paranormal inanç sistemi, “çok boyutlu” bir nitelikte karşımıza çıkmaktadır.

Paranormal inançlar çok yönlü bir mahiyete sahiptir. Paranormal inançların özelliği senkretik / terkibi bir özelliğe sahip olmasıdır. Bu anlamda paranormal inançlar çok farklı kültür ve dinden ögeyi içerisinde barındırır. Pagan kültürlerden evrensel dinlere kadar çok farklı yelpazede inanışlar bu çatı altında kendisine yer bulmaktadır. Mitler, büyü, burç ve astroloji, medyumluk, fal, kehanet, telekinezi, süper varlıklar, telepati, dejavu, astral seyahat, psişik, gezegenlerde hayat veya olağandışı yaşam formları, batıl inançlar gibi çok farklı inanç ve uygulama paranormalizm çatısı altında var olmaktadır. Paranormal inançlar bir taraftan din ile ve hatta pagan kültür ve mitlerle diğer taraftan ise bilimsel söylem ile ilişki halinde olmaktadır. Bu farklı ve zıt kutuplardan aldığı unsurları kendi potası içerisinde eritebilmektedir. Burada alınan temel kıstas ise “normal-fizik ötesi” olmaktır. Fiziksel kuralların dışında farklı bir mantaliteye dayanan (yani paranormal biçimde işleyen) bir dünya görüşüne sahiptir ve sistem bu temel ölçütü merkeze alarak farklı unsurları dairesi içerisinde absorbe etmektedir.

Paranormal inançlar “din” ile çok yakın ilişki içerisinde olmuştur. Ancak bazen dini olanla uyumlu olduğu gibi bazen da ona zıt inançları içerisinde barındırabilmektedir. Örneğin öte dünyanın varlığı, ruhun ölmezliği, insanüstü varlıklar vb. daha birçok konuda dinden beslenmektedir. Bazen büyüsel, efsanevi, mistik kimi inanç ve uygulamaları dinle iç içe biçimde sunabilmektedir (kerametler, dini mistik uygulamalar vb.). Ancak diğer taraftan sert batıl inançlar, kara büyü, fal, kehanet gibi dine zıt olan inanışları da içerisinde barındırabilmektedir.

Paranormal inançlar ilginç biçimde “bilimsel söylemi” de kullanılmaktadır. Modern en son bilimsel keşif ve ürünleri kendi anlam dünyası içinde yorumlamaktadır. Eski mit ve efsaneleri günümüz uzay ve astroloji biliminin verileri ışığında terki ederek insanın normal ötesi ufkuna hitap etmektedir. Din ve bilim birlikte paranormalizmin anlam evreninde birleşerek insanın fiziksel dünyanın sınırları dışındaki anlam arayışına hizmet etmektedir. Paranormalizm, modernizmin aşırı rasyonalizm ve bilimcilikle bu dünyaya hapsedtiği insanı din ve mitler vasıtasıyla farklı aşkın alanlarda seyahat ettirebilmektedir. Bilimsel veriler vasıtasıyla da demode bir yöntem olmayıp yeni olduğunu, “modern” zihinlerin aşkın arayışında eskiden güncel uzanan hareketli ve diyalektik bir

yapıya sahip olduğunu ima etmektedir. Bu şekilde “modern” insanın yeni anlam arayışına bir cevap olabilmektedir. Burada tekrar paranormalizmin bu çok çeşitli yapısı ile postmodernizmin “anything goes / her şey gider” mantığının birbirini tamamladığını da hatırlamak gerekir.

Paranormal inanç konusu aslında bu nedenlerle, sosyal bilimlerin daha üst perdeden tartıştığı kadim bir konu olan “büyü, bilim ve din ilişkisi” çerçevesinde ele alınmalıdır. Paranormal inançlar da aslında tarih boyunca bu üç alanın karışımından mürekkep biçimde karşımıza çıkmıştır. Bazen mistik, büyüsel bir konu dinsel içerikle (keramet, vb.), bazen de bilimsel söylem içinde (Ufoloji, astroloji, sayntoloji, yabancıların dünyayı ziyareti, yıldızlararası iletişim vb.) ele alınabilmektedir. İlkel veya geleneksel toplumlarda büyüsel-dinsel inanışların mevcudiyeti konusunda çokça değerlendirme yapılırken modern toplumlarda paranormal inançların mevcudiyetine eğilen çalışmalar yeterli değildir. Ancak yapılan mevcut çalışmalardan anlaşılan geç ya da post-modern dönemde paranormal inançlara ilgide bir artış olduğudur.⁸

Kesişen Roller Kesişen Kimlikler:

‘Büyüsü Bozulan’ Dünyayı Yeniden ‘Büyülemek’

Paranormal inançlar aşırı rasyonalist ve tüketimden sıkılmış ve anlam arayışı içinde olan modern insanın bu arayışına karşılık gelmektedir. Burada “paranormal inançların anlam arayışı gibi yüce bir anlamla nasıl yan yana geldiği” sorusu akla gelebilir. Şu unutulmamalıdır ki postmodern dönemde meta anlatılara da büyük eleştiriler yapılmakta ve onlardan da uzak durulmaktadır. Dolayısıyla hem akılcı ve maddeci düşüncelerden daralan, bıkan hem de meta anlatıların perspektifinden sıyrılmaya çalışan arayışlar bir meta anlatı özelliği göstermeyen ama rasyonalist bir yapısı da olmayan paranormalizme yakın durmaktadırlar.

Burada Weber’in modernliği tanımlarken kullandığı “dünyanın büyüden arındırılması” kavramını hatırlamak gerekir. Weber’e göre modern toplumların en belirleyici nitelikleri “sekülerizasyon, rasyonalizasyon, entelektüelizasyon ve hepsinin üzerinde “dünyanın büyüünün bozulması (*disenchantment*)” kavramlarıdır. Weber özellikle rasyonalizasyon, entelektüelizasyon kavramlarını, dini düşüncede artan sistematizasyonu ve aklileşmesi, dinde ayinsel ve büyüsel öğelerin giderek azalmasının bir ifadesi olarak ele alır. Bütün bu kavramlar Weber’e göre modern zamanların “kader”ini belirler.

⁸ Bkz. Arslan, *Paranormalizm ve Din*.

Ancak Weber zamanı ve özellikle gelecek için karamsardır. Bürokratik rasyonel geleneği “demir kafes” olarak niteler, “Bizi bekleyen bir kutup gecesinin buzlu karanlığı ve zorluklarıdır” ve “Gelecekteki yaz mevsiminin açacak çiçekleri yok” sözleri onun modern toplumlarla ilgili karamsarlığını çok güzel yansıtır.⁹ Weber’in modernliği eleştiren bu ve benzeri yorumları, onun fikir ve kavramlarının postmodern düşünürlerce ve hatta paranormal inançları merkezlerine yerleştiren Yeniçağcılar tarafından halen kullanılmaktadır.¹⁰

Paranormal inanç ve uygulamaları hareketlerinin merkezine alan Yeni Çağ gibi Postmodern Yeni dinsel akımlar, kendi hareketlerini açıklarken Weber’in modern, rasyonel sisteme dönük eleştirilerini ve umutsuzluklarını kullanırlar. Yine yeni dinsel akımların sosyolojik açıklamasını yapan sosyal bilimcilerin Weber’in yukarıda değindiğimiz kavram ve yaklaşımlarını zaman zaman kullandıkları görülür. Örneğin Yeniçağcılar, modern toplumunun ileri teknolojiye sahip kültürünün, maddi bir rahatlık sağlasa da manevi huzuru sağlamadığı iddiasını ileri sürerler ve “anlam krizi”ne çokça atıfta bulunurlar. Onlara göre, ruhsal ve paranormal konular önümüzdeki günlerde insanlık tarihinin en önemli gerçekliği olarak ön plana çıkacaktır. Ayrıca Yeniçağcılar, anlam krizinin kitle bilincinde bir “paradigma kayması” için ivme teşkil edeceğine vurgu yapmaktadırlar.¹¹ Yeniçağcılar kendilerini modern toplumların “demir kafes”ten çıkmalarına bir cevap, “eski fikir ve ideallerin büyük yeniden doğuşu” ve “büyüsü bozulan dünyanın büyüsunü yeniden kazandırma” olarak adlandırmaktadırlar.¹² Onlara göre nasıl “kapitalizmin ruhu”nu rasyonel teolojiye sahip “Protestan etik” oluşturmuşsa “postmodernizmin ruhu”nu da paranormal mantaliteye dayanan “Yeniçağ etiği” oluşturacaktır.

Weber’e göre modern dönemde Hıristiyanlık, bilim, teknoloji ve kapitalizmin, yaygın biçimde rasyonelleşen bir dünya kurmaya hizmet etmişlerdir. Modernlik, mitlerden, büyüden arındırılmış bir

⁹ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, Ed.: H.H. Gerth ve C.W. Mills; Çev.: T. Parla (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996); Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: Charles Scribner’s Son, 1976).

¹⁰ Bkz. Patrick Sherry, *Disenchantment, Re-enchantment, and Enchantment, Modern Theology* 25: 3, 2009.

¹¹ Sonja St. Amant, *Faith by Demonstration: The Connection Between The History of Paranormal Phenomena and a New Age Spirituality*, State University of New York, College of Arts & Science, Department of History (Basılmamış Doktora Tezi), 2003, s. 12.

¹² Bkz. Amant, *Faith by Demonstration*, ss. 251-2.

kültür yaratmıştır. Bu da geleneksel toplumlara nazaran aşırı rasyonel bir toplumu doğurmuş, büyüü bozulan bu dünya anlam krizine sahip olmuş yeni anlam arayışlarına da sahne olmuştur. Şüphesiz bu arayış irrasyonel tarzda olmakta ve büyüü bozulan dünyanın yeniden büyülendirilmesi süreci söz konusu olmaktadır. Postmodern toplumlarda belirginleşmeye başlayan paranormal, mistik ve büyüsel olana, ilerlemeci anlayış yerine bütüncül tarih tasavvuruna, doğu dinlerine ve gizemciliğe yönelik eğilimler, “büyüü bozulan” bir dünyanın yeniden “büyülü kılınması”, zevkli ve eğlenceli hale getirilmesi olarak da değerlendirilebilir mi sorusunu akla getirmektedir. Örneğin postmodern bir sosyolog olarak tanınan Z. Bauman¹³ postmodernizmi, büyüü bozulan dünyanın “yeniden büyüü hale getirilmesi” olarak nitelemektedir. Yine Ritzer¹⁴ de geç modern dönemdeki tüketim kültürünün geldiği noktayı incelemede aynı kavramsallaştırmayı kullanmaktadır. Ona göre büyüü bozulan modern dünyada kimi fanteziler ve simülasyonlar üretilerek tüketim cezbedici bir niteliğe sokulmakta; “tüketim katedralleri” adını verdiği yeni tüketim araçları ile yaşanan an “büyülü” hale getirilmektedir. Günümüzde bazı postmodern teorisyenler bu teorinin temellendirilmesinde Weber’e dönmeye başlamışlardır. Weber’in birçok yaklaşımı yanında yukarıdaki yaklaşımları –bir anlamda modernliğin içinden cevaplar olsa da - postmodern teori için anlamlı da görülmektedir.

Postmodern insanın anlam arayışında ve büyü bozumuna uğrayan dünyanın yeniden büyüünün kazandırılmasında paranormal inançlar işlevsel olmaktadır. Ancak bu işlevselliğin anlaşılması için günümüz toplumlarının yeni bir özelliğine dikkat çekmek gereklidir. O da günümüzün aynı zamanda bir “*Enformasyon toplumu*” olduğu gerçeğidir. Dolayısıyla günümüz insanının anlam veya başka bir deyişle “postmodern kimlik arayışı”nda “medya” başat rolü oynamaktadır.

Enformasyon toplumu ile yukarıda değinilen bireysel kimlik arama uğraşısı ve dini çoğulculuk daha uç noktalara varmaktadır. Bu süreçte bireysel dinseliliğin gelişmesi ve “popüler kültür alanının genişlemesi” durumu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu süreçte din, modern toplumun geçirdiği toplumsal süreçler vasıtasıyla oluştuğu yeni ve farklı durum yanında (post)modern durumun en etkin

¹³ Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, Çev.: A. Türker (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1988) s. 46.

¹⁴ George Ritzer, *Büyüü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*, Çev.: Ş. S. Kaya (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000).

mekânı olarak medyadaki görünümüleri açısından değerlendirilmez. Çünkü günümüzde iletişim-medya alanında “kutsal”ın “yeni-den üretilir ve de tüketilir hale geldiğini” görüyoruz. Bu durum postmodern kimlik süreci ile ve bu sürecin önemli bir ayağı olan paranormal inançlarla yakından ilişkilidir. Dinin ve kutsalın yeniden yaygınlaşmasına paralel olarak postmodern toplumda yeni kutsallık tarzları oluşmakta, paranormal inançlar da buna paralel olarak medya vasıtasıyla yaygınlaşmaktadır.

Belirtildiği gibi “enformasyon” günümüz toplumlarını belirleyen temel özelliklerden en önemlisidir. Sanayi toplumundan Enformasyon toplumuna geçiş, iktisadi faktörlerin yerine “enformasyonun” kullanıldığı, fabrika yerine yüksek teknolojilerin uygulanmasına bağlı bir geçiştir. Bu aynı zamanda “yazı merkezli” dünyadan “imaj” merkezli dünyaya (TV, reklamlar, filmler, internet) bir geçişi de ifade eder. Bu toplumdaki insan tipi ise, “bilgi ve enformasyon bombardımanı altında kalan, çevresindeki sonsuz uyaranlara maruz kalan” insan tipidir. Buna “manipülatif insan tipi” de diyebiliriz. Bu durum şüphesiz dini kültür alanında da söz konusu olmaktadır.

İnsan hayatında çok önemli olan toplumsallaşma sürecinin en önemli iki gücü olan “din ve kitle iletişim araçları” topluma şekil vermek, değer yaratmak ve benimsetmek, düzen kurmak ve kontrol etmek gibi işlevlere sahiptir. Sanayi toplumu öncesi iletişim araç ve tekniklerinin gelişmediği dönemlerde dini kurumların toplumsallaştırıcı gücü çok şaşırtıcı idi. Ancak önce matbaa daha sonra kitle iletişim araçlarındaki gelişmeler, “dini kurumlar”ın elindeki toplumsallaştırma işlevini almış ve/ya paylaşmış görünmektedir. Dini bilgi ve düşünce kanallarındaki akışta “değişiklik” olmuştur. Yeni dönemde bilginin akışı, eskiden olduğu gibi dini kurumlar aracılığı ile değil, “medya aracılığı ile ve yeni sembolik, kültürel merkez ve şebekelerden sağlanmaya başlamıştır”. Medyadaki çeşitli tartışma programları, belgeseller, filmler, diziler ve hatta reklamlarda dinsel sembollere göndermeler yapılmakta, yeni semboller geliştirilmekte, doğüstü varlıklar ve güçleri ile ilgili betimlemeler yapılmakta, duygulara hitap eden dramatik bir ortam yaratılmakta ve din her seferinde yeni bir içerik ile malzeme yapılmaktadır. Burada asıl önemli nokta, “medyanın uhrevi âlemi kutsallık adına okuyup kitlenin hizmetine sunması” ile başlamaktadır. Paranormal inançlar burada devreye girmekte, özellikle dinle ortak biçimde işlevsel olmaktadır.

Postmodern toplumun kimlik arayışında paranormal inançların nasıl işlevselleştğine diğer bir örnek de medyanın “mitik karakteristiğe” sahip oluşudur. Medya olay, fikir ve inançları popüler bir söylem içine yerleştirir. Medya için yazılı olmaktan çok “sözlü kültür” benzer, “mitik biçimleme” dili önemlidir. Günümüz “medya çağı” Ong’un belirttiği gibi aynı zamanda “ikinci sözlü kültür çağı” ve “mitin keşif çağı”dır. Ong¹⁵, iletişim araçlarını birer “sözlü kültür” formu biçiminde düşünebileceğimizi, enformasyon teknolojilerindeki yaygınlaşmanın bizi “ikincil sözlü kültür çağı”na sokmuş bulunduğunu vurgulamaktadır ve bu görüşünde yalnız da değildir. Sözlü kültüre dönüş demek, Sözen’e göre,¹⁶ “vasıtalar değişmiş olsa da aslında insana eğılmek ve kaybedenler açısından kutsalı aramak” demektir. Dolayısıyla yazılı kültür sonrasındaki bu “ikinci sözlü kültür çağı”, modern toplumun kaybettiği modern öncesi kaynaklarının yeniden keşfini ve kutsala ve dolayısıyla “mit”e dönüşün bir ifadesi olmaktadır.

Mit ve mitik yaklaşım günümüzde popüler kültür aracılığı ile yaygınlaşmakta, mitik imgelere medyada çokça yer verilmektedir. Bu mitik imgelerin içeriğine bakıldığında çoğunlukla paranormal temalar olduğu görülür. Pre-modern dönemlerin büyüdü dünyasına dönüş mitik imgelerle paranormal temaların anlam evrenine dönüşten başka bir anlama gelmemektedir. Özellikle sinema ve TV filmlerinde mitik ve paranormal temalar çokça kullanılmaktadır. Mit de TV ve sinema filmleri de insani hakikatlerin taşıyıcısıdır. Bu ortaklık sadece mesajı taşımada değil “mesajı çok çeşitli kültürlere kolaylıkla ve bir defasında taşıma kabiliyeti”nde gizlidir.

Ancak burada değinilmesi gereken bir husus vardır. Her ne kadar mitler köken olarak kutsallık orijinine bağlı olsa da medyadaki kullanımlarında “ikili bir durum” olduğu dikkat çekmektedir. “Dinsel niteliğinden soyutlanıp seküler forma büründürülen mitler” ile bu “kutsallık durumunu devam ettiren mitler” şeklinde “iki farklı mitsel ele alış tarzı” ile karşı karşıya olduğumuzu söylemek yanlış olmaz. Bu da medyanın “ikili karakteri”ni göstermesi açısından önemlidir. Bu ikinci özelliği ile medyada özellikle “mite dönüşle kutsala bir dönüş yaşandığı” söylenebilir. Mitin, büyüün ve paranormalin keşfi ile karşı karşıyayız adeta. Bu da medya dünyasında daha net biçimde görülmektedir. Medyada mit, büyü ve paranormalin yaşamaya devam ettiği unsurları ve deneyim şekillerini çok açık biçimde görmekteyiz. Medya olayları, fikirleri popüler bir

¹⁵ Bkz. Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, Çev.: S. P. Banon (İstanbul: Metis Yayınları, 1995).

¹⁶ Bkz. Edibe Sözen, *Medyatik Hafıza* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1997).

söylem içine yerleştirmekte, mitsel ve büyüsel biçimleme ile farklı bir kutsallığı bizlere temaşa ettirmektedir. Medya bir popüler kültür alanı olarak temelde seküler bir alandır. Ancak sözlü kültür ve simgesellik özelliği, mitik dile sahip oluşu medyanın yeni kutsallıklar üretmesine ve bunu (post)modern bir bağlamda yapmasına imkân vermektedir. Medya bu anlamda yeni “seküler kutsallıkların” merkezi olmaktadır. Özellikle kutsal, paranormal temaları eğlence kültürü içinde yansıtmaktadır. Medyatik seküler dil ile mitik ve paranormal temalar kurgusal olarak iç içe bir görünüm arz etmektedir. Bu temalar, bir taraftan bireysel ilgi ve hazlara dönük, diğer taraftan ise seküler, akli olanla mücadele ve postmodern kimlik arayışı çerçevesinde ortaya çıkmaktadırlar. Dünyada etkin bir film endüstrisi olarak Hollywood dizi ve film sektöründe mitsel ve dinsel imgelerin çokça yer aldığını biliyoruz. *Harry Potter*, *The Exorcist*, *İşaretler*, *Matrix*, *Paranormal activity* vb. daha sayısız birçok ünlü filmde mitsel ve büyüsel imgeler çokça işlenmektedir. Ancak bunlar bir eğlence ve haz kültürü içinde ve seküler tarzda verilmektedir.

Paranormal inanç ve uygulamalar medyadaki kutsal üretimine ve postmodern yeni dinsel kimlik arayışına güzel bir örnek olmaktadır. Günümüzde popüler kültürde paranormal, mistik inanış ve uygulamalara, ruhçu eğilimlere, fal ve astrolojiye, hayaletlere bir ilgi söz konusudur. Araştırmalar bu eğilimlerin daha çok medya tarafından belirlendiği şeklindedir. Eğlence ve turizm sektöründe de ayrıca görülmektedir. Paranormal olgular, kurgusal olsa da sırf eğlence olarak nitelenemez. İnsanların ilgi ve eğilimleri de söz konusu edilmelidir. İnsanların ilgi ve eğilimleri ile medyanın etkisi birleşerek “seküler kutsal” ürünler ortaya çıkmaktadır. Bir taraftan kurgusal ve bireysel ilgi ve hazlara dönük, diğer taraftan ise seküler akli olanla mücadele, dini ve varoluşsal temalara ilgi çerçevesinde ortaya çıkmaktadırlar. Burada “Medyatik dil ile dinsel temalar” kurgusal olarak iç içe bir görünüm arz ederler. Burada *The Exorcist* filmi örnek olarak verilebilir. Başına olağanüstü şeyler gelen Küçük kızın annesi ateisttir. Onu tedavi eden hem bilim adamı hem de rahip olan kişi sayesinde anne sonunda “inanç gerçeği” ile karşı karşıya gelir. *The Exorcist of Emily Rose* da da durum aynıdır: “Küçük kıza paranormal uygulama yapmakla suçlanan Rahip” ve “küçük kızı savunan ateist bayan avukat”. Avukat da sonunda inanç gerçeği ile yüzleşir. Küçük kız Hristiyan müminlere örnek bir kişi olarak sunulur. Bilim-din çelişkisi paranormal bir olay örgüsü etrafında dinin lehine çözülmeye çalışılır. *Omen* filminde de durum aynıdır yani paranormal olay örgüsü etrafında dinsel mesajlar verme durumu söz konusudur. “*Matrix*” te ise paranormal-mistik temaların dini ve fel-

sefi içeriklerle iç içe işlendiğini görürüz. *Harry Potter*'da yoğun paranormal ve büyüsel temalar eğlence tarzda verilmektedir. *The Lord of the Rings*'de olağandışı birçok olay büyüsel ve fantastik bir kurgu içinde anlatılır. *Signs, Alien, Ghost, The Sixth sense, Dragonfly, X Files*, vb. bir çok dizi ve film için de durum aynıdır.

Batıda işlenen bu tarz film ve dizilerden örnekle ülkemizde de özellikle iki binli yıllardan sonra benzer temalı yerli filmlere rastlamaktayız. *Büyük, Dabbe, Araf, Semum, Gen, Musallat, Siccin, Şeytan-ı racim, Küçük kıyamet, Üç harfliler, Azazil, İfrit, Zifir, Ammar, Azem, Gulyabani* vb. yerli filmlerde paranormal temalar çokça işlenmekte ve bu tarz filmlerin sayısı hızla artmaktadır. Yanı sıra *Sırlar dünyası, Kalp gözü, Sır kapısı, Sırların efendisi, Sihirli annem, Tatlı cadı, Selena* vb." yerli dizilerde mitik, dinsel ve paranormal konuların işlendiğini, bu tarz dizilere çok önem verildiğini görmekteyiz. Bu dizilerin yaygınlığı, bunların çok izlenmesiyle doğru orantılı olmalıdır.

Sonuç

Günümüzde özellikle popüler kültürde paranormal inanç ve uygulamalara ilgide bir artış söz konusu olduğu açıkça görülmektedir. Yukarıda belirtildiği gibi son dönemde yaygınlık gösteren paranormal inanç ve uygulamalar postmodern dönemdeki "yeni kimlik" arayışlarına denk gelmektedir. Postmodern dönemde görülen bu yeni kimlikler özellikle popüler kültürde temsil edilmektedir. Biz bu yazıda postmodern dönemle gelen yeni kimlikleri "dünyanın yeniden büyülendirilmesi" kavramı ile ilişkilendirdik. Ayrıca bu arayışın -özellikle dinsel niteliğinin- modern dönemlere giden bireyselleşme ve dinsel çoğulculuk gibi arka planının olduğuna ve bunun medyada daha ileri biçimlerde devam ettirildiğine işaret ettik. Aslına bakılırsa popüler kültür ve de medya, bu yeni (postmodern) kimliği yani dünyanın yeniden büyülendirilmesi işlevini yerine getirmektedir. Yeni dini hareketler dahi propaganda alanında medyayı kullanmaktadır. Bu işlevsellikte en önemli rol de mitlere ve paranormal inançlara düşmektedir. Popüler kültürün imaj yönlü, yazıya mesafeli sözlü niteliği ile paranormal ve mitik söylem arasında ortak yönler mevcuttur. İnsanların popüler kültür aracılığı ('medya'nın aracı anlamına geldiğini burada hatırlamak yerinde olur) ile süper paranormal güçler kazanma veya hapsediği rasyonel demir kafesten kurtulma arzuları arasında ilişki bulunmaktadır.

Ancak paranormal inanç ve uygulamalar, popüler kültür alanında kimliksel işlev görürken popüler kültürün seküler karakterinden de olumsuz biçimde etkilenmektedir. Popüler kültür, karşısındaki bireysel haz ve isteklerini de hesaba katan seküler ve

tüketime dönük özelliklere sahiptir. Kutsal, popüler kültür/medya içinde görünür olmaya başlarken onun bu haz ve eğlenceye dönük ve tüketime odaklı seküler karakterinden de etkilenmektedir. Eliade'ı çağırıştırır biçimde “zıtların birliği” yani “kutsal ile seküler” bir arada popüler kültür alanında söz konusu olmaktadır. Eliade'ın meşhur din teorisindeki zıtların birliği tezi postmodern bağlamda sanki yeniden gerçekleşmektedir. Popüler kültür alanı içinde “seküler ama kutsal” yönü olan örnekler söz konusu olmaktadır.

Bu konu ile alakalı diğer husus genelde kutsal, özelde paranormalin tüketim metasına dönüştürülmesidir. Kapitalist tüketim kültürü ile bu ruhsal eğilimlerin iç içe girdikleri, çağımızın küresel iletişim ve tüketim araçlarına çok iyi adapte oldukları görülmektedir. Yine, burada ruhsal tatmin yanında yeni bir tüketim mantığı, “kutsalı metalaştıran bir mekanizma” söz konusudur. Kutsal karşıtı katı seküler anlayışın bırakılarak yeni bir yaklaşımın mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Bu, yeni bir paradigmadır ve “kutsalın postmodern seküler süreçlere adaptasyonu” şeklinde de anlaşılabilir. Bu süreçte en gizli esoterik konular dahi popüler kültürün içinde fâş edilmekte, “sırrın metalaşması” denilen bir olgu ile karşı karşıya gelinmektedir. Geleneksel dönemde gizli olan bazı esoterik, mitik öğretilerin medyada, internette metalaştırılarak tüketildiği görülebilmektedir. Örneğin bir Kabala, mistik bazı gizli ilimler, büyüsel sırlar metalaştırılıp ticarileştirilerek “satışa uygun” hale getirilebilmektedir. Bütün bunların yanında ise postmodern kimlikte “ilahi kutsal” arayışına özellikle yer verilmediği kolaylıkla görülebilmektedir. Bu “ilahi-vahyi” olanın kolayca tüketilemediğinden olacağı gibi küresel kapitalist sistemi değiştirme kabiliyetine sahip olması ile de alakalı olabilir ki bu da başka bir yazının konusu olacak kadar geniş bir konu hüviyeti taşımaktadır.

Kaynakça

- Amant, S. St.(2003). Faith by Demonstration: The Connection Between The History of Paranormal Phenomena and a New Age Spirituality, State University of New York, College of Arts & Science, Department of History (Basılmamış Doktora Tezi).
- Arslan, M. (2010). “Paranormal İnanç Ölçeğinin Türkçe Versiyonunun Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması”, İnönü üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1 (2): 23-40.
- Arslan, M. (2011). Paranormalizm ve Din, Malatya: Bilsam Yayınları.
- Bauman, Z. (1988) Postmodern Etik, (Çev. A. Türker). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Beck, U. (1992). Risk Society Towards a New Modernity. London: Sage Publications.

- Bellah, R. (1981). "Religious Evolution", *Sociology of Religion*. (Ed. R. Robertson). Penguin Books Ltd. England: Harmondsworth.
- Berger, P. (1993). *Dinin Sosyal Gerçekliği*. (Çev. A. Coşkun). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Çiçek, D. (1997). *Postmodernizmin İslamcılar Üzerindeki Etkileri*, Kayseri: Rey Yayınları
- Giddens, A. (1994). *Modernliğin Sonuçları* (Çev. E. Kuşdil). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ong, W. J. (1995). *Sözlü ve Yazılı Kültür*, (Çev. S. P. Banon), İstanbul: Metis Yayınları.
- Ritzer, G. (2000). *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*, (Çev. Ş. S. Kaya), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Robertson, R. (2003). "Küreselleşme ve Geleneksel Dinin Geleceği". *Dini Araştırmalar*. (Çev. İ. Çapçioğlu). 6 (17): 351-360.
- Sherry, P. (2009). *Disenchantment, Re-enchantment, and Enchantment*, *Modern Theology* 25: 3, s. 369-386.
- Sözen, Edibe, (1997). *Medyatik Hafıza*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Weber, M. (1996). *Sosyoloji Yazıları*. (Ed. H.H. Gerth ve C.W. Mills; Çev. T. Parla). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Weber, M. (1976). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York: Charles Scribner's Son.



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

Abdüllatif TÜZER*

Postmodernism and The Death of God: A Treatise on the Archeology of Subject

Citation/©: Tüzer, Abdüllatif, (2015). Postmodernism and The Death of God: A Treatise on the Archeology of Subject, MİLEL VE NİHAL, 12 (2), 73-124.

Abstract: Postmodernism is a settling accounts with modernism in the cause of diversity and freedom. Though modernist discourse was initially based on freedom and autonomy or self-government, it has eventually created a power that established dominance over individuals and did not allow of different subjectiveness. Behind the elimination of diversities and the loss of freedom lies the power and hegemony of Modern Subject. With the dismissal of God, modern subject has got its power by acceding to the God's throne, and thereafter science and rational thinking was substituted for religion. But, as a result of the destruction of God by Nietzsche in *La Gaya Scienza*, modern subject has lost the ground and legitimacy of its existence, and it has been consequently dissolved into a plurality of nihilistic worlds that can be repeatedly created through unending different interpretations. The influence of Nietzsche's views on postmodernist thinkers is so great that they, just as Nietzsche, tend to stay away from both science and religion for the sake of diversity and freedom. And postmodernist thought naturally abominate God who has a transcendental being and a formative and absolute authority over individual, society and history. That is why postmodernism has inclined to a genuine atheism or a religion with no God.

* Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü
[atuzer@hotmail.com]

Key Words: postmodernizm, god, religion, freedom, diversity.



Atıf/©: Tüzer, Abdüllatif, (2015). Postmodernizm ve Tanrı'nın Ölümü: Öznenin Arkeolojisi Üzerine Bir Deneme, Milet ve Nihal, 12 (2), 73-124.

Öz: Postmodernizm, farklılık ve özgürlük adına modernizmle bir hesaplaşmadır. Her ne kadar modernist söylem özgürleşme ve özerklik üzerine inşa edilmiş olsa da, zamanla bireyler üzerinde tahakküm kuran ve farklı öznelliklere izin vermeyen bir iktidar yaratmaktan kendisini kurtaramamıştır. Farklılıkların silinmesinin ve özgürlük yitiminin baş sorumlusu ise modern öznedir. Modern özne bu gücü, önce Tanrıyı işinden ederek ve dünyadan kovarak ve sonra da Onun tahtına oturarak elde etmiş ve dinin yerine de bilimi ve rasyonel düşünceyi ikame etmiştir. Ne var ki, Nietzsche'nin Tanrının ölümünü ilan edişiyile birlikte muktedir modern özne de varlığının temelini ve meşruiyetini kaybetmiş ve sonsuzca yorumlarla sürekli yaratılan bir dünyalar çokluğunun içinde erimiş gitmiştir. Büyük ölçüde Nietzsche'den ilham alarak beslenen postmodernist düşünce ise, farklılıkların ve özgürlüklerin yeşertilmesi adına, tıpkı Nietzsche gibi, bilime de dine de mesafeli durmuştur. Ve postmodernist düşüncenin, aşkın bir varlığa sahip olan ve insana, topluma, dünyaya ve tarihe biçim veren bir Tanrıya artık tahammülü yoktur. Tam da bu nedenle, postmodernizm, sahici bir ateizmdir.

Anahtar Kelimeler: postmodernizm, tanrı, din, özgürlük, farklılık.

Güçlü gücünü hakka ve kulluğu ödeve dönüştüremediği sürece efendiliğini sürekli kılamaz. ... Gücün her çeşidi Tanrı'dan kaynaklanır, kabul ediyorum; ama her illet de yine ondan gelir [Rousseau, Toplum Sözleşmesi: 35]

Giriş

Tarihin sonu, toplumsallığın sonu, epistemolojinin sonu, bilimin sonu, öznenin sonu, gerçeğin sonu, teorinin sonu . . . Bugünlerde böylesi bir "son" retoriği ve söylemiyle sık karşılaşır olduk. Bu konuda kendisinden çok şey umulan, bu son retoriğine, kendisinin doğal karakteri olduğu sanılan kesinlik, hakikat, nesnellik, evrensellik, zorunluluk kılıcıyla son verip eski düzeni ve güveni sağlaması beklenen - ama hala layıkıyla anlaşılammış olan - felsefenin de sonu getirildi. Özgürlük adına, özerklik adına, doğadaki, insandaki ve toplumsal olaylardaki bilinemez, belirsiz güçleri kontrol altına alabilmeye ve onu dilediğince kullanmaya muktedir bilim adına, despot ve muktedir bir kral Tanrının tahtından indirilmesiyle edinilmiş insan değeri ve hakları adına, gelecekteki demokratik cennetimiz adına sıkıca sarıldığımız ve korumak için canla başla mücadele verdiğimiz Aydınlanmacılığımız ve Modernistliğimizin kökleri sökülüyor, başı eziliyor, ruhu paramparça ediliyor. Modernizme

düşman kesilen ve onu ayakta tutan bütün direkleri güçlü argümanlarla yerle bir etmeye ve onun zaaflarını, yetersizliklerini, kirli yüzünü, çelişkilerini, mahrem gizlerini ortaya dökmeye soyunan postmodernistlere verebildiğimiz tepkisel ve önyargılı cevap sadece şu oldu: Son moda saçmalıklar. Saçma olmalıydı belki de, çünkü postmodernizm, aydınlanmacı ve modernist söylemin sağladığı ayrıcalık, üstünlük, iktidar ve disipline ve böyle bir söylemden nemalananlara meydan okuyordu. Nitekim postmodernizme sarılan ve onu bir şifa gibi Türk entelektüellerin ve okur-yazarların yemek masasına sunanların, aydınlanmacı ve modernist söylemin ötekileştirdikleri, yabancılaştırdıkları ve değersizleştirdikleri – bilhassa muhafazakar ve dindarların - olması bu açıdan oldukça manidardır. Ne var ki malzemesine, yapılışına ve tadına bakmadan ilk bakışta cezbedici görünen farklılık, özgürlük, yerellik, kabilecilik, çoğulculuk baharatlı postmodernizmi sıcak ve lezzetli bir yemek gibi sunan muhafazakarlarımız ve dindarlarımız, sundukları yemekten aldıkları her bir lokmayla dişlerinin kırılacaklarının ve her bir kaşıkla zehirleneceklerinin farkında değillerdi. Çünkü nasıl ki postmodernizm, dinin tahtına oturan Aydınlanmacı felsefenin ve bunun toplumsal uzantısı Modernizmin düşmanı ise doğal olarak vahye dayalı geleneksel dinin de düşmanı olacaktır.

Modernizm ve Tanrının Tahtına Oturan Özne

Modernlik söylemi, Peter Wagner'in tabiriyle, esas olarak "özgürlük ve özerklik düşüncesine dayanır."¹ Özerklik ise insanın kendi kaderi üzerindeki ilk ve son söz sahibinin kendisi olduğunu, onun kimliği, eylemleri, toplumsal tasarısı ve icraatlarına ilişkin herhangi bir dışsal, üstün varlığın veya ilkenin hiçbir kural, ölçüt ya da kısıtlama koyamayacağını ifade eder. Modernlik projesinin esasını teşkil eden özgürlük ve özerklik fikri, kökleri aslında felsefe tarihinin eski filozoflarına kadar uzansa da, varlığını önemli ölçüde Aydınlanma felsefesine borçludur. Gerilerden başlayacak olursak, Herakleitos'ta bütün değişimin gerisindeki ölçü ve değişmez yasa, farklılıklardaki bir ve ortak olan şey (Logos), Platon'da ölümsüz ve kusursuz aklıyla maddeye şekil vererek kaostan kozmosu yaratan, Aristoteles'te bütün hareketliliğin gerisindeki kendisi hareket etmeyen ilk hareket ettirici; Tanrıdır. Temelsizliğin (nedenlerin, anlamın,

¹ Peter Wagner, *Modernliğin Sosyolojisi*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005, s. 27

ilkelerin, tanımların nihai bir temelini olmaması ve teselsül), anlamsızlığın, belirsizliğin, güvensizliğin, kaosun yarattığı şaşkınlık, dehşet, emniyetsizlik ve korkuya zihnin felsefe yoluyla (çünkü empirik bir temelden hareketle zihin buna bir cevap veremez, verebileceği cevap ancak mantıksal hassasiyete sahip bir kurgusal akla ait olabilirdi) verdiği ilk ve doğal tepki – belki doğal da olmayabilir çünkü geçmişe dönük kazılar gerçekleştiren düşünce tarihimiz, felsefenin dinden beslendiği, dinin üvey çocuğu olduğu kanısını güçlendiriyor – kendisi değişmeyen, her şeyin temeli ve zemini olmakla birlikte kendisinin bir temeli ve nedeni olmayan, sonlu ve değişene ait hiçbir leke ve kusur barındırmayan, her şeyi ihtiva edip her şeyi açıklayabilen, ezeli ve ebedi varlık fikri olmuştur. Bu, tanımı itibarıyla bildiğimiz, inandığımız Tanrıdan başkası değildir. Bu Tanrı'nın en önemli özelliği, düzenin gerisindeki değişmez, zorunlu, evrensel ve tek özgür temel/neden olması itibarıyla, keyfilikten, duygusallıktan, kaprislilikten uzak olmasıydı. Wittgenstein'in dediği gibi "Bir zamanlar, Tanrının her şeyi yaratabileceği, ama yalnızca mantık yasalarına aykırı bir şeyi yaratamayacağı söylenirdi. – Çünkü 'mantıksız' bir dünyanın neye benzediğini söyleyemeyiz."² Duygusal ve kaprisli bir Tanrının yaratacağı evren muhtemelen katotik, düzensiz, öngörülemez, emniyetsiz olurdu. Oysa Tanrı duygusallıktan uzaktır ve bu yüzden O, zorunlu, mantıksal ve matematiksel, evrensel bir doğaya sahip, kendi kendini akleden Saf Akıldır. Kısacası, zorunlu olması hasebiyle kendi kendinin nedeni olan ancak kendisinin dışındaki olumsal her şeyin temelini ve zemini oluşturan –mümkün varlıkların ya da dünyanın temeli ve zemini olan Zorunlu Varlık – Tanrı, akıldır ya da tersten söyleyecek olursak, akıl Tanrıdır. Ya da Akıl ve Tanrı özdeştir. Öyle anlaşılıyor ki, akıl kavramı bütün anlamını Tanrıya borçludur.

Peki, insanın Tanrısal tasarım ve yaratımdaki yeri nedir? Yine felsefi düşüncenin izlerini takip edecek olursak açıkça görürüz ki insan varlık hiyerarşisinde üstün ve merkezi bir yere sahiptir. Adını zikrettiğimiz Herakletios, Platon ve Aristoteles için olduğu gibi bu çizgiyi takip eden Descartes, Spinoza, Leibniz gibi akılcılar için de

² Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, YKY, İstanbul 2001, s. 25

insanın değeri Tanrısallığından, Tanrıdan bir parça taşıyor oluşundan gelir.³ Yoksa insanların en bilgisi, Herakleitos'un sözleriyle, Tanrıya kıyasla ancak bir maymundur.⁴ İnsanın Tanrısallığı ise ölümsüz ruhunda bulunur ki ruhun da özneliği akletmektir. Ne var ki insanoğlu yaratılışı gereği salt bir akıl varlığı değildir – çünkü salt akıl varlığı olan Tanrıdır ve O kendinde, değişmeden ve çürümeden varlığını sürdüremeyen maddi hiçbir şey ihtiva etmez. Karışımında, paradoksal bir biçimde, madde vardır. Maddi tabiatı ise – nefsanî arzular, iştah, şehvet, öfke gibi irrasyonel duygular yoluyla – ruhun kanatlarında ağırlık yaparak onu yukarılara (cennete) gitmekten alıkoymakta, akılla kontrol edilemediği takdirde çürüyen, bozulan, karanlık, dilsiz ve katı madde çöplüğüne/cehenneme çekmektedir. Bu durumda insanın yeryüzündeki varlık sebebi ve imtihanı, nefsanî tabiatı akılla dizginleyerek, tıpkı Tanrının maddeye şekil vermesi gibi insanın da Tanrısâl akıyla kendi maddesine şekil vererek Tanrıya benzemeye çalışmasıdır. Tanrıya benzeme fikri, daha önce adını zikrettiğimiz akılcı filozofların ittifakla benimsediği bir idealdir. Dolayısıyla insanın en yüksek mutluluğu ve kurtuluşu, aklın duyguları kontrol altında tutarak ölçülü bir hayat sürmesinde ve en nihayet bilgi ve erdemle pişmiş ruhun ölümle maddeden tamamen kurtularak kaynağına, yani Tanrıya geri dönmesinde. Sokrates'in ölümüne giderken bir an bile tereddüt etmemesi, dünyanın ayartmalarına kanmaması bu yüzdendir.

Bu durumda insan paradoksal bir varlığa, çelişkili bir doğaya sahiptir. O, Tanrısâl akla sahip olması itibarıyla – felsefe ve dinin ortak diliyle, Tanrı insanı Kendi suretinde yaratmıştır, insana Kendi ruhundan üflemiştir – ölümsüzdür, sonsuzdur ancak cismanî tabiatıyla sonludur, sınırlıdır; akıl varlığı olması itibarıyla Tanrı gibi zorunlu, nesnel, evrensel ve kesin bilginin taşıyıcısıdır ve Tanrı gibi kendi içsel ilkelerinden hareketle kendini düşünebilme ve yönetebilme kudretine sahiptir ve özgürdür (özgürdür çünkü dışsal bir fail ya da ilkeye göre değil de kendi zorunlu doğasına göre hareket etme yeteneğine sahiptir) ancak maddî doğası itibarıyla değişken, karar-

³ Aristoteles, *Felsefeye Çağrı: Protrepikos*, çev. S. Ö. Akkaş, Doruk Yayınları, Ankara 1999, s. 22; Platon, *Theaitetos*, çev. M. Gökberk, MEB Yayınları, İstanbul 1997, s. 91; G. W. Leibniz, *Monadoloji*, çev. Suut K. Yetkin, MEB Yayınları, İstanbul 1997, s. 19 ve *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. A. Timuçin, Cumhuriyet Dünya Klasikleri, Ankara 1999, s. 83; B. Spinoza, *Törebilim*, çev. A. Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 2000, s. 42, 43, 69.

⁴ Herakleitos, *Kırık Taşlar*, çev. Alova, Bordo-Siyah Yayınları, İstanbul 2003, s. 96

sız, güvenilmez duyguların, arzuların esiridir. Kısacası insan, duygularına veya harici olumsal karakterdeki ilke ve failere göre değil de aklına göre hareket ettiği takdirde, tıpkı Tanrı gibi kendi kendini belirleme, kendi kendinin nedeni olma kudretine, yani özgürlüğe ve özerkliğe sahiptir. Bu özgürlüğü ona bahşeden Tanrıdır. Ancak Tanrı aynı zamanda bütün varlıkların zorunlu ve ortak nedeni olduğu için, bir başka ifadeyle, varlıkların özünü ve ereğini belirleyen İlk Neden olduğu için insan tamamen de özgür değildir. Yani, insan hem özgürdür hem özgür değildir. Oysa Tanrı, Spinoza'nın diliyle, kendi varlığının nedeni olan, var olmak için başka bir şeye muhtaç olmayan, varoluşu kendi doğasına özgü olan ve kendisi vasıtasıyla kavranan ve zorunlu, bölünemez ve sonsuz bir varoluşa sahip olan, salt kendi doğasının zorunluluğundan var olan ve yine salt özgür neden olan tek varlıktır.⁵ İnsan hem Tanrıdır hem Tanrı değildir. İnsanın bu paradoksalıktan, bu çelişkili durumdan kurtulabilmesi, kendi kaderini tayin hakkını tamamen kendi üzerine alabilmesi, salt özgür neden olabilmesi için radikal bir adım atması gerekiyordu.⁶

Sözünü ettiğimiz radikal adım, ilk planda, ya ilahi irade ve ereklilik fikrinin geçersizliğini dile getirerek ve evren ile Tanrı arasındaki döşenmiş bütün yolları tarumar ederek, bütün köprüleri yıkarak evrenin idaresini Tanrının elinden almak, Tanrıyı işinden etmek, Onu emekliye ayırmak, Onu kendi sessiz sonsuzluğuna uğurlamak olmuştur. Bundan böyle Tanrı evreni ne bilebilir, ne duyabilir, ne de ona müdahale edebilir – Bu görüş, deizm olarak anılıyor. Artık O, atıldı. Tanrıya ait bütün işleri bundan böyle kudretli ve özgür insanoğlu Tanrıdan devralmıştır ve bunun için de bilimi yaratmıştır. Bacon'ın dilinde insanoğlu bilim yoluyla doğanın hakimi konumuna yükselmiş, Kant'ın dilinde ise doğrunun ve iyinin nihai belirleyicisi olmuştur. Ya da ilk planda radikal adım, evren-Tanrı dualitesini yıkıp Tanrı ile evreni özdeş kılan, her şeyin Tanrılığını dile getiren Spinoza'nın panteizmiyle insanın bütünüyle Tanrılaşması olmuştur. İkinci planda atılacak adım bellidir. Bir kez bütün ipleri eline aldıktan sonra Tanrıya ihtiyacı kalmayan insan ya Tanrı fikrini arkaik ve çocuksu bularak bir kenara atacak ve inancı hamlıkla niteleyecek ya da Feurbach, Freud, Sartre, Durkheim gibi düşünürlerin yol göstericiliğiyle Tanrıyı bir yanılısma, bir yanılığ,

⁵ B. Spinoza, *Törebilim*, s. 1-9.

⁶ Terry Eagleton, *Kuramdan Sonra*, çev. Uygur Abacı, Literatür Yayınları, İstanbul 2006, s. 198-201.

bir yansıtma olarak görece ve Tanrısallığı tamamen doğal nedenlere indirgeyecektir. Her şeyi maddeye indirgeyen materyalizm, bilimsel olarak doğrulanamayan şeylerin anlamsızlığında ve "Tanrı vardır" önermesinin mantıksal saçmalığında direten mantıkçı pozitivizm, doğal seçim fikriyle ilahi amaçlılığı ve tesadüfi oluşla da Tanrının yaratıcılığını ortadan kaldıran Darwinizm, sömürülenlerin isyan etmemesi ve teselliye öte dünyada ve görünmez ama kudretli bir varlığın adaletinde bulmaları için dini yapay bir biçimde inşa eden, bir afyon üreten burjuva fikriyle Marksizm. Ve nihayet Tanrıyı öldürme vakti gelmiştir.

İnsanoğlu Tanrıyı öldürmüştü ve Onun tahtına oturmuş olsa da Onun bıraktığı boşluğu doldurabilecek büyüklüğe, yaratıcılığa, kursesizliğe, sonsuzluğa ve cesarete sahip değildir. Nihayetinde insanoğlu Tanrıyı öldürmüştü olsa bile Onun tasarımı ve yaratımı olan dünyayı, yani ilahi krallığı Tanrıyla birlikte yerle bir etmiş ve cesur, yeni bir dünya yaratmış değildir. Tanrı ölse de kurmuş olduğu krallık ayakta ve bu krallığı ayakta tutacak güç, kural ve yöntemler bellidir. İnsanın yapabileceği tek şey, Tanrının stratejilerini izleyerek, kurallarını uygulayarak, aletlerini kullanarak, açtığı yollardan geçerek Onun boşluğunu doldurmaya çalışmak, Tanrı gibi olabilmek ve Tanrıyı oynamaktır.⁷ Kralı tahtan indiren insanoğlu bundan böyle tamamen özgür ve özerktir. Ancak Tanrıyı oynayabilmesi için eksik olan bazı şeyler vardır ve bu eksikliklerin ivedilikle giderilmesi elzemdir.

En önemli eksiklik, insanın Tanrı gibi salt tinsel, zaman ve mekan dışı, tarih üstü bir varlık olamamasıdır. İnsan aynı zamanda bir arzu ve duygu varlığıdır, kanlı canlıdır, değişim ve çürümeden azade değildir, belli bir tarihin ve geleneğin çocuğudur. Dolayısıyla insanın Tanrıyı oynayabilmesi için bedeninden, arzu ve duygularından, tarihsellikten, zaman ve mekandan soyutlanması gerekiyordu. Çünkü bütün bunlar onun kendi kendine yeterliğini zedeliyor, kendinin nedeni olma idealini yıkıyor, doğaya ve topluma hükmetme gücü verecek, birliği tesis edebilecek ve böylelikle ona her şeyin temeli olma imkanını sağlayacak mutlaklık, zorunluluk, nesnellik, kesinlik ve evrensellik gibi silahları elinden alıyordu. Bu yüzden

⁷ Tanrıyı oynama fikri için bkz. M. Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği I*, çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1995, s. 25; M. Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul 1994, s. 62 vd.

insanın, Tanrının yerini almaya layık evrensel karakterde, kendi başına ayakta durabilen, kendi kendinin nedeni ve belirleyicisi olan, aynı zamanda duygulardan, tarihsellikten arı, tüm bu özellikleri itibariyle de her şeyin nihai temelini ve zemini oluşturabilecek kapasiteye sahip soyut bir “özne” yaratması gerekiyordu. Dikkat edilirse, “özne”nin İngilizce karşılığı “subject” altta yatan, temel olan anlamına gelmektedir. Bu soyut özne, hiçbir zaman ekonomik, toplumsal, etnik, cinsel, kültürel, siyasal veya dinsel aidiyeti ile tanımlanmaz çünkü o, bütün bunların önündedir ve bunlardan önce gelir. Bu haliyle özne, kendisi temelsiz olmakla birlikte her şeyin temeli olan etsiz-kemiksiz bir varlık, atomize olmuş ve yükümsüz, bütünüyle ruhsal/hayali bir varlık gibidir.⁸ Ve tabii ki bu varlık, Tanrıdan miras kalan akılsallığı itibariyle de ekonomiye, topluma, tarihe, siyasete, dine vs. ayar ve düzen verebilecek evrensellik, zorunluluk, kesinlik, mutlaklık, nesnellik kılıcına da sahiptir. Bundan böyle, olumsal karaktere sahip doğa, toplum, tarih, siyaset üzerinde aklın ezeli-ebedi doğruları, evrensel yasaları hükmünü sürecektir.

Aslında bu modern özne anlayışına giden yollar, her birisinin felsefesinin ana direğini Tanrı oluşturuyor olsa da, Descartes, Leibniz, Spinoza ve Kant tarafından döşenmiştir. Kesin bilginin imkânını ve nihai temelini sorgulayan Descartes “Düşünüyorum öyleyse varım”la tüm bilginin üzerine inşa edileceği sağlam, evrensel bir temel ve kurucu rolündeki özne fikrini geliştirmişti. Öyle bir özne ki, bu, var olmak için kendinden başka bir nedene ihtiyaç duymayan, yani kendi başına var olan ve ayakta duran, özneliği esas itibariyle düşünmek olan ölümsüz, - bileşik olmayan anlamında- basit ruhsal bir tözdür. Ancak bu tözün, kendinden bağımsız evrenin kesin bir bilgisini edinebilmesi, bilim yapabilmesi için, doğuştan en yetkin varlık fikrini (Tanrıyı) taşıyor olması ve bu fikrin de algıda ve düşüncede yanılma veya aldanma ihtimalini izale etmesi gerekiyordu. Yani Tanrı dış dünya üzerine bilgimizin sahilliğinin garantörü idi. Bunun için bir yandan da özne, Rönesans’tan itibaren kendisini gösteren bilimsel hareketliliğin itici gücü olan, tarihte çok gerilere uzanan, metafiziksel/teolojik köklere sahip, evrenin matematiksel bir dili ve düzeni olduğu inancını korumak zorundaydı. Tanrı nasıl ki insana kendi ruhundan üflemişse, yarattığı doğaya da kendi zorunlu, mükemmel ve mutlak akılsal doğasından bazı izler ve işaretler yerleştirmiş olmalıydı. Unutulmamalıdır ki, Tanrının evrendeki

⁸ Andre Berten, Pablo da Silveira ve Herve Pourtois (Der.), *Liberaller ve Cemaatçiler*, çev. B. Demir, M. Develioğlu, Dost Yayınları, Ankara 2006, s. 19, 190vd.

izleri ve dili olarak matematiksellik, düzen/nedensellik ve her şeyin insanın emrine verildiği ve insanın en şerefli/en merkezi varlık olduğu fikri, bilimin ortaya çıkmasını sağlayan metafiziksel/teolojik köklerdir.

Leibniz bir adım daha ileri giderek, evrendeki varlıkların yapı taşlarını oluşturan monadların dışarıya açık pençelerinin olmadığını, dolayısıyla her bir monadın kendi kendine yeter olduğunu ve kendiyile özdeş olduğunu ve yine her bir monadın tasarımlama gücüne sahip olup kendi içinde tüm evrenin bir tasarımını barındırdığını, bir bakıma monadın kendi kendine yeter bir mikro evren olduğunu öne sürmüş ve Descartes'in öznesini çok daha güçlü ve sarsılmaz bir temele oturtmuştur.

Spinoza ise sözünü ettiğimiz özneyi Tanrısal bir doğa ve güçle donatmış, bir anlamda onu tanrısalılaştırmıştır. Onun sözleriyle, "Usun doğası şeyleri olumsal olarak değil ama zorunlu olarak görmektir. . . şeyleri bu bengilik doğası altında görmek usun doğasına özgüdür."⁹ Şeyleri zorunlu olarak gören [şeyleri olumsallaştıran duygulardır] usun bu doğasının gerisinde Tanrı vardır. Çünkü "İnsan anlığı Tanrının sonsuz anlığının bir parçasıdır. İnsan anlığı Tanrının bengi ve sonsuz özünün yeterli bir bilgisini taşır."¹⁰ Öyleyse aklıyla tutkularına hakim olan ve hayatını aklın kılavuzluğunda sürdüren bir kişi, her şeyin için zorunlu nedeni olan ve tek kendi doğasına göre özgürce eyleyen Tanrıya benzemiş olur.

Descartes, Leibniz ve Spinoza'nın kendi kendine yeter, kendi kendinin nedeni, sonsuzlukla donatılmış özgür ve muktedir öznesi, Kant tarafından miras alındıktan sonra metafiziksel/teolojik dayanaklarından yoksun bırakılarak tamamen dünyevileştirilmiş ve bugün cari olan Modern özneye dönüştürülmüştür. Öznenin konumunu daha da sağlamlaştırmak için Kant, Tanrıyı teorik olarak içi boş bir kavrama – çünkü algısız kavram boştur – dönüştürmüş ve bilgi sınırlarımızın ötesine, bilinmezliğe, nomenlerin dünyasına fırlatmıştır. Her ne kadar nomenal bir varlık olması itibariyle öznenin de bilinemezliğini vurgulasa da ona, tecrübelerin sistemli birliğini sağlamak ve fenomenler üzerine bilgimize kesinlik ve zorunluluk kazandırmak adına kurucu ve kritik bir rol vermekten geri durmamıştır. Artık Kant'ta özne, sahip olduğu apriori görüşü ve

⁹ B. Spinoza, *Törebilim*, s. 67-68.

¹⁰ B. Spinoza, *Törebilim*, s. 42, 43, 69.

zihin formlarıyla gerçekliği inşa etmeye muktedir bir varlık olmuştur. Dolayısıyla özne artık, gerçekliğe/dünyaya ilişkin tüm unsurlardan ve yapılardan önce gelen ve gerçekliği/dünyayı kendine, kendi yasalarına göre inşa eden bir varlıktır. Aynı özne, kendi nesnel, zorunlu ve evrensel yasalarıyla ahlakın da mihenk taşı olmuş, ahlaki ilkenin arzuya, çıkara, duygulara, yani pragmatizme kurban edilerek görelileştirilmesine asla izin vermemiştir. Aslında Kant, Tanrının insanlık tarihi boyunca insanların ahlaki hayatlarında sahip olduğu ve sürdürdüğü mutlak egemenliği ve otoriteyi, bir kez Tanrıyı teorik aklın kılıcıyla alaşağı ettikten sonra, özneye devretmiş ve ahlaki deneyimde özneyi neredeyse Tanrı kadar kendisinden korkulması ve kendisine huşu içinde saygı duyulması gereken – çünkü onun sesi en kan dökücü varlığından bile daha korkutucudur ve yasası da kutsaldır- bir varlığa dönüştürmüştür. Bundan böyle ahlak alanında bile Tanrıya ihtiyaç yoktur çünkü özerk öznenin iynin ne olduğunu bilebilmesi ve ahlaken kendisini belirleyebilmesi için bir Tanrıya ihtiyacı kalmamıştır. Ahlaken ihtiyacı olan her şey kendisinde/aklında mevcuttur.

Kant öznenin hiçbir zaman görünmez ve her şeye kadir Tanrı gibi olamayacağını derinden hissettiği için ve ayrıca kendi koşulsuz buyruklarına harfiyen uyan öznenin ahlaklılığı ölçüsünde mutluluğu bulamayacağını – çünkü doğru söyleyen dokuz köyden kovulur - ve hatta duygularının ve arzularının sesini sürekli bastırdığı için bu işin bir süre sonra ona ağır geleceğini, zamanla ahlaki motivasyonunu kaybedeceğini çok iyi bildiği için, teorik aklın kapısından kovduğu Tanrıyı şimdi kendi ahlak görüşünü güçlendirebilmek, öznenin ahlaki yaşantısında itici bir güç olarak kullanabilmek adına pratik aklın bacasından içeri alır. Ve bize şunu söyler: Aklın koşulsuz buyruklarını aynı zamanda Tanrının buyruklarıymış gibi gör ve her daim seni gözetleyen bir Tanrı varmış gibi yaşa – bu, Kant'ın önemseydiği zihniyet dinidir- ki ölümden sonra, hak edip de karşılığını bu dünyada bulamadığın mutluluğa Tanrının cennetinde – En Yüksek İyi - nail olasin. “Gelgelelim, gelecekteki ödül uğruna ıstraba katlanmaya gönüllü olmanın bireysel ödüllerden toplumsal ödüllere, bir kimsenin cennet konusundaki umutlarından torunları konusundaki umutlarına aktarılabilir hale geldiği görüldü.”¹¹ Tanrı ahlaki tecrübe sahasında da işini kaybettikten

¹¹ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. M. Küçük ve A. Türker, Ayrintı Yayınları, İstanbul 1995, s. 130

sonra, neyi nasıl bilmesi, nasıl yaşaması ve nasıl kimlik kurması gerektiği konusunda kendi kendisinin efendisi olan özerk özne, aklın ve bilimin rehberliğinde kendi özne nosyonunu sağlamlaştıracak ve evrenselleştirecek, topluma rasyonel biçim ve düzen verecek, geleceği öngörüp güvenceler yaratacak, doğayı dilediğince kullanıp dönüştürecek ve dünyanın hakimi olacaktır. İşte bu, modernizmin kökeni, temeli ve büyük utkusudur.

Aklın ve ayırt edici vasfı rasyonellik olan öznenin Tanrıyla bağlarının koparılması demek, onun yanılabilirliğini, duyguların esiri olduğunu, belli bir tarihin, geleneğin, sosyo-kültürel bağlamın kuşatması altında olup koşullandığını ve dolayısıyla hiçbir zaman kendi kendine yeter ve kendi kendinin özgür nedeni olma vasfına sahip olamayacağını ve dahası nesnel, evrensel, mutlak ve zorunlu yasaların, ezeli-ebedi doğruların sahibi ve yaratıcısı olamayacağını kabullenmek demektir. Dolayısıyla "Tanrının yerine insanı geçirmenin bir alemi yoktu. Bu, sadece Tanrının vefatıyla yüzleşmekten kaçınmak için uydurulmuş bir başka kurnazca hileydi. Dinin putperestliğinin yerine hümanizmin putperestliğini geçirmek bize hiçbir şey kazandırmazdı. İkisinin amentüsü de, birlikte ayakta durur ya da birlikte düşerdi. Tanrının ölümü, beraberinde Tanrının yeryüzündeki suretinden ibaret olan İnsan'ın da ölümünü gerektirmeliydi."¹² Ne yazık ki, Aydınlanma ve Modern proje bu acı gerçeği kabullenmeye cesaret edemedi ve Tanrının kudret fışkıran mutlak tahtının cazibesine tutuldu. Aksi halde, Hume gibi, metafiziği ve teolojiyi yerle bir ettikten sonra, aklın duyguların esiri olduğunu, onsuz bilimin asla mümkün olamayacağı düzen ve nedensellik fikrinin tamamen bir alışkanlık ürünü olduğunu – yani nesnelere ve olaylar arasında zorunlu bir bağlantının bulunmadığını, bulunsa bile bunun algılanamayacağını, varlıkların ve evrende gerçekleşen her şeyin zorunlu değil olumsal bir karaktere sahip olduğunu - ve elimizde sadece olasılıklı konuşmamıza imkan veren tahmini karakterdeki bir bilginin olduğunu dürüstçe itiraf etmesi gerekirdi. Ne var ki modernlik söylemleri "bir Tanrının mukadder kıldığı tözsel bir iyi ve doğru nosyonunun dayatılmasını reddeder; ama birçoğu bireyden önce ve bireyin ötesinde var olan, insanlar tarafından keşfedilecek, bilinecek ve izlenecek dünyevi değerlerin ve kuralların tanınması düşüncesini kabul eder. Akıl farklı yollarla

¹² Terry Eagleton, *Kuramdan Sonra*, s. 202.

özüleştirilebilmesine rağmen, özgür bireylerin uğraşlarının götürceği bir gönderme noktası olarak başvurulacak bireyüstü ve belki de insanüstü bir kategori olarak görülmüştür.¹³ Bu insanüstü Akla tapma ve iman etme, modern çağın en akli başında, en ayakları yere basan düşünürlerinin bile tanımlayıcı vasfı olmuştur. Geçmişte olduğu gibi modern çağda da akla insanüstü, nötr, evrensel ve yasakoyucu bir konum atfeden akılcı düşünürler, duygulanımı aklın en zararlı ve tehditkar düşmanı olarak ilan etmişler ve duyguları ve duygusallığı neredeyse hayvanilik, ilkelik ve canilikle eşleştirmişlerdir. Rasyonelliğe çokça vurgu yapan Russell'ın sözleriyle "gerçekten de şiddetli duygusallık, görüş sahibinin rasyonel kanıtlardan yoksun olduğunun bir göstergesidir. Politika ve din konularındaki görüşler hemen hemen tümüyle aşırı duygusallık ile bağıntılı türdendir."¹⁴ Yanılabilirliğimizi vurgulayan, bilgiye yanlışlamalarla ulaşabileceğimize inanan, tartışma ve eleştiriyi son derece önemseyen hoşgörülü Popper dahi Russell'dan farklı değildir: "Kuvvetle inanıyorum ki, akıldışıcılığın duygulanım ve tutkular üzerindeki bu ısrarı, ancak cinayet olarak betimleyebileceğim bir sonuca varır. Bunun bir nedeni, en iyisinden, insanların akıldışıcı yapılarına boyun eğmek, en kötüsünden, insan aklını hor görmekten ibaret olan bu tutumun herhangi bir anlaşmazlıkta hakem olarak şiddete ve hayvani güce başvurulmasına yol açacağıdır."¹⁵ Kaprissiz, duygu ve arzularına göre hareket etmeyen Tanrının ruhu hala aramızda dolaşmakta galiba!

Sonuç itibarıyla, Aydınlanma düşüncesi, dinin sekülerleştirilmiş bir versiyonudur ya da sekülerleşmiş dindir.¹⁶ Modernist söylem ve proje de böyle bir dinin temelleri üzerine kurulmuştur. Foucault'nun dikkat çekici analizlerinin işaret ettiği gibi, Modern devlet, kökeni Hıristiyan kurumlarında olan ve yüzyıllardır dinsel kuruma bağlı kalmış bir iktidar tekniğini, pastoral iktidarı yeni bir

¹³ Peter Wagner, *Modernliğin Sosyolojisi*, s. 33, 34.

¹⁴ Bertrand Russell, *Sorgulayan Denemeler*, çev. N. Arık, Tübitak Yayınları, Ankara 1998, s. 3.

¹⁵ Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt 2, çev. Harun Rızatepe, Liberte Yayınları, Ankara 2008, s. 302.

¹⁶ Peter Wagner, *a.g.e.*, s. 40; Max Horkheimer, *Akl Tutulması*, s. 62 vd.; Jacques Derrida, "İnanç ve Bilim", *Din*, J. Derrida ve G. Vattimo (der.), çev. D. Kundakçı ve M. E. Özcan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2011, s. 30 ve 35.

biçime sokarak, yani sekülerleştirerek uygulamıştır.¹⁷ Tanrının yerine akıl, kutsal kitabın yerine bilim, peygamberlerin yerine bilim adamları ve uzmanlar, ümmetin yerine rasyonel toplum, kulun yerine özerk özne, inayetin yerine tarih ve cennetin yerine bu dünyada daha iyiye ve gelişmişliğe, selamete doğru ilerleme konmuştur. Akıl, doğa, bilim, ekonomi, demokrasi, insan hakları, özgürlük, rasyonellik, evrensel ahlak, adalet vb. kutsallar ve mutlaklar modernizmin şanlı tarihinin azizleri ve kahramanları olmuşlardır.

Ne var ki, Tanrıyı oynayan atomik özne bir süre sonra, tıpkı kanlı ellerinde can veren Tanrı gibi, kendi kendinin nedeni özgür bir fail olmakla birlikte, yalnızlığa ve teklığe, bilinemezliğe mahkum olmuş, zorunluluk çukuruna gömülüp kalmış, zamanın, mekanın, tarihin ve geleneğin üstüne yükselerek soyut ve hareketsiz bir nesnellik ve evrensellik hayaletine – her an her yerde olan bir hayalet - dönüşmüş, korkutucu, gözetleyici, disipline edici, müdahaleci ve geleceği takdir edici bir hüviyete bürünmüştür. Tam bu noktada, modernlik projesi kendisini, onu neredeyse imkansızlaştıran, onun kendi kendisini geçersizleştirmesine yol açan bir paradoksun içinde bulur. O bir yandan özgürlük ve özerkliğin imkanı olarak baş göstermişken – özellikle Adorno, Horkheimer, Marcuse ve Foucault'nun açıkça gösterdikleri üzere - bireyi gözetleyen, tabi kılan, disiplin altına alan, tektipleştiren bir söyleme ve pratiğe dönüşmüştür. Yani, o bir yandan özgürleştiricidir ama aynı zamanda tabi kılıcı, birey üzerinde tahakküm kurucu ve disiplin altına alıcıdır. Bu, modernizmin indirgenemez çifte doğası, çözümsüz paradoksudur.¹⁸ Bir yandan da özerk ve atomik özneleri bir arada tutacak ve aralarında sahici ve dayanışmacı ilişki yaratabilecek bir birlik, ortaklık harcı, topluluk ruhu oluşturma kaygısının yarattığı ağrı ve gerilim, modern toplumsal ve siyasal projeler tasarlayanların başından hiç eksik olmamıştır. Özgürlük ve tahakküm/kader, birlik ve çokluk problemi ve paradoksu can alıcı niteliktedir. İtiraf edelim ki, bir zamanlar teologların, kelamcılarının ve din felsefecilerinin başını ağrıtan aynı sorunlar farklı biçimlerde modernizm tartışmalarında kendisini göstermektedir. Bir yanda tarihselciler, bağlamsalcılar diğer yanda evrenselciler, bir yanda gelenekçiler, cemaatçiler, cumhuriyetçiler diğer yanda yükümsüz özne savunucusu liberalistler, anarşistler, bir yanda güveni ya da eşitliği önceleyenler diğer yanda

¹⁷ Geniş bilgi için bkz. Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, çev. I. Ergüden ve O. Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005, s. 65-67.

¹⁸ Peter Wagner, *Modernliğin Sosyolojisi*, s. 30-33.

özgürlükçüleri, bir yanda iyinin önceliğini savunanlar diğeri yanda adilin önceliğinden ödün vermeyenler, bir yanda bireyin özgürlüğü adına devleti ortadan kaldıran ya da minimize edenler diğeri yanda ulus devletçiler, cumhuriyetçiler, bir yanda farklılık ve çoğulculuk sözcüleri diğeri yanda birlikçi, evrensel bir rasyonelîteye veya konsensüse dayalı dışlayıcı, baskıcı veya en iyisinden uzlaşmacı söylemler.

Bütün bunlar bize açıkça gösteriyor ki, Tanrı gerçekte öldürülemedi. Sözümona aydınlanan insan, Tanrının tahtını elinden almış ve o tahta kendisi oturmuş, Tanrıdan kalan ganimet ve mirasın üzerine konmuş ve bir Tanrı gibi krallık sürmekten kendini alamamıştır. İşte geldiğimiz tam bu noktada postmodernistlerin itirazları yükselmeye başlar. Postmodernizm, modernizmin aşırılıklarına bir tepki, modernizmle hesaplaşma; akıl tanrısına, bilim peygamberlerine, rasyonellik ve bilimsellik kutsal kitabına, rasyonellik ve bilimsellik sancağı altında toplanmış düzenli, güvenli, disiplinli, tektipleşmiş ümmete ve cemaate, ilerleme ve gelişme cennetine isyandır. Tepkinin, hesaplaşmanın ve isyanın tek bir sebebi vardır: Özgürlük. Postmodernistler, “Modernliğin artık özgürleştirici bir güç değil, bir boyun eğdirme, baskı ve ezme kaynağı olduğunu ileri sürerler”¹⁹ ve sahici bir özgürlük için temelsizliği, göreliliği, farklılığı, çoğulculuğu, olumsuzluğu dillendirirler. Bu yüzden, tek bir kod, tek bir dil, tek bir hakikat dayatan her şeyi saldırırlar.

Aslında postmodernizm, insanın asla tanrı olamayacağını, tanrıyı oynayamayacağını söylemek ve göstermekten öte bir şey değildir. Postmodernistler kralın çıplaklığını haykırانlardır. Nietzsche’nin eşsiz aforizmatik sözünün işaret ettiği gibi, “Göbeğimizin altı, insanın neden kendini bir Tanrı yerine koyamadığının sebebidir.”²⁰ Postmodernizm, Aydınlanma ve Modernizme meşruluk kazandıran dinden/Tanrıdan miras temelleri ve duvarları yıkarak insanın kendisini olduğu gibi, yani arzuların oyuncuğu, kırılğan, acıya duyarlı, özgürlüğe mahkum ve kaygılı; sağlam, zorunlu ve evrensel bir temelden ve zeminden yoksun, dilin, tarihin ve kültürün zincirleriyle tutsak, kendisine ve geleceğe ilişkin herhangi bir güvenceden ve dayanaktan yoksun olumsal bir varlık olarak kabul etme cesaretini göstermesi için bir kışkırtmadır, silkelemedir ve bir

¹⁹ Pauline Marie Rosenau, *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2004, s. 23.

²⁰ F. Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, İstanbul 2009, s. 90.

davettir. Bu yüzden postmodernizmin Tanrıyı – yani, ezeli-ebedi hakikati - ikinci kez öldürmesi ama bu sefer gerçekten öldürmesi gerekiyordu. Nietzsche'nin Tanrıyı öldürmesi, öyle görünüyor ki, postmodern düşünce için bir milat olmuştur. Bundan böyle Tanrı-sız, "görece ve geçici biçimde, temeller olmadan yaşama cesaretini göstermek zorundayız."²¹ Artık bilginin değil, evrensel uzlaşımın değil, sonsuz ve mukayese edilemez anlam ve yorumların dünyasındayız. Çünkü "postmodern teori, teorinin gerçekliği yansıttığı yollu modern inancın ve temsilin eleştirisini yaparak, teorilerin kendi nesnelere üzerine en iyi ihtimalle kısmi perspektifler sunduğunu ve dünyaya ilişkin tüm bilişsel temsillerin tarihin ve dilin dolayımından geçtiğini savunan 'perspektifçi' ve 'görecelikçi' konumlara yerleşir."²²

Postmodernizmin, modernizmin tamamlanmamış bir projesi ve parçası olup olmadığı, tarihin veya toplumsal oluşumun modernizmden farklı ve yeni bir aşamasına işaret edip etmediği, bir şeylerin sonu olup olmadığı, iyimserliğe ve hoşgörüyeye mi yoksa karamsarlık, kaotiklik, saçmalık ve melankoliye mi hizmet ettiği, sistemli, tüm postmodernist söylemleri kuşatıcı ve sağlam bir teorisinin olup olmadığı tartışmaları çok önemli değildir. Önemli olan, çok ses getirdiği ve hala da ses getirmeye devam ettiğidir. Çünkü postmodernistlerin, modernizmin hastalıklarına, aşırılıklarına, zayıflıklarına ilişkin tanıları ve analizleri son derece dikkat çekici ve sarsıcıdır. Her şeyden önemlisi, postmodernizme yönelik ilginin gerisinde duran esas sebep ve tabii ki ona ilişkin takdir edilesi yön, onun özgürlük adına Aydınlanma ve Modernizmle hesaplaşması ve bunlara karşı kavga vermesidir. Mesele, özgürlük ve özgürleşme meselesidir. Birçok postmodernist diye nitelenen düşünürün, sözgelimi Lyotard'ın, Foucault'nun, Bauman'ın, Rorty'nin, Deleuze'un eserlerinde bunu rahatlıkla görebilirsiniz. Hepsi de farklılığa, çoğulculuğa, olumsuzluğa, bireyin tahakkümden kurtuluşuna gidecek yolları açmaya ve böylelikle sahici – modern versiyonundan farklı olarak belirsizliğe, temelsizliğe, karar verilemezliğe, farklılığa, çoğulculuğa, olumsuzluğa ve sorumluluk bilincine dayanan - bir özgürlüğün imkanını yaratmaya çalışmıştır. Bauman'ın sözleriyle, postmodernlik "Büyük toplumsal tasarımlara duyulan yaygın nef-

²¹ Terry Eagleton, *Kuramdan Sonra*, s. 202

²² Steven Best, Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998, s. 18.

retin, mutlak hakikatlere duyulan ilgi kaybının, kurtulma güdülerinin özelleştirilmesinin, bütün yaşam tekniklerinin göreceli – salt keşfe yönelik – değeriyle uzlaşmanın, dünyanın iflah olmaz çoğulluğunun kabul edilmesidir. Özünde çokanlamlı ve tartışmalı olan postmodernlik düşüncesinin (yalnızca zımnen de olsa) çoğunlukla işaret ettiği şey, her şeyden önce, dünyanın ortadan kaldırılması imkansız çoğulluğunun kabulüdür. Aynı şekilde, postmodernlik, müphemliğin üstesinden gelmeyi ve aynılığın tekanlamlı kesinliğini hedefleyen tipik modern güdüden tamamen özgürleşme anlamına gelir. Gerçekten de postmodernlik, tektiplitik ve evrenselcilik gibi modernliğin merkezi değerlerinin işaretlerini tersine çevirir. Postmodernlik, kendi imkansızlığıyla uzlaşan – iyi ya da kötü, bununla birlikte yaşamaya kararlı olan – modernliktir.”²³

Postmodernistlerin özgürleşme adına neleri başardığını ise özlü bir biçimde Terry Eagleton’un postmodernlik tanımında buluruz: “Postmodernlik klasik hakikat, akıl, kimlik ve nesnellik nosyonlarından, evrensel ilerleme ya da kurtuluş fikrinden, bilimsel açıklamanın başvurabileceği tekil çerçeveler, büyük anlatılar ya da nihai zeminlerden kuşku duyan bir düşünce tarzıdır. Postmodernlik, Aydınlanma’nın bu normlarına karşı dünyanın olumsal, temelsiz, çeşitli, istikrarsız, belirlenmemiş nitelikte ve bir dizi dağınık kültürlerden ya da yorumlardan ibaret olduğunu bildirir; bu da hakikat, tarih ve normların nesnelliği, doğanın verili oluşu ve kimliklerin tutarlılığı hakkında belli ölçüde bir kuşkuculuğu besler.”²⁴ Böylece postmodernliğin farklılıklara açık ve çoğulcu dünyasında bütün yaşam biçimleri baskılanmadan, ötekileştirilmeden, yabancı muamelesi görmeden barış içinde yaşayabilir. “Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik, modernliğin sloganıydı. Özgürlük, farklılık ve hoşgörü ise postmodernliğin ateşkes formülüdür.”²⁵ Postmodernlikle birlikte eskinin erdemleri günaha dönüştü, eskinin günahları ise yeniden itibarlarına kavuşuyor. Modernliğin yıkmaya çalıştığı şeyler bugün intikam alıyor. Ve artık kesin olan bir şey varsa, o da, Bauman’ın sözleriyle, “kabileler ve kabilecilik çağında yaşadığımızdır.

²³ Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2003, s. 130-131.

²⁴ Terry Eagleton, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999, s. 9; Benzer tanımlama için bkz. Pauline Marie Rosenau, *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, s.26.

²⁵ Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 131.

Bugün cemaat övgüsüne, aidiyetin alkışlanmasına ve heyecanla gelenek aramaya enerji, güç ve canlılık veren şey, mucizevi bir biçimde yeniden doğan kabileciliktir. En azından bu anlamda modernliğin uzun ve dolambaçlı yolu bizi bir zamanlar atalarımızın yola çıktığı başlangıç noktasına getirdi.”²⁶ Toynbee, Mills, Bell, Steiner, Baudrillard gibi bozulma, kokuşma, çöküş, infilak benzeri olumsuz söylemler üretenleri görmezden gelecek olursak, postmodernizm eskinin büyümlü bahçesinin – tabi ki mutlaklar, ezeli-ebedi hakikatler, nihai temeller olmaksızın – küllerinden doğması ve yeniden canlanmasıdır.

Tanrının Ölümü Öznenin de Ölümü Demektir

Nietzsche'nin gündüz elinde fenerle Tanrının öldüğünü haykıran delisi, postmodern düşünce için bir dönüm noktası olmuştur. Çünkü o deli, Tanrının ölümünü haykırırken varlığın, öznenin, dilin, hakikatin, tarihin, toplumun vs. mutlak bir temelden ve sabit bir anlamdan yoksun olduğunu dile getiriyordu. Bu yüzden, Nietzsche'den derin etki ve izler taşımayan postmodernist düşünür neredeyse yok gibidir. O, postmodern düşüncenin gerçek mimarıdır.

Nietzsche'nin de önemli bir temsilcisi olduğu varoluşçuluk verilmiş, - arzuların ve tarihselliğin lekelerinden arı - evrensel ve tözsel bir mahiyete ve nesnel, buyurgan bir dile sahip egemen özne anlayışının karşısına akıl ve bilimle asla içine nüfuz edilemeyen, daha ziyade öznel hakikatte, tam anlamıyla nesnel belirsizlikte açığa çıkan, paradoksal, kırılmalı, emniyetten yoksun, fırlatılmış, irasyonel bireyi koymuştur. Rousseau'da, Adorno'da ve Horkheimer'da olduğu gibi varoluşçularda da hakim tema özgürlüktür, özgürlük arayışıdır. Rasyonellik ve bilimsellik insanı köleleştiren, kendine yabancılaştıran bir mahiyet arz etmektedir ve bireyin özgürlüğü ve içsel değerler adına buyurgan akla, toplumun rasyonel düzenlenişine, modern özne fikrine bir saldırı vardır bu düşünürlerde. Varoluşçu düşünceye göre, tıpkı modern özne fikrinde olduğu gibi, insan kendi seçimlerinden ve projelerinden ibarettir, yani onun önceden belirlenmiş bir özü, tarih ötesi bir evrensel zemini yoktur. Yani insan, ancak kayısı ağacı olmak zorunda olan bir kayısı çekirdeği değildir. İnsan kendi karar ve seçimleriyle kendi kendisini kurar. Ancak, modern özne için söz konusu olduğu gibi, nesnellığın,

²⁶ Zygmunt Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, çev. İsmail Türkmen, Ayrintı Yayınları, İstanbul 2000, s. 111-112.

rasyonelliğın, zorunluluğın, doğallığın, bilimselliğın nihai ölçüt ve evrensel yasa kabul edildiğı yerde karar verme yetkisi ve sorumluluk bireyin elinden alınmış ve birey özgürlüğünden mahrum edilmiş olur. Oysa “insan bir kezliktir ve bir kezlik şeyi yapar.”²⁷ Birey ancak tam bir bilgisizlik durumunda, neyin seçilmesi ve neye karar verilmesi gerektiğı konusunda rasyonel ve bilimsel bir güvencenin olmadığı bir durumda, aldığı kararla kendisi olur ve kendisini kurar. Karar tamamen kendisine ait olduğu için de eylemin tam anlamıyla failidir ve eylemin bütün sorumluluğı ona aittir. Muktedir egemen öznenin tersine, kırılğanlık, hiçlik, ölüm, belirsizlik, zamansallık, karar ve sorumluluk, sahici varoluşun imkanıdır varoluşçular için. Varoluşçuların özgürlüğü temelsizlikte, irrasyonellikte, öznel hakikatte, belirsizlikte, güvencesizlikte, tarihsel ve dilsel olumsuzluklarda açığa çıkarmaları ve mümkün hale getirmeleri, insanın asla Tanrıyı oynayamayacağıının, insanın ölümlüğünün, sınırlılığının, temelsizliğinin bir ilanıdır aynı zamanda. Aynı zamanda bu, farklılığın ve çeşitliliğın de bir onaylanışıdır. Bu açıdan varoluşçuluk, postmodern düşünceyi besleyen en bereketli kaynak olmuştur. Yine, bütün anlamın, gerçekliğın, kendilik imkanının, özgürlüğün ötekiyle karşılaşmada – Kierkegaard’ın Tanrıyla karşılaşan İbrahim’i ya da Buber’in Ben ve Sen’i – ortaya çıktığı ve ötekinin, sonsuz sorumluluğın kaynağı olduğu görüşü, Gadamer’in diyalojik konuşması ve oyunu ile postmodernizmin öznelarasılığı ve etik düşüncesi için ilham kaynağı olmuştur.

Varoluşçular içerisinde özellikle Nietzsche postmodern düşünce için çok önemli bir yere sahiptir. Çünkü o, Tanrıyı öldürmekle özneyi de öldürmüş, Tanrıyı oynama düşüncesini ve imkanını insanın elinden ebediyen almıştır. Hem Tanrı hem de özne kurgusunun temelinde yatan “görünen” ve “gerçek” ayrımının bir hastalık belirtisi olduğu kanaatindedir Nietzsche.²⁸ Dolayısıyla Tanrı ve özne zemini üzerine dayandırılan felsefe, din ve ahlak sadece yozlaşmanın ve oluşun masumiyetinin kirletildiğinin belirtileridir. Tanrı ve özne gibi tözsel tasavvurlar ve bunlara bağlı geliştirilen mutlaklık, nesnellik, gerçeklik ve evrensellik, gerçekliğı olan şeyler değildir. Bunlar olsa olsa, arzunun ve dilin yaratımlarıdır. Bunların gerisinde, değışkenlik, akışkanlık, kırılğanlık, temelsizlik ve faniliğı hazmede-

²⁷ F. Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Sedat Umran, Birey Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 449.

²⁸ F. Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 301.

meyenlerin 'ölümsüz, istikrarlı, mutlak bir varlık ya da dünya olmalıdır' arzusu vardır. Nietzsche'nin sözleriyle, "Nesnelerin teşekkülü kesinkes tasavvur edenin, düşünenin, isteyenin, hissedenin eseridir. Hatta özne, böyle bir yaratılmış olandır, bütün diğerleri gibi bir nesnedir."²⁹ Nietzsche, özneyi, bizdeki birçok ruh durumlarının ve bilinç anlarının bir tözün, bir birliğin sonucuymuş gibi görüldüğü bir kurgu olarak değerlendirir ve aslında öznenin faniliğine, kaçıcılığına ve bir bedendeki özneler çokluğuna göndermede bulunur. Yine onun sözleriyle, "Bir öznenin kabulü belki de zorunlu değildir; belki de öznelerden çokluğu adamakıllı düşünebiliriz ki onların birlikte oyunu ve mücadelesi düşünüşümüzün ve denilebilir ki bilincimizin esasını oluşturur. İçlerinde egemenliğin var olduğu hücrelerin bir tür aristokrasisi değil midir?"³⁰

Tanrının ölümüyle birlikte töz ve öznenin de ölümünü muştulayan Nietzsche devamında Tanrının varlığı inancının bir kalıntısı olan hem idealistik hem de pozitivistik "gerçek dünya" ya da "gerçeklik" düşüncesini yerle bir etmeye yönelir. "Bir gerçek dünya – Bu bize yapılan en garip şaka ve saldırıdır. Dünyanın değerinin bizim yorumumuzdan kaynaklandığı doğrudur. Tek başına bilgi ne olabilir? 'Yorum', bir şeyin içine anlamı koymak, 'açıklamak' değil. Hiçbir olgu bağlamı yoktur, her şey akıcıdır, kavranamazdır, elimizden kaçandır, en devamlısı bizim görüşlerimizdir. 'Gerçek ve görünür dünya' kavramının eleştirisi. Bunlardan ilki sırf bir fiksiyondur, sadece, sırf zihnen uydurulmuş şeylerden oluşur. Görünen dünya, bu demektir ki değerlere göre görülen bir dünya. . . Değerlerimiz nesnelerin içine yorumlanmıştır. Nesnelerin teşekkülü, kesinkes tasavvur edenin, düşünenin, isteyenin, hissedenin eseridir. Gerçek, orada var olan ve bulunacak, keşfedilecek olan bir şey değildir, tersine yaratılması gereken bir şeydir. Hayır, düpedüz olgular yoktur, sadece yorumlar vardır. Biz 'zati' olarak hiçbir olguyu tespit edemeyiz. Belki de öyle bir şeyi istemek saçmalaktır. İnsan sonunda nesnelere onun içine sokup yerleştirdiğinden daha başka bir şeyi bulamaz. Tekrar bulmanın adı bilimdir. [Dünya] başka türlü yorumlanabilir, ardında bir anlamı yoktur, tersine sayısız anlamları vardır: Perspektivizm."³¹

²⁹ F. Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 282.

³⁰ F. Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 254.

³¹ F. Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 251, 280, 285, 286, 299, 302,305, 307.

Gerçek dünya diye bir şey yoksa hem bilimin hem de dinin gerçekliğe referansla bahsettiği hakikatler seyyar metafor ordusu, kaypak bir yığın, hayal olduğunu unuttuğumuz hayal, üzerindeki kabartmaları silinmiş olup artık bozuk para niteliği bile taşımayan metallerdir. Bilimin ve dinin hakikatleri, gerçeğin bilgisini aktarmak şöyle dursun, tiranlığın araçlarıdır, güçsüzlüğün işaretleri olup bu yüzden egemen olma isteğinin dışavurumudur.³² “Bu bilim ve çileci ideal ikilisi, aynı temele dayanırlar – bunu zaten göstermiş bulunuyorum –; İkisi de, hakikati çok büyük görme üstüne dayanırlar – (daha doğrusu: Hakikatin değerlendirilemez ve eleştirilemez olduğu inancı üstüne). Bundan dolayı onlar zorunlu müttefiklerdir, - eğer savaşacaklarsa, birlikte savaşır, birlikte sorgulanırlar. Çileci idealin değerinin küçük görülmesi kaçınılmaz olarak bilimin de küçük görülmesini içerir.”³³

Açıkça görüldüğü üzere Nietzsche, hayatın özü olarak değer koymanın önemine işaret etmekte ve olgularla değil de tamamen değerlerle yaratılan ve sonsuzca yorumlanan dünyalardan bahsetmektedir. Bu Nietzsche için, hem hayatın kısıtlanması, seviyesinin alçaltılması demek olan bilimin ve dinin tiranlığından kurtuluşun anahtarıdır ve hem de bir sanatçı üslubu ile sonsuzca anlamlandırılmaları ve yorumlarla, renklerle ve notalarla yaratılmayı bekleyen dünyaların müjdesidir, yani özgürlüğün ve bir sanatçı edasıyla yaratıcılığın yüceltilmesidir. Nietzsche'nin gözünde, özgürlük ve yaratıcılık, hakikati değil, hakikat olmayanı, yani belirsizliği, bilgisizliği gerektirir.³⁴ Dolayısıyla özgür ve yaratıcı insan, belirsizlikten zevk alan insandır. Özgür insan, aklının duygularının kölesi olduğunun, arzularının izinden gittiğinin farkındadır. Onun derdi, kendi hakikatini dürüstçe dile getirmek ve kendi varlığını bir sanat eseri gibi işlemek ve oluşturmaktır. Oysa bilimin ve dinin dünyasında insanlar “artık özgür ruhlar değiller: Çünkü hala hakikate inanıyorlar.”³⁵ Bu inançlarıyla da dünyayı daha kasvetli, daha çirkin bir yere dönüştürüyorlar. Mutlak hakikatlere bağlılıklarıyla biricik olanı, kendine özgü olanı tektipleştiriyor ve öldürüyorlar. Belki bu

³² F. Nietzsche, *Şen Bilim*, çev. Levent Özşar, Asa Yayınları, Bursa 2003, s. 307; *Decal: Hıristiyanlığa Lanet*, çev. Oruç Aruoba, Hil Yayınları, İstanbul 1995, s. 86.

³³ F. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, çev. Ahmet İnam, Yorum Yayınevi, İstanbul 2001, s. 149.

³⁴ F. Nietzsche, *İyimin ve Kötünün Ötesinde*, s. 17.

³⁵ F. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, s. 146.

yüzden olsa gerek, Nietzsche tıpkı Kierkegaard gibi³⁶, kalabalıklardan, toplumdandan, birliklerden nefret eder. "Halk, doğanın gereksiz dolambaçlı yolu, altı ya da yedi büyük insanı yaratmak için."³⁷

Nietzsche'nin ve onun izinden giden postmodernistlerin hakikati sorgularken tam olarak gerçekleştirmeye çalıştıkları şey, insanın hem aklın hem de dinin mutlaklarından, kesinliklerinden, gerçekliklerinden, genel geçer doğrularından, evrensel ilke ve mesajlarından, tek bir hakikat, tek bir kod, tek bir bağlam üzerine oturtulmuş, dışlayıcılık ve bölücülük karakterine sahip toplumsal yapılanmalarından, her ikisinin de yarattığı özne/kimlik modelinden ve bireysel kimlik ve özgürlüğü baltalayan, insanı silikleştiren kolektif yapılarından kurtarmak ve özgürleştirmektir. Nietzsche ve müritleri, nesnel hakikat, mutlak doğru, evrensel, gerçek, töz, rasyonel, bilimsel, nesne, özne, demokrasi, doğa, yasa gibi kavramların daha çok farklılıkları ve karşıtlıkları bastırmak için kullanılan sopalardığı farkındadır. Yücelttikleri, bütün teptipleştirici ve köleleştirici değerleri yıkararak yerine güç istencini, yaşama sevincini açığa çıkaran, böylelikle kendine özgü değerlerini yaratan üst insandır, biricik olandır.

Nietzsche bütün kirli çamaşırlarını ifşa ederek ve bütün silahlarını elinden alarak Aydınlanmanın öznesini öldürürken, Dilthey, Heidegger ve Gadamer dünyanın dışından dünyaya bakan hayaletimsi özneyi dünyanın içine çekmiş ve onu tekrar ana yurdu olan tarihin, geleneğin ve dilin içine hapsedmiştir. Tarih, gelenek, dil vasıtasıyla kendisini anlayan ve kendisini yaratan bir özne anlayışından postmodernistlerin tümüyle tarih, gelenek ve dil tarafından yaratılan akışkan ve merkezden edilmiş öznesine geçebilmek için Wittgenstein'in "dil oyunları"na ihtiyaç vardır. Wittgenstein felsefi kariyerinin ikinci döneminde, daha önceleri *Tractatus*'unda ortaya koyduğu, gerçekliği resmeden dil anlayışından ve dünyanın sınırı ve bütünü olguların resminden ibaret anlamlı cümlelerin bütünüyle eşitleyen metafiziksel iddiasından vazgeçmiş ve dilin anlamını doğrulanmasında değil – hatta ona göre bu açıdan mesele, inançların temelsizliğini kavrayabilmekte düğümlenmektedir - belli bir bağlam içindeki kullanımında aramaya başlamıştır. (O, açıkça, dilimiz ile dünya arasında yapıcı bir uyumsuzluk olduğunu itiraf

³⁶ S. Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, çev. İ. Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul 2005, s. 377.

³⁷ F. Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 88.

etmiş ve dolayısıyla düşünce ile gerçeklik arasında bir tekabüliyetin olduğu fikrini metafiziksel olarak nitelemiştir.)³⁸ Ona göre, dil, cad-deleri, sokakları, binaları olan bir şehre benzer. Ve bir dilin konuşulması, bir hayat tarzının parçasıdır. Dolayısıyla, bir dil tahayyül etmek bir hayat tarzı tahayyül etmektir. Bir kavramın anlamı, belli bir dilin içerisinde geliştiği hayat tarzına içkindir. Hayat tarzları çok farklı ve çeşitli olduğu için, dil çok farklı biçimlerde kullanılabilir, çok çeşitli şehirler inşa edilebilir.

Dilin, anlamını belli bir hayat tarzına veya sosyo-kültürel bağlama borçlu olduğu ve çok farklı “dil oyunları”ndan söz edilebileceği iddiasından tam bir kavramsal görececiliğe ve dilsel idealizme-Witgenstein’in kendisi buna meyletmiş midir bilinmez ama *Estetik, Ruhbilim, Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler* adlı eserinde buna dönük işaretler vardır– geçiş yapmak çok kolaydır. Buna göre, her bir dil oyununun ya da hayat tarzının kendine özgü olan ve diğerleriyle mukayese edilmesi mümkün olmayan gerçeklik, anlaşılabilirlik, rasyonellik vb. ölçütleri ve normları vardır. Her dil kendi ölçütünü ve normlarını kendisi belirler ve koyar. Hal böyle olunca, hiç kimse içerisinde yer aldığı belli bir dilsel bağlamdan hareketle diğer diller hakkında gerçek dışılık, irrasyonellik, kötülük vs. yargısında bulunamaz. Çünkü tüm farklı dillerin üzerinde ya da temelinde yer alan evrensel ve tarafsız bir dil yoktur. Bu durumda, şayet kelimeler anlamlarını, bu kelimelerin içerisinde yer aldıkları ve kullanıldıkları belli bir bağlamdan ya da sosyo-kültürel koşullardan alıyorsa, farklı diller, farklı kavramlar demek farklı dünyalar demek olacaktır. Çünkü dünyanın nasıl bir şey olduğu, içerisinde dünya kavramının anlamlı bir kullanıma sahip olduğu belli bir kavramsal sisteme ve bu sistemin diline göreli olacaktır. Kısacası, “gerçeklik” dilden ayrılabilir bir şey olmadığı gibi neyin gerçek olduğunu belirleyen de dilin kendisidir. Öyleyse, farklı diller farklı dünyalar/gerçeklikler yaratırlar ve her dil kendi yarattığı bir dünyanın içerisinde yaşar. Sözelimi bilim ve din, her biri dünyayı farklı betimledikleri ve birbirinden farklı dünya hikayeleri kurguladıkları için, her birinin kendine özgü dil oyunu olduğu için, birinden hareketle diğerini yargılayabileceğimiz tarafsız ve evrensel bir nokta bulunmamaktadır. Belli bir dili anlamak ve yargılayabilmek için gerekli olan şey, o

³⁸ Ludwig Wittgenstein, “Notlar”, *Felsefe ve Dil: Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, Ömer Naci Soykan, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1995, s. 437 ve aynı eser içinde s. 114-115.

Postmodernizm ve Tanrı'nın Ölümü: Öznenin Arkeolojisi Üzerine Bir Deneme dile anlamını veren hayat tarzının içine girmek, o dili içselleştirmek ve yaşamaktır.³⁹

Eğer gerçeklik ve hakikat dile göreliyse, yani gerçekliği ve hakikati yaratan şey dil ise ve dolayısıyla bunlar tamamen insanın ürünüyse; eğer elimizde, gerçekliği/hakikati resmeden ya da temsil eden, insanın doğasına ve dünyaya ayna tutan bir dil değil de sadece tarihsel olumsuzlukların kurduğu bir dil varsa; ve eğer her bir farklı dil oyununun kendine özgü bir söz dağarı ve rasyonalitesi bulunuyorsa, bu durumda dünyayı veya insan doğasını daha iyi, daha doğru ve daha gerçekçi anlatan bir dilden bahsetmek ve rasyonellik, nesnellik ve evrensellik gibi ayrıcalık, üstünlük ve saygı belirten belli bir söylemsel ölçüte göre farklı dil oyunları arasında mukayese yapmak bütünüyle imkansızlaşır. Dahası, dilin yarattığı şey sadece gerçeklik ya da hakikat değil, aynı zamanda öznenin kendisidir de. Yani, kimliğimizi içerisinde yer aldığımız toplumsal bağlama borçluyuz. Bu, kendi kendine yeter, kendisinin özgür nedeni, yaratıcı ve kurucu işleve sahip, eylemleri üzerinde mutlak güç ve kontrole sahip öznenin ölüm fermanından başka bir şey değildir. Dünyalar yaratan özne tarihe karışmıştır. Artık kırılğan, tarihsel ve dilsel olumsuzluklar ırmağında sürüklenen, yaratılan bir özne var karşımızda/içimizde. İşte böylesi bir dil oyunu anlayışından hareketle, modern özneyi ve onun evrensel etik, bilim, doğal hukuk gibi silahlarını ortadan kaldırmak, onun Tanrıyı oynayarak gerçekleştirdiği tiranlığa son vermek – ama tüm bunları özgürlük adına yapmak - neredeyse bütün postmodernistlerin ortak arzusu ve amacı gibidir.

Toplumsal fenomenleri dilsel ve toplumsal yapılar, bilinçdışı kodlar, kurallar ve sistemler çerçevesinde betimlemeye girişen yapısalcı ve postyapısalcı teoride de “özne, yalnızca dilin, kültürün ya da bilinçdışının bir etkisi olarak betimlenip bir köşeye atıldı ya da radikal ölçüde merkezleştirildi ve öznenin nedensel ya da yaratıcı bir etkinliği olabileceği reddedildi. Yapısalcılık, simge sistemlerinin, bilinçdışının ve toplumsal ilişkilerin öncelik taşıdığı, bunların karşısında öznelliğin ve anlamın türevsel olduğunu vurguladı. Bizzat özne, dil içerisindeki bağıntıları yoluyla oluşturulmuştu. Böylece öznellik, bir toplumsal ya da dilsel inşa olarak görüldü.”⁴⁰ Ancak özellikle yapısalcılığa yönelik eleştirileriyle Foucault, Derrida, Deleuze, Lacan, Barthes, Lyotard, Baudrillard ve

³⁹ Roger Trigg, *Reason and Commitment*, Cambridge University Press, 1973, s. 15, 22 vd.

⁴⁰ Steven Best ve Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, s. 35.

Kristeva gibi postyapısalcı düşünürler, postmodern düşüncenin biçimlenmesinde çok önemli bir yere sahip olmuşlardır. Çünkü postyapısalcılık, yapısalcı teoride hala varlığını sürdüren değişmeyen ve evrensel bir insan doğası ya da zihin anlayışını tamamen reddetmiş ve bir temel, hakikat, nesnellik ve kesinlik arayan yapısalcıların bilimsel tutumlarına amansızca saldırmıştır. Dahası postyapısalcılar, yapısalcılardan farklı olarak, göstergenin – dil, kültür, öznellik, toplumsal ilişkiler vb. - nedensiz ve göndergesel olmayan karakterine vurgu yapmışlar, gösterilen karşısında gösterene öncelik tanımışlar ve anlamın gösterenlerin sonsuz, metinlerarası oyunu içerisinde üretildiğine dikkat çekmişlerdir. Artık olguların kaynakları ya da kökenleri biçiminde nedenler ve temeller bulma anlayışı bırakılmış, bunun yerini failerin olmadığı yazarsız, metinlerarası bir dünya almıştır. Bir metnin anlamı – savaş, kişisel ilişki, bir seçim, akademik etkinlik, pazarlık etmek vs. hep bir metindir - daima bir başka metne götürür bizi. Ve bu metin, sonsuz yoruma açık ve istikrarsız bir metindir ve her karşılaşmada yeniden yazılır. Metin, metnin dışındaki bir gerçekliğe referanstan yoksun olduğu için temelsizdir, nesnel bir içerikten yoksundur ve bu yüzden okur, metni hiçbir kısıtlama olmaksızın yorumlama konusunda sınırsız bir özgürlüğe sahiptir. Çünkü olgular değil, sadece yorumlar vardır ve dünya, - hiçbir yorumun diğerlerine göre ayrıcalıklı olmadığı bir biçimde – sonsuzca yorumlanmaya açıktır.⁴¹

Bununla birlikte, postyapısalcı düşünürlerin en dikkat çekici tarafı, bireylerin nasıl özneler olarak yaratıldığına, kimliklerin ve öznellik biçimlerinin nasıl oluşturulduğuna ilişkin analizleri olmuştur. Sözgelimi Lacan, öncelikle, öznenin var olduğu yerin bilinç değil, bilinçdışı olduğuna dikkat çeker. Ona göre, bilinçdışı, tıpkı dil gibi yapılanmıştır. Nasıl ki dildeki gösterenler anlamlarını gösterilenlerden, dışsal bir referanstan değil de bir başka gösterene işaret etme ve kaymalardan ve böylelikle oluşan eğretilmelerden alıyorsa – çünkü dil, anlamları kendi ayrımlarıyla belirleyen bir göstergeler sistemidir - bilinçdışı da dış dünya ile özsel ilişkisi olmayan ve kendi anlam ayrımlarını kendi iç öğeleriyle belirleyen bir tür göstergeler sistemidir. Dildeki eğretilmelere benzer şekilde, rüya gibi bilinçdışı oluşumlar da söylüyormuş gibi göründükleri şeylerden bambaşka şeyleri dile getiriler. Lacan'ın bundan sonraki adımı ise

⁴¹ Pauline Marie Rosenau, *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, s. 59-71; Steven Best ve Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, s. 34-41.

dilden bağımsız hiçbir öznenin mümkün olamayacağına işaret etmektedir. Çünkü dil, toplumsallığı, kültürü ve bunlarda içerilen yasa ve yasakları taşır. Dil vasıtasıyla insan, kültürel/simgesel düzene dahil olur ve henüz hiç şeyin farkına varamıyor ve hiçbir karar veremiyorken (imgesel düzen/Ayna aşaması), simgesel düzen/kültür/söylem onu yavaş yavaş biçimlendirmeye başlar ve bu yolla insan kendi kimliğini, bir gösteren olarak kendi ayırımını simgesel düzenin ilişkiler ağı ve karşıtlıkları içerisinde kazanmış olur. Dolayısıyla öznenin kimliğini yaratan şey, özneyi aşan ve onun bütün tarihini yöneten bir başkasının söylemidir.⁴²

Foucault özellikle öznenin iktidar yoluyla üretilmesi üzerinde odaklanmıştır. Amacı, insanın özneye dönüştürülme kiplerinin, nesneleştirilmelerinin bir tarihini oluşturmaktır. Foucault'nun bütün düşünceleri neredeyse, evrensel, özsel, mutlak, zorunlu, önsel olduğu iddia edilen şeylerin tamamının aslında tarihsel olarak kuruldukları ve bunların tarihsel değişimlerin ve belli tarihsel dönemlere özgü söylemlerin ürünü olduğunu gösterme üzerine odaklanmıştır. O, öznenin tarihini yazmak istemiş ve en önemli tespitini açıkça dile getirmiştir: A priori, aşkın, kurucu, yaratıcı, özerk, evrensel, eylemlerin merkezi bir özne yoktur. Özne kendisini ancak içerisinde yer aldığı kültürü, toplumu, toplumsal grubu ve iktidar ilişkileri tarafından önerilen, telkin edilen ve dayatılan kalıplarla biçimlendirebilir. O artık merkezlessiz, dağınmık, çok katlı ve akışkandır.⁴³ Bir başka ifadeyle, Foucault, "öznenin kurucu bir bilinç olmaktan ziyade kurulduğunu göstererek özneyi merkezlessizleştirmeye" çalışır.⁴⁴ Bu, bir anlamda, akıl ile özgürlüğün modern eşitleminin reddidir ve modern rasyonelliğin ve öznelilik biçimlerinin birey üzerindeki tahakkümün kaynağı olarak ifşa edilmesidir. Çünkü Foucault'ya göre, bilginin iktidar rejimleriyle kopmaz bir bağı vardır ki bu, bilginin, tarafsız, nesnel veya özgürleşimci bir karakteri haiz olduğuna ilişkin modern iddiaya karşı ciddi bir meydan okumadır.

⁴² Postyapısalcılık ve Lacan'a dair geniş bilgi için Bkz. Madan Sarup, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. Abdülbaki Güçlü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2004, s. 18-49; Meyda Yeğenoğlu ve Mahmut Mutman, "Bilimlerde ve Toplumda Postmodernizm", *Birikim*, Sayı: 33, 1992.

⁴³ Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 100, 235.

⁴⁴ Steven Best ve Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, s. 58.

“Bilgi olmadan iktidarın uygulanması, bilginin de iktidara yol açmadan var olması olanaksızdır.”⁴⁵ Nihayetinde tüm söylemler iktidar tarafından üretilir ve böylelikle iktidar, gerçekliği üretir, nesne alanlarını ve doğruluk ritüellerini belirler. Buradan hareketle iktidar, bireyin kimliği, arzuları ve bedenine şekil veren politik teknolojiler, kendilik pratikleri ve normalleştirici disiplin yoluyla birey üzerinde tahakkümünü kurar.⁴⁶ Bu durumda insan tamamen çaresiz ve bütünüyle özgürlükten mahrum mudur? Foucault bizi tam bir karamsarlık çukuruna mı çekmektedir? Kesinlikle hayır. O, bizleri, “bireyi kategorize ederek, bireyselliğiyle belirleyerek, kimliğine bağlayarak, ona hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yarası dayatarak doğrudan gündelik yaşama müdahale eden”⁴⁷, yani yüzyıllardır bir kabus gibi insanlığın tepesine binip bireyleri özne yapan iktidar biçimine ve tüm öznelik ve tahakküm biçimlerine meydan okuyarak özgürleşmeye, yani kendimize özgü öznellik biçimini yaratmaya, varoluşumuza bir zarafet, üslup ve güzellik kazandırmaya, kendimizi kendimiz vasıtasıyla dönüştürmeye, kendimizi bir sanat eseri gibi işlemeye davet eder.⁴⁸

Deleuze ve Guattari de, tıpkı Foucault gibi, metafiziğin aşılmasını, Evrensel’den, Tüm’den, Bir’den, Özne’den vazgeçilmesini sevinçle karşılamış ve özne olarak değil, bir sanat yapıtı olarak varoluş fikrini alkışlamıştır. Önemli olan, modern özne söyleminin bireyler üzerindeki tahakkümünden, köklerden, birliklerden, temellerden, baskıcı temsillerden kurtulmak ve arzunun özgürce akışına izin verecek yeni yaşam olanaklarının ve farklılıkların icadına kapı aralamaktır. Diğer bir deyişle, önemli olan, estetik temelli varoluş tarzları icat edebilmektir, “bilgi onların içine sızmaya ve iktidar onları kendine mal etmeye çalışsa da, hem bilgiden kaçabilecek hem iktidara direnebilecek isteğe bağlı kurallar uyarınca.”⁴⁹ Bunun için, bilinçdışı tarafından yaratılan, devrimci karaktere sahip, merkezsiz, bölük pörçük, dinamik, çok katlı bağlantılar tesis edebilen, üretken enerji akışlarıyla işleyen arzunun, onun akışlarını donduran ve istikrarlı hale getiren ve böylelikle yaratıcı enerjilerin önüne set çeken, onu

⁴⁵ Madan Sarup, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, s. 112.

⁴⁶ Madan Sarup, *a.g.e.*, s. 112.

⁴⁷ Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 63, 68.

⁴⁸ Michel Foucault, *a.g.e.*, s. 262-266; Steven Best ve Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, s. 81-93.

⁴⁹ Gilles Deleuze, *Müzakereler*, çev. İnci Uysal, Norgunk Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 107.

evcilleştiren ve bastıran, ona kapalı yapılar içerisinde yer yurt edindiren baskıcı, kodlayıcı ve dayatmacı rasyonalist temsil ve yorum şemalarından, kapitalist toplumsal biçimlendirmelerden, modernliğin normalleştirilmiş öznelliklerinden kurtarılması ve özgürleştirilmesi gerekmektedir. Yani, postmodern bir özgürleşme, arzunun zincirlerinin kırılmasına, modern toplumsallığın, bilgi ve iktidarın kısıtlayıcı ve yer yurt edindirici güçlerinin boyunduruğundan kurtulmasına ve böylece yersiz yurtsuzlaşmaya bağlıdır. Bu, şizofrenik bir süreçtir. Bu yüzden ki, Deleuze ve Guattari, arzunun zincirlerini kırarak onu tekrar akışkan ve yaratıcı haline döndüren, modern öznelliğe, kapitalist gerçekliğe ve bütün normalleştirmelere meydan okuyan, mutlak kodları kıran, özgürleştiren ve özgürleşmiş varoluş tarzlarını yaratan, kapitalizmin yok edici meleği şizofrenliğe ya da şizo-özneye büyük bir önem atfeder.⁵⁰

Derrida da kendini evrensel, mutlak, zorunlu hakikatin ayrıcalıklı temsilcisi, tektipleştirici ve her şeyin efendisi gören kendi kendine yeter Özneyi yıkmaya çalışanlardandır. Derrida'nın yapıbozumu (dekonstrüksiyon), gerçekliğe dolaysız ulaşmanın, mutlak ve kesin bir bilgiye temel aramanın, mütekalibiyetçi doğruluk kuramının, bir başlangıç ve merkez fikrinin, sabit ve evrensel bir öznenin, mutlak temeller ve ilk ilkelerin, dilden bağımsız saf bir anlam ve hakikat düzeninin olanaksızlığını dile getirir. Derrida, Batı düşüncesini, gerçeğin yapısının ve bu gerçeğe ilişkin dolaysız kesinliğin ve doğrunun akılda var olduğunu imleyen – ki bu, sözmerkezçilik ya da logosmerkezçiliktir - bir 'bulunuş metafiziği' olarak niteler. Burada bütün inançlarımızın temelini oluşturan bir öz ya da doğruluğun varlığı, bir dayanak, bir ilk ilke söz konusudur. Ve Batı metafiziğinin madde, idea, akıl, öz, Tanrı gibi ayrıcalıklı ve egemen dayanakları ve ilk ilkeleri birer "bulunuş" terimleridir. Bu ilk ilkelere/egemen terimler hep dışladıklarıyla, diğer terimlere dair oluşturulan karşıtlıklarla tanımlanırlar. Bu dayanaklar ve ilk ilkeler, anlamı, kesinliği ve doğruluğu kendinden menkul olup diğer bütün terimlerin kendisine tabi olduğu ve kendi çevresinde döndüğü hiyerarşik bir düşünce sistemi oluşturur. Bu hiyerarşik yapının ayırt edici özelliği ise, egemen bir terimin başka bir terimi kendi karşıtı olarak kurması ve bir öteki olarak olumsuzlamasıdır. Sözün yazıyı,

⁵⁰ Steven Best ve Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, s. 110-132.

aklın duyguyu, erkeğin kadını olumsuzlayarak kendisini kurması gibi.⁵¹

Derrida öncelikle, dilin içine gömülü olduğumuza, bir başka ifadeyle dilin varlığın evi olduğuna ve dolayısıyla gerçeklik denen şeye dolaysız bir nüfuzun mümkün olmadığına işaret eder. Öyleyse dilin dışına çıkararak ya da dilin dolayımından kurtularak gerçekliğin kalbine inmemiz ve mutlak, zorunlu ve evrensel bir hakikat, saf bir anlam ve kimlik keşfetmemiz bir yanlısamadır. Derrida topyekün hayatı, sonsuzca yorumlanmaya açık ve hiçbir yorumun diğeriyle mukayese edilemeyeceği ucu açık bir metin olarak görür. Bir metnin anlamı ise, saf bir hakikat düzenine referansta veya kendiyile özdeşliğinde değil, metnin bizi başka metinlere göndermesiyle oluşan dilsel eğretilmelerdedir. Anlam olgusal gerçekliğe tekabüliyetle ya da saf bir kendilikte değil dilsel eğretilmelerde ise bu, anlamın sürekli elimizden kaçtığına, sürekli farklılaştığına ve sonsuzca ertelendiğine ve karar verilemez olanda ikamet ettiğine delalet eder.⁵²

Derrida'nın yapıbozumunun amacı ise, idea/madde, ruh/be-den, söz/yazı, kültür/doğa, erkek/kadın, rasyonel/irrasyonel, akıl/duygu gibi ikili karşıtlıklar üzerine oturan Batı metafiziğinin ipliğini pazara çıkarmaktır. Batı Metafiziği, ikili karşıtlıkları oluşturan terimlerden birisine pozitif, ayrıcalıklı ve egemen bir konum tahsis ederken ayrıcalıklı terimin, değersizleştirdiği, ötekileştirdiği karşıtına olan bağımlılığını gizlemiş ve inkar etmiştir. Yapıbozumu, ötekileştirilen ve değersizleştirilen terimin, ayrıcalıklı terimin varlığının ve kimliğinin zorunlu ve özsel bir parçası olduğunu, ona anlamını veren şey olduğunu gözler önüne serer. Derrida yapıbozumuyla, bir metindeki hakim ve ayrıcalıklı terimin tahrif ettiği, değersizleştirdiği, gizlediği ve bastırıldığı şeyi, yani o terimin olumsuzladığı karşıtını ortaya çıkarıp, tersine çevirme işlemiyle, değersizleştirilmiş terimi ayrıcalıklı terimin yerine koymak suretiyle yeniden değer kazanmasını sağlar ve söz konusu ikiliğin yapısını bozuma uğratar. Sonrasında, yerinden oynatma işlemiyle de, değersizleştirilmiş ve ötekileştirilmiş terimin ayrıcalıklı ve egemen terimin varlığı ve kimliğinin zorunlu bir parçası olduğunu, ayrıcalıklı terimin farklı bir terimi bastırmadan, değersizleştirmeden ve olumsuzlamadan kendi varlığını, kimliğini, bütünlüğünü ve ayrıcalığını tesis edemeyeceğini göstermek amacıyla, değersizleştirilen terimi

⁵¹ Jacques Derrida, *Gramatoloji*, çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yayınları, Ankara 2010, s. 20-24, 86-87, 100-101, 108, 477.

⁵² Madan Sarup, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, s. 70-82

ayrıcalıklı terimin merkezine yerleştirir. Kısacası, yapıbozumuyla başarılan şey, karşıtlıklarda ayrıcalıklı olanın yerine değersizleştirileni, sözgelimi rasyonelin yerine irrasyoneli geçirmek değil, karşıtların kopmaz biçimde birbirine bağımlı olduklarını, birbirlerinin içine girdiklerini ve birbirlerinde içerildiklerini, nihai bir sentez ya da birlik kurmaksızın ayrılmaz olduklarını göstermek ve böylelikle karar verilemez deneyimiyle özgürlüğe, farklılığa, çoğulculuğa, etik ve siyasi sorumluluğa kapı aralamaktır. “Karar-verilemezlik, kararı mesken tutmaya devam eder ve karar kendini karar-verilemezliğe kapatmaz.”⁵³ Ve Derrida bizi tam bir paradoksun içine sürükler ama özgürlüğe, sorumluğa ve karara imkan veren bir paradoks: Karşıtlıkları oluşturan terimlerden her biri diğerinin hem imkanındır hem de imkansızlığıdır. Bir başka deyişle, bir imkanı kendi imkansızlığı olarak tanımlamak. Dolayısıyla karar verilemezlik, katedilebilecek ve alt edilebilecek bir şey değildir. Bu yüzden sağlam bir temele dayandığı ve kendi kendini garantilediği iddia edilen bir karar karşısında, “Bana tek bir kod, tek bir dil oyunu, tek bir bağlam, tek bir durum tahsis edecek bir söylemi kesinlikle reddediyorum; ve bu hakka kapris olsun diye ya da böylesi hoşuma gittiği için değil, etik ve siyasi nedenlerle sahip çıkıyorum” der.⁵⁴

Karar verilemez deneyimi olarak yapıbozumu düşüncesiyle Derrida'nın modern özne fikrine; dilin, yorumun, arzusunun dolayımından azade gerçekliğe doğrudan nüfuz kabiliyetine sahip, kendi anlamını mutlak bir biçimde kendisine referansla tesis edebilen bir özne fikrine neden sıcak bakmadığı aşıkardır. En önemli gerekçe, etik ve siyasi özgürlük ve sorumluluktur. Çünkü modern özne, kendi kimliğini özgür bir konsensüs, aklın gerektirdikleri veya doğanın zorunlulukları – töz ve Tanrı fikri de dahil olmak üzere - temelinde kurma ve sabitleştirme eğilimindedir. Böylelikle oluşturulan güçlü kimlik “bir dizi farklılığı doğası itibarıyla kötü, akıldışı, anormal, deli, hasta, ilkel, canavar, tehlikeli ya da anarşik – yani öteki – olarak kurmaya çalışacaktır. Bunu kendini doğası itibarıyla iyi, tutarlı, tam ve rasyonel olarak güvenceye almak ve eğer meşruluk kazanacak olursa kesinliğini ve insanları kolektif eyleme geçirme gücünü çözecek olan ötekenden kendini korumak için ya-

⁵³ Jacques Derrida, “Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler”, *Yapıbozum ve Pragmatizm*, C. Mouffe (der.), çev. Tuncay Birkan, Sarmal Yayınevi, İstanbul 1998, s. 140.

⁵⁴ Jacques Derrida, “Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler”, *a.g.e.*, s. 131.

par. Böylece oluşturulan ötekiler grubu artık güçlü kimliğin doğruluğu için hem çok önemli hem de tehditkar hale gelir. Eğer kimliği özünde seçilmiş ya da derin kimlik olarak görürsem, sizin de bu özellikleri bir dereceye kadar paylaşmanızı isterim. Burada sizin davranış tarzınızdaki farklılıkları kötü niyet, yanlış bilinç, masumiyet, sapma, hastalık ve kötülük kategorileri yardımıyla yorumlama yönünde güçlü bir baskı vardır. Modern birey [tabi ki kimliğini Tanrısallık temeline yaslayan dindar birey de] kendi kimliğinde insanlık durumuna karşı bir hınç taşır ve bu en net biçimde o kimlikten önemli ölçüde sapanlara karşı gösterdiği hıncın yoğunluğunda açığa çıkar. Zira bu sapsmalar çoğaldıkları takdirde kendi kimliğiyle özdeşleşmiş benliğin kendini bu biçimde koruması için gereken disiplini ve kısıtlamaları kabul etmesi yüzünden enayi gibi görünmesine yol açarlar. Kişinin özsorumluluk standardı yüzünden başına açılan dertlere karşı duyduğu hınç, o standardın buyruklarından kaçtıklarını düşündüğü insanlara karşı beslediği bir kin haline gelir.⁵⁵ Oysa Derrida'nın bizlere öğrettiği üzere, irrasyoneli, duyguyu, dini, yereli, geleneği, farklılıkları dışlayarak, değersizleştirerek ve ötekileştirerek kendi kimliğini kuran modern özne, değersizleştirdiklerinin kendi kimliğinin kurucu ve merkezi öğeleri olduğunu, varlığı ve kimliği açısından değersizleştirdiklerine bağımlı olduğunu, aslında değersizleştirdiklerini kendi kimliğinin tam kalbinde ihtiva ettiğini gizleyen bir büyücü gibidir.

Açıkça görüleceği üzere, gerçekliğe veya herhangi bir temele atıfla temellendirilen söylemler doğası itibariyle farklılıkları, karşıt ve muhalif inançları bastırma eğilimindedir. Kesinlik ve temel arayışı pek de masum bir şey değildir bu nedenle. Çünkü bu duygu ve eğilim, otoriter ve baskıcı kişiliklerin üretilmesine yardım eder ve faşist ve hegemonyacı yönetimler için verimli ve meşru bir zemin hazırlar.⁵⁶ Bu yüzden, karar verilemezlik ve temelsizlik, özgürlüğe imkan açabilmek, farklılıkların serpilmesini sağlamak ve sorumluluğu tesis edebilmek açısından son derece önemlidir Derrida için. Ve tabi ki postmodern düşünce için de. Aksi halde hem etiğin hem de çoğulcu demokratik bir siyasetin çöküşüne tanıklık ederiz. Derrida'nın sözleriyle, "sorumluluk, yalnızca farklı ve birbirine uymayan iki yasağa cevap vermeme gerektiren bu çatışkılı yapılar varolduğu için vardır. Sorumluluk bu noktada başlar, ne yapmam

⁵⁵ Willim E. Connolly, *Kimlik ve Farklılık*, çev. Ferma Lekesizalın, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1995, s. 94, 112, 157.

⁵⁶ Steven Best ve Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, s. 279.

gerektiğini bilmediğim noktada. Ne yapmam gerektiğini bilseydim, kuralı uyguldum. Etik, ne yapman gerektiğini bilmediğin noktada, bilgiyle eylem arasında bir uçurum olduğunda, var olmayan yeni kuralı icat etmek için sorumluluk üstlenmen gerektiğinde ortaya çıkar. Garantileri olan bir etik, etik değildir. Sorumluluk üstlenmek ya da bir karar almak çılgınlıktır, çünkü ancak birbiriyle rekabet eden, çatışan iki yasak, iki emir varsa bunu yaparsınız.”⁵⁷ Dolayısıyla, Deleuze ve Guattari'nin de dediği gibi, hakikat “önceden varolan ve keşfedilmesi gereken bir şey değil de, her alanda yaratılması gereken bir şey”dir.⁵⁸ Hakikatin bireysel olarak yaratılan bir şey olması da, farklılığın, kararın, sorumluluğun ve özgürlüğün imkanındır.

Postyapısalcılıktan kendisini artık bir postmodernist olarak ni-teleyen düşünürlerle geçtiğimizde dikkati çeken en önemli nokta, farklılık ve özgürlük nidalarının daha güçlü işitiliyor olmasıdır. Bunun için de, evrensel ve kendi kendine yeter bir öznenin merkezden alınıp aşağıya edilmesine, dilin, tarihin, benliğin/kimliğin olumsuzluğunun gösterilmesine, dil oyunlarının ve rasyonelliklerin çoğulluğunun ilan edilmesine, temellerin, dolaysız kesinliklerin, uzlaşımın, evrensellerin yıkılmasına ve farklı dillerin yarattığı bir çoğul hakikat evreninin inşa edilmesine ihtiyaç vardır. Nitekim *Postmodern Durum*'un yazarı Lyotard farklılıkları, çeşitliliği, çoğulluğu ve yeniliği korumak adına, hakikat, ilerleme, özgürleşme ve refah temalarıyla ve iddialarıyla kendisini meşrulaştıran büyük anlatılara – özellikle Aydınlanmanın büyük ideallerine ve öznesine-, temelciliğe, evrenselciliğe, uzlaşma, bütüncü ve birlikçi düşüncelere şiddetle karşı durur. Farklılıkları koruyabilmek için de yöntem olarak Wittgenstein'in dil oyunları görüşüne müracaat eder.⁵⁹ Çünkü gerçekte bilgi uzlaşmalarla değil, ancak farklılıklar arasında cereyan eden tartışmalarla, çekişmelerle, anlaşmazlıklarla ve yeni paradig-malar icat etmekle geliştirilebilir. Bir tarafın meşruluğu diğer tarafın meşruluktan yoksun olduğu anlamına gelmez, zira bütün dil oyunlarının üstünde duran bir hakikat ölçüsü, bir meta dil, bir evrensel-lik yoktur. Aksi halde uzlaşım ve evrensellik, dil oyunlarının heterojenliğini ve birbirleriyle kıyaslanamazlığını çığner ve bilginin

⁵⁷ J. Derrida, F. Kermode, T. Moi, C. Norris, *Teoriden Sonra Hayat*, M. Payne ve J. Schad (der.), çev. Ebru Kılıç, Agora Kitaplığı, İstanbul 2004, s. 33, 37.

⁵⁸ Gilles Deleuze, *Müzakereler*, s. 143.

⁵⁹ Jean-François Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. Ahmet Çiğdem, Ara Yayıncılık, İstanbul 1990, s. 24, 53-55.

icadı için gereken çekişme ve anlaşmazlığı da ortadan kaldırmış olur. Lyotard'ın gözünde modası geçmiş ve şüpheli bir değer olarak uzlaşım ve evrensellik, dil oyunlarının farklılığını ve kıyaslanamazlığını bozarak bir tür terör yaratır.⁶⁰ Bu yüzden Lyotard, farklılıkların korunması ve özgürlüğün yeşertilebilmesi adına bir rasyoneliter ve akıllar çokluğuna göndermede bulunur.⁶¹ Ve yine bu yüzden, evrensel bir uzlaşım temelinde evrensel bir özne ve birlik hayalinin peşindeki Aydınlanmacı Habermas'ın çabalarını hiç basiretli bulmaz. Lyotard eserinin sonunda bizlere şu çağrıda bulunur: "Gelin bütünlüğe karşı bir savaş başlatalım, gelin sunulamayan [yani, tüm uzlaşımara direnene] tanıklık edelim, farklılıkları etkin kılıp, adın onurunu kurtaralım."⁶²

Sıkı bir postmodernizm savunucusu olan Bauman'ın eserlerinde de, tıpkı Lyotard'da olduğu gibi, farklılıkların serpilmesi ve özgürleşme adına modernizme karşı savaş veren hassas bir ruhla karşılaşırız. O, postmodern zihniyetin yeni değerleri olan özgürlük, farklılık ve hoşgörünün sözcülüğünü yapan etkili bir düşünürdür.⁶³ Onun gözünde modernlik, varoluşun tasarım, manipülasyon, yönetim ve mühendisliğin etkisi altında olduğu ve bunlar tarafından sürdürüldüğü bir düzendir. Modernliğin köklerinde, yasakoyucu ve tahakkümcü bir aklın düzen sağlama güdüsü vardır. Modern akıl müphemliğin, olumsuzluğun ve belirsizliğin kökünü kazımak için tanımlama ve sınıflama yoluyla dünyayı ve hayatı biçimlendirmeye ve ona düzen vermeye girişir. Bu yüzden tanımlanamazlık, tutarsızlık, uyumsuzluk, bağdaşmazlık, mantıksızlık, irrasyonellik, ikircim, karar, kararlaştırılamazlık, müphemlik ve belirsizlik, düzenin düşmanı olan yabancılardır. Evrensel ve doğal bir temele dayandırılan bilimsel ve rasyonel düzen inşası, bu inşa katılma ve kabul edilmenin de sınırlarını çizdiği için, tanımlanamayan, irrasyoneli, müphem olanı, düzene uyumsuz olanı yabancı, düşman, öteki, aşağılık, sapkın, ilkel, gerici vb. sıfatlarla değersizleştirir ve ona bir kimlik, herhangi bir hak ve yaşama şansı verilmesini reddeder. Çünkü o, düzen için risktir, tehdittir; o, düzenlenmiş bakımlı bir bahçenin kökünden sökülüp atılması gereken yaban otudur. Bu yüzden modern

⁶⁰ Jean-François Lyotard, *Postmodern Durum*, s. 77-85

⁶¹ Barry Smart, "Postmodern Toplum Teorisi", *Modernite versus Postmodernite*, Mehmet Küçük (der.), Vadi Yayınları, Ankara 2000, s. 336-337.

⁶² Jean-François Lyotard, *Postmodern Durum*, s. 98.

⁶³ Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 349.

akıl hoşgörüsüdür; sürekli gözetleyici, denetleyici ve disipline edicidir. Modern aklın ötekisi yabancı, müphemlikle sürekli hemhaldir, niteliksizdir, doğal ve verili bir kimlikten yoksundur, kendisini evinde hissedeceği bir yurdu yoktur, köksüzdür. Ve köksüzlük, temelsizlik kesin olan her şeyi göreceleştirir; aklın otoritesine karşı bir meydan okumadır. Bu nedenle, yabancı, asimilasyonla bile düzeltilemeyecek denli uygunsuz varoluşsal yapıya sahiptir. Ne var ki düzen takıntılı modernlik projesi zamanla insani varoluşsal imkanların ve potansiyellerin acımasızca budanmasına, etik hiçbir sorumluluğu bulunmayan rasyonel ve bilimsel soykırımların, katliamların, infazların, sömürülerin tasarlanarak icra edilmesine yönelmiş ve despotik yönetimlere, geleceğe dair güvenlik ve sigorta kaygısının ve evrensel birlik ve iyimserlik düşüncesinin neticesi olarak özgürlük yitimine, daha fazla gözetleme ve disipline, daha fazla müdahale ve tasarıma yol açmıştır. Dahası, çağdaş toplumdaki aşırı işbölümü ve alanların işlevlerine göre ayrılmasıyla birlikte köksüzlük ve yabancılık tüm bireylerin ortak kaderi olmuştur. Çağdaş birey artık büyük ölçüde farklı ve hatta çelişkili toplumsal dünyalardan örülü bir yaşamın içinde bulmuştur kendisini. Ne yazık ki çağdaş birey, bu toplumsal dünyalardan hiçbirisinde kendisini evindeymiş gibi hissedememektedir artık. Çağdaş birey, evrensel yabancıdır bundan böyle. Bir zamanlar cemaatlerin uhdesindeki kimlik üretme işi bireyin omuzlarına yüklenmiştir. Kısacası modernlik, zamanla evsizlik ve aidiyetsizlik haline dönüşmüştür. Bugünün dünyası, yabancılığı ve buna sinen varoluşsal müphemliği yok edememektedir. Bir anlamda, yabancılık evrenselleşmiştir. Ve herkes yabancı ise hiç kimse yabancı değildir. Bauman'a göre postmodernizm, bu nedenle, kendi imkansızlığıyla yüzleşen ve uzlaşan modernliktir. Büyük toplumsal tasarımlara duyulan nefret, mutlak hakikatlere duyulan ilgi kaybı, bütün yaşam tekniklerinin göreceli değeriyle uzlaşma, dünyanın iflah olmaz çoğulluğu ve belirsizliğinin kabulü anlamındaki postmodern düşünce, Bauman'a göre kaygı verici görünse de renklidir, heyecan vericidir, özgürleştiricidir ve gerçek bir hoşgörünün mimarıdır. Bauman'ın sözleriyle, "postmodernlik, müphemliğin üstesinden gelmeyi ve aynılığın tekanamlı kesinliğini hedefleyen tipik modern güdüden tamamen özgürleşme anlamına gelir. İdeal anlamda, postmodernliğin çoğul ve çoğulcu dünyasında, ilke olarak bütün yaşam biçimlerine izin veriliyor; ya da daha doğrusu, hiçbir yaşam biçimi, herhangi bir yaşam biçimini izinsiz kılacak kadar bariz (ya da tartışmasız) değildir. Farklılık bir baskı olmaktan çıkıp, eylem ve çözüm gerektiren bir sorun olarak

algılanmadığı zaman, farklı yaşam biçimlerinin barış içinde birlikte yaşamaları, düşman güçlerin geçici bir dengesi olmaktan başka bir anlamda mümkün hale geliyor. Bir yandan birlikte yaşama ilkesi, evrenselleştirme ilkesinin yerini alabilirken (sadece –abilirken), öte yandan hoşgörü önermesi ihtida ve tabiiyet önermelerinin yerine geçebilir (sadece –ebilir). Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik, modernliğin sloganıydı. Özgürlük, farklılık ve hoşgörü ise postmodernliğin ateşkes formülüdür.”⁶⁴

Bauman’ın doğal veya verilmiş bir kimliği olmayan, müphemlik, belirsizlik, irrasyonellikle ve uyumsuzlukla sıkı fıkı yabancı, açıkça görüleceği üzere, Aydınlanmanın rasyonel ve evrensel öznesine meydan okuyan ve hatta onu kendi imkansızlığıyla yüzleştiren bir karaktere sahiptir. Tıpkı Foucault ve Deleuze gibi, Bauman da bireyin, iktidarın, düzenin, toplumsal ve kültürel koşulların bütünü esiri olduğuna, yani tamamen yaratılmış olduğuna inanmaz. O, bireyin kendi özgür ve özerk seçimleriyle kendisini – kendi toplumsallığı içerisinde bulabildiği hazır malzemelerle – olumsal karakterde inşa edebileceğine ve bu yüzden özgürlüğe mahkum olduğuna inanan iyimser bir postmodernisttir. İçinde yaşadığımız çağda insanlar birbiriyle rekabet eden birçok iyi hayat anlayışının, geleneğin, cemaatin, grupların sınırlarında gidip gelmektedir. Bunlardan hiçbirisi toplumda en üst ve hakim konumu ve otoriteyi elde edebilecek lükse sahip değildir. Dolayısıyla insanlar çok merkezli, çok ağı ve çok katmanlı bir toplumun içerisinde yer almaktadırlar ve bu koşullar içerisinde kendi yüzergezer kimliklerini oluşturmak zorundadırlar. Oysa modern toplum öncesinin büyük gelenekleri ve cemaatlerinin üyesi olan insanların kendi kimliklerini oluşturma gibi bir sıkıntıları, risk ve belirsizliklerle mücadele etme gibi bir kaygıları yoktur. İnsan bütünlüklü ve sabit bir kimliğin temeli olan geleneğin içine doğmakla doğal olarak kimliklenmiş olur ve kendisini tamamen güvenli bir limanın sakini olarak bulur, böylelikle de risk ve belirsizliklerin yakasını asla bırakmayacağı, onu tam bir varoluşsal güvensizliğin içine gömecek ve özgürlüğe mahkum edecek bir kendini seçme ve yaratma yükünden kurtulmuş olur. Özgürlük ve özerkliğe vurgusuyla modernizm geleneği yıktığı ve insanları birbiriyle yarışan iyi hayat anlayışlarının tam ortasına bıraktığı için bugünün insanı açısından aidiyet – varoluşsal belirsizlik, güvensizlik ve emniyetsizliğin giderilmesi - en önemli sorun olarak kendisini

⁶⁴ Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 131.

göstermiştir. Kimliğin hiçbir sabit temeli ve dışsal garantisi olmaması nedeniyle, yapılan seçimler konusunda pişmanlıklar, belirsizlikler, kararsızlıklar daimidir. Kendisini böyle bir belirsizlik ve emniyetsizlik içerisinde bulan modern çağın insanını Bauman, Gellner'den alınma bir metaforla, "modüler insan" olarak tanımlar. Eski ve yeni insan tipi arasındaki fark, tek parçalı, tamamlanmış bir gardırop ile modüler bir gardırop arasındaki farkla izah edilir. "Nasıl ki modüler mobilyanın önceden tasarlanmış tek bir 'uygun' biçimi yoksa, alabileceği olası biçimler sonsuzca genişleyebiliyorsa, modüler insanın da önceden belirlenmiş bir profili ve kararlaştırılmışlığı yoktur. Modüler insan, öncelikle, özü olmayan insandır. Ancak modüler mobilyanın tersine, modüler insan birleştirme ve dağıtma işini kendisi yapmaktadır. O modüler insan olduğu kadar kendi modelini de çizen insandır.. Modüller arasındaki bütünleşme zayıf; her türlü birliktelik biçimi yaralanmaya açık ve kırılğan. Hiçbir grupta kendimizi 'tamamen evimizde' hissetmiyoruz. Demek ki 'modülerlik' durumu bir *Unsicherheit* durumudur; yani üçlü belirsizlik, güvensizlik ve emniyetsizlik felaketi durumu. Ama sürekli bir gerilim kaynağı olan şey modülerliğin kendisi – modülleri daimi bir şekilde sokacak vidaların, civataların, perçinlerin olmayışı."⁶⁵

Açıkça görüleceği üzere, Bauman, postmodernliğin değerleri olan farklılık, özgürlük ve hoşgörünün ancak Modern özneyi yok etmekle, bu öznenin rasyonellik, evrensellik, bilimsellik, mantıksallık gibi silahlarını zayıflatmakla ve yine bu öznenin kurduğu toplumsal düzeni yıkmakla tesis edilebileceğine inanmaktadır. Bu yapılmadığı takdirde, farklılık, özgürlük ve hoşgörü şansını elimizden kaçırmış; şiddeti, dışlamayı, katliamı, terörü hep meşrulaştırmış oluruz. Nitekim "Tarih, bir ve tek hakikat adına işlenen cinayetlerle doludur. Ancak çoğulluk ve hoşgörü adına işlenen tek bir zalim eylem örneğine işaret etmek zordur. ... tek parti, tek tarih hükmü, tek ilerleme çizgisi, insan olmanın tek yolu, tek (bilimsel) ideoloji, tek doğru anlam, tek doğru felsefe. Bütün bu bağlamlarda 'bir ve tek ibaresi' bir ve tek mesaj taşıyor: bazıları için iktidarı tekelinde bulundurma hakkı ve ötekiler için tam itaat yükümlülüğü."⁶⁶ Oysa bir metnin sonsuz sayıda anlaşılabilirliğine ve yorumlanabilirliğine inanan insanlar müzakereye açık hale gelirler

⁶⁵ Zygmunt Bauman, *Siyaset Arayışı*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul 2000, s. 166-170.

⁶⁶ Zygmunt Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 285-286.

ve birbirlerini öldürme gereği duymazlar. Sırf özgürlük, sorumluluk ve farklılık gerekçesiyle Bauman, tıpkı Lyotard gibi, evrensellik peşinde koşan Aydınlanmacı Habermas'ı şiddetle eleştirir ve evrensel uzlaşım ve konsensüsü, özgürlük ve farklılığın son nefeslerini verdikleri mezarlık olarak niteler.⁶⁷

Postmodernliği 'kırıntılarla oynamak' diye niteleyen Baudrillard ise tarihin, toplumsalın, teorinin, anlamın, gerçekliğin, öznenin, iktidarın, bilimin, üniversitelerin sonunu ilan eden bir felaket tellalı kötümser olarak anılır hep. Ona göre bugün insanlar, simülasyonların egemenliği altında oldukları bir tarihsel evrede yaşamaktadırlar. Bir şeyi simüle etmek, sahip olunmayan bir şeye sahipmiş gibi yapmaktır. Simülasyonlar gerçeği sürekli yeniden üreten, gerçeğin yerini alan ve hatta gerçekten daha fazla gerçekliğe (hipergerçek) sahip olan modellerdir. Bunların bir olgular ve nedenler mantığıyla hiçbir ilişkisi olmadığı gibi herhangi bir göndereni de yoktur. Göndereni tersyüz eder ve öldürürler çünkü bunların gerçekliğin hiçbir çeşidiyle ilişkisi yoktur. Dolayısıyla bunlar, gerçekliğin temsili veya yeniden canlandırması olmayıp gerçeğin değil yalnızca kendi kendisinin yerine geçen sanallıklardır. Sözgelimi, uzay ve nükleer alana ait modeller yalnızca birer simülasyondurlar ve evrensel bir denetleme sistemine ait olup hiçbir şeyi rastlantıya bırakmayacak bir toplumsal kusursuzluğa modellik yapan teknik kusursuzluğun ifadesidirler.⁶⁸ "Çünkü günümüzdeki temel strateji sonsuza dek sürdürülmeye çalışılacak bir felaket simülasyonu aracılığıyla zihinsel bir terör yaratma ve caydırma düşüncesi üzerine kuruluysa, bu senaryoyu gizleyebilmenin tek yolu bir felaket yaratmak, gerçek bir felaket üretmek ya da yeniden üretmektir. Zaman zaman doğa da böyle yapmaktadır. Zaman zaman Tanrı da bu türden doğal felaketler yaratarak insanları içinde buldukları bu terör düzeninden geçici olarak kurtarmaktadır."⁶⁹ İşte bu yüzden simülasyon gerçekten her zaman daha etkilidir. Ve bizler medyanın yarattığı, sürekli yeniden ürettiği sanal bir gerçekliğin içerisinde yaşamaya mahkumuz artık. Olgusal gerçekliğin temsilcisi olduğuna inanılan bilim bile saf bir simülasyona dönüşmüştür. Ve ne yazık ki "gerçek bir daha asla geri dönmeyecektir."⁷⁰

⁶⁷ Zygmunt Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 287.

⁶⁸ Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, Doğubatu Yayınları, Ankara 2008, s. 14-28, 35, 61-62, 66-67, 87

⁶⁹ Jean Baudrillard, *a.g.e.*, s. 88.

⁷⁰ Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, s. 15.

Şayet gerçek dünyadan söz etmek, onu üretmek demekse ve bu anlamda gerçek, bir simülasyondan ibaretse, kendi başına gerçek diye bir şey yoktur. Simülasyonlar yoluyla gerçeklik, hakikat ve nesnellik duygusu başarılı ve etkili bir biçimde yaratılabilmektedir. Böyle bir simülasyonlar evreninde artık düşünen, eylemci bir özneye gerek yoktur. Çünkü her şey kusursuz bir biçimde üretilmektedir zaten.⁷¹ Ve kendisinin keşfedilmesine ve üzerinde egemenlik kurulmasına izin vermiş görünen edilgin nesne, öznenin intikam alan bir tür hasma dönüşmüştür. Çünkü sanallaşarak, stratejik bir biçimde ortadan kaybolan ve bundan böyle kavranması mümkün olmayan nesne, ironik biçimde, gerçekliğin de öznenin de sonunu imlemektedir.⁷² Bu bir cinayettir. "Sanal teknolojisi aracılığıyla, sözcüğün en genel anlamında bir kusursuzluk aşamasına ulaşılmakta ve bu aşama da bize bir şeylerin sonunu işaret etmektedir. Bundan böyle gidilecek ya da gelinecek bir yer yoktur. Kusursuz cinayet, ötekiliği, ötekini yok etmekte ve aynıının aynıına egemenliğini getirmektedir."⁷³ Böyle bir şey, zaten dünyayı yok etmek demektir. Birey zihinsel, kültürel, genetik ve biyolojik olarak klonlanarak sonsuz sayıda çoğaltılmıştır. Böylelikle yazgıdan mahrum bırakılmış, genetik ve kültürel olarak kodlanmış birey kendi kendini sonsuza dek üretecektir. Bu klonlama, kusursuz bir cinayetten başka bir şey değildir. Baudrillard, bu cinayetin cezasız kalmayacağını ve hatta kalmadığını düşünür. Nesne öznenin intikamını almaktadır. Özne kusursuz bir biçimde dünyayı yarattığını düşünürken, şimdi dünya onu biçimlendirmeye başlamıştır. "Zira dil düşünen bir varlıktır. Yalnızca onun aracılığıyla düşünmemizi sağlamaz, aynı zamanda bizi yaratır ve bizim yerimize de düşünür"⁷⁴ Dilin olumsal dünyasının yanında parçacık fiziği de bizi rastlantısal/belirsiz bir dünyanın içine itmektir. Artık kendimizi rastlantısal, karmaşık, belirsizleşmiş ve tersine çevrilebilme özelliğine sahip bir dünya içerisinde bulmaktayız. Böyle bir dünyaya uygun düşünce de belirsizliği ilke edinen, hakikate gönderme yapmayan, anlama egemen olmayan bir düşünce olmak zorundadır.⁷⁵

⁷¹ Jean Baudrillard, *Anahtar Sözcükler*, çev. O. Adanur ve L. Yıldırım, Paragraf Yayınları, Ankara 2005, s. 54.

⁷² Jean Baudrillard, *Anahtar Sözcükler*, s. 19, 66.

⁷³ Jean Baudrillard, *Anahtar Sözcükler*, s. 76.

⁷⁴ Jean Baudrillard, *Anahtar Sözcükler*, s. 14.

⁷⁵ Jean Baudrillard, *Anahtar Sözcükler*, s. 64-66, 77, 97-100.

Sonuç olarak, Baudrillard için postmodern düşünce, bundan böyle anlamdan ve hakikatten yoksun, teorilerin boşlukta gezinip kendilerini tükettiği, olanaklı tanımların olmadığı, her şeyin olup bittiği, tüm olanaklılıkların uç noktasına varıldığı, her şeyin kaynarak ve içe çökerek infilak ettiği nihilistik bir evreni anlatır. Edebiyatta, siyasette, sanatta, felsefede vs. olanaklı biçimler ve işlevler tüketilmiştir. Kusursuzlaştırma her şeyin sonunu getirmiştir. Bu nedenle Baudrillard, her şeyin bitip tükendiği, ayının kusursuz ve sonsuz tekrarlarına mahkum olduğumuz, geleceği olmayan bir gelecek, tam bir yok oluşla karşı karşıya olduğumuzu düşünür. Yapabileceğimiz tek şey kırıntılarla oynamak, yani üretilmiş ve tüketilmiş olanları yeniden birleştirmektir.⁷⁶ Bununla birlikte Baudrillard, sanılanın ve iddia edilenin aksine, belli belirsiz bir umut da taşımaktadır. Çünkü postmodernizm, insanların bir zamanlar neşeye yıktıkları ve şimdi ayakta kalabilmek için üzüntü içinde yeniden inşa etmeye çalıştıkları her şeyi, geçmiş kültürleri, sıraları vs. geri getirme eğilimindedir.⁷⁷ Bu, gerçekleşir mi bilinmez. Ancak Baudrillard, kendi yaklaşımını dile getirdiği *Anahtar Sözcükler*'in son pasajında, birçok postmodernistte tanıklık ettiğimiz, belirsizlikle hemhal olarak özgürleşme ve insanın onurunu kurtarma kaygısını açığa vurmaktadır ki, bu son derece olumlu bir yaklaşımdır. "Ölümü, olumsuzluğu kesinlikle ortadan kaldırıp onlardan kurtulmak isteyen bir dünyada düşünce, bir felaket habercisi rolü oynamak, felaket oyununun bir kahramanı olmak ve kıskırtmak zorundadır. Ancak bu düşünce aynı zamanda insanca olmak, insan konusunda kaygılanmak ve bunun için de iyi ve kötü, insanca olan ve olmayanın nasıl ters yüz edilebileceğini bulmak durumundadır."⁷⁸

Postmodernizmi besleyen köklerden kendilerini postmodernist olarak adlandıran düşünörlere kadar izlediğimiz yolda hem postmodern denen düşünöncenin kendine özgülüklerini hem de öznenin arkeolojisini/tarihini sunmaya çalıştık. Ve şu açıkça ortaya çıkmıştır ki, postmodern bir dünyada kurucu/yaratıcı, eylem ve bilginin merkezi, kendi kendinin özgür nedeni, bütönlöklü, sağlam temellere sahip bir modern/rasyonel özneye yer yoktur. Özne tari-

⁷⁶ Steven Best ve Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, s. 160-167; Jean Baudrillard, *Anahtar Sözcükler*, s. 67-73.

⁷⁷ Steven Best ve Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, s. 159.

⁷⁸ Jean Baudrillard, *Anahtar Sözcükler*, s. 103.

hin, bilinçdışının, dilin vs. içine gömülmüş ve karanlıklara karışmıştır – ya da zaten böyleydi. Kusursuz ve her şeyin mutlak temeli Tanrının ölümüyle birlikte son nefesini vermiştir. Bununla birlikte, nesnenin öznenin intikam alan güçlü bir hasım olduğuna ve öznenin bir simülasyonlar evreninde kaybolup gittiğine inanan Baudrillard'ı ve özneyi tamamen toplumsal ya da psikolojik determinizm kodesine tıkanları görmezden gelecek olursak, postmodern düşüncülerin olumsuzluk/temelsizlik olarak özgürlükten ve kişinin kendi seçimleri ve öz sorumluluğuyla kendisini bir sanat eseri gibi işleme ve yaratması anlamında özerklik ve kendilikten beslenen bir bireyden vazgeçemediklerini söyleyebiliriz. Foucault'nun iktidara direnerek kendi varoluşuna ihtimam gösteren ve kendi yazgısının tayininde söz sahibi olan, farklı öznelliklerin çiçeklenmesini muştulayan öznesi, Deleuze'un şizofreni, Bauman'ın modüler insanı, Rorty'nin ironisti bunun alametleridir. Rosenau ile birlikte diyebiliriz ki, postmodern birey, gevşek ve esnektir, merkezsiz ve çok katlıdır, kırılmalıdır; duygulara ve içselliklere yöneliktir, otantik olmanın derdindedir, geçici ve belirsiz olanı tercih ettiğinden “yaşa ve yaşat” tavrı içerisindedir; planlanmış şeylere, genel kurallara, kapsayıcı normlara, hegemonyacı düşünce sistemlerine karşı duyduğu nefret nedeniyle kendiliğindeliğe, doğaçlamaya, arzuların anlık tatminine, farklılığa ve çeşitliliğe, sonsuzca yoruma açık ve sonsuzca yorumla yaratılabilen bir dünyaya meyleder ve bu yüzden geleneğe, antikalaşmış olana, egzotik olana, kutsal olana, sıradışı olana ve yerel olana merak duyar, farklılığı, özerkliği ve özgürlüğü budayan her türden kolektiviteye, cemaate, dine, geleneğe vs. karşı mesafeli durur. Kısaca, postmodern birey özgürleşmenin ve otantikliğin derdindedir.⁷⁹

Dinin Sonu mu?

Postmodernizmin Tanrıya yaklaşımı, dürüstçe ifade etmek gerekirse, ateistiktir. Neden? İyice düşünülürse, modernizm ile din arasında her şeye rağmen bir kan bağı vardır: Muktedir Özne, ezeli-ebedi hakikat, varlığın mutlak ve evrensel temeli, insanlarda evrensel ve insanüstü değer ve ilkelerde ortaklık, birlik, düzen vb. Nietzsche'nin daha önce belirttiğimiz çok yerinde tespitiyle, bilim ve din mutlak hakikate ve temele olan inançlarındaki ortaklıkları nedeniyle müttefiklerdir. Eğer savaşacaklarsa birlikte savaşır ve yazgıları ölümse birlikte ölürlür. Nitekim Modern düşünce Tanrıyı

⁷⁹ Pauline Marie Rosenau, *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, s. 87-89.

ya evrenin dışında tutarak, bir başka ifadeyle emekliye ayırarak deistik bir fikre yapışmış, ya Tanrının yerine insanı koyarak veya tam tersi, insanı Tanrılaştırarak Onu insanın şahsında cisimleştirmiş, ya metafizik boyutunu askıya alarak veya devre dışı bırakarak dünyevi haz ve mutluluğun etkili bir aracı olarak insanların hizmetine sunmuş ya da hiç olmazsa, rasyonelliği ve bilimselliği kanıtlanabilir bir Tanrıya, yani rasyonel ve bilimsel bir dile indirgenebilir bir Tanrıya izin vermiştir. Dikkat edilirse, Tanrı inancına yönelik tüm bu modern tutum ve yaklaşımlarda hala Tanrı varlığını korumaktadır. Modern ateistler bile Tanrı yok derken tanrısal aletlerle bu işi yapıyor ve Tanrının yokluğunu göstermeye çalışırken zımnen varlığını da itiraf etmiş oluyorlardı. Ya da Tanrının varlığı inkar ediliyor olsa da ruhu hala aramızda/içimizde dolaşıyordu. Nitekim empirik, değişken, kararsız ve kırılğan benliğimizin gerisinde yatan, deruni bir benlik ya da gerçek benlik arayışı, modern düşüncenin hala teolojik mirası kullandığının en açık göstergesidir.

Postmodernistlerin evrensellik, zorunluluk, mutlaklık, temellilik, temsil, rasyonellik, nesnellik, uzlaşma, bilim vb. zırhına bürünmüş, Tanrı tahtındaki özneyi öldürmeleri, onunla birlikte Tanrının da ebediyen yokluğunu imlemektedir. Ve Tanrının ölümü, varlığın temeli ve zemini olarak inanılan, değişmez, kusursuz, aşkın, tözsel ve nihai varlık ve gerçekliği temsil eden, insanlığa dair bütüncül ve nihai bir planı olan, her şeyi bilen, her şeyi gözeten, yaratıcı, insanlara mutlak doğrularını ve buyruklarını dikte edip cennet ümidi ve cehennem korkusuyla insanlara ve tarihe yön veren, hakikate, mutluluğa ve kurtuluşa dair bütüncül bir üst anlatı oluşturan dinin Tanrısının ölümü demektir. Zaman, mekan ve tarih ötesi, dil ve öznellik dışı, nihai bir Gerçeklik olarak Tanrının ölümü, Tanrıyla insanlar arasında ayrıcalıklı bir mevkie ve dile sahip olan ve ilahi hakikati ve gerçekliği temsil eden, tek ve mutlak hakikate referansla insanları tek bir çatı altında toplayan peygamberlerin de gereksizliğini imler ve hatta onları nefret edilesi figürlere dönüştürür. Postmodern düşüncede artık hiçbir din, kendisini dil dışı bir gerçekliğe, mutlak bir hakikate ve sabit bir anlama referansla meşrulaştıramaz ve üstünlük iddiasında bulunamaz. Dilin kendisi dışında bir gerçekliğinin olmaması ve gerçekliğin de sonsuzca yorumlarla ve metaforik bir dille inşa ediliyor olması, dini, herhangi bir aşkın varlığa, dil dışı bir gerçekliğe yaslanmayan, herhangi bir temelden, değişmez ve bütünlüklü bir anlamdan, mutlak, ezeli bir hakikatten, ilahi bir amaçtan

yoksun bir metin statüsüne indirger. Bu ise dini, şah damarı kesilmiş, beyni boşaltılmış, kalbi ve organları paramparça edilmiş cansız cesede dönüştürmekten başka bir şey değildir. Bu, gerçekten Tanrı'nın ölümüdür. Ve bu, çok sağlam, çok acımasız ve radikal bir ateizmdir. Dolayısıyla postmodern bir dinden bahsetmek oldukça çelişkilidir. Tanrısız bir dinden bahsetmek ne kadar mümkünse! Mümkünse bile, farklı dillerin yarattığı, olumsuzluk ve belirsizlikle yoğrulmuş, sadece kişiler arası karşılaşma ve ilişkilerde gerçeklik kazanan ve daha çok sevgi, adalet, sorumluluk, iyilikseverlik, hoşgörü, farklılıkların serpilmesi gibi insani arzu ve özlemlerin yerini tutan, hazzı ve anlık doyumunu artıran, özgürlüğe ve sonsuz yoruma sınırsızca cevaz veren ve nihayet "ne olsa gider"i meşrulaştıran Tanrılardan söz edilebilir ancak.

Postmodernizm, evrensel ve tözsel bir doğa/özne fikrini yıktığı için, Tanrının yeryüzündeki halifesi olan, Tanrıdan bir nefes ve suret taşıyan insan figürünü de anlamsızlaştırmıştır. Postmodernizmle birlikte, "Bir ben var benden içeri" veya "Nefsini bilen Rabbini bilir" sözlerinde ifadesini bulan ve hemen her dinsel ve mistik geleneğe karşılaşılan evrensel ve ezeli/ebedi ilahi benlik/ruh inancı da anlamını ve önemini kaybeder. İnsanların/varlıkların özde birliğini anlatan bu inanç, farklılığa ve özgürlüğe bir tehdit olarak algılanır postmodernistlerce.

Ve yine, özgürlük ve farklılık adına öznenin öldürülmesi, mutlak hakikatin, temel, istikrarlı anlamın, dışsal otorite ve gerçekliğin yıkılması, aşkın bir gerçeklikten, dilin ve tarihin ötesindeki evrensel ve sonsuz bir boyuttan seslenen, olmuş-olacak her şeyi önceden belirleyen ve böylelikle bireyin karar verme ve kendini özgürce inşa etme imkanını ve dolayısıyla varoluşsal sorumluluğunu da elinden alan bir Tanrının öldürülmesini gerektirir. Böyle bir Tanrı varsa insan köledir, bir hiçtir. İnsan adaleti, bilgiyi, gerçekliği ve ölümsüz yaşamı kendi başına bulmakta yetersiz olduğu için buna ancak vahiyle erişebilir. Tanrısal aklın, kusursuzluğun karşısında insani bir aklın bir değeri yoktur ve Tanrının adaleti önünde bir dünya adaleti olamaz. "Tanrı her şey olduğu için gerçek dünya ve insan hiçbir şeydir."⁸⁰ İnsanın öz-yetersizliğini, günahkarlığını vurgulayan, kurtuluşu ancak öte dünyada mümkün gören ve bu ne-

⁸⁰ Mihail Bakunin, *Tanrı ve Devlet*, çev. Mustafa Tüzel, Belge Yayınları, İstanbul 2013, s. 107

denle bu dünyayı hakir gören, dünya nimetlerinden dilenildiği kadar ve sınırsızca yararlanılmasını engelleyen ve bir çeşit zühdü, çileciliği ve fedakarlığı öven bir dinin postmodern düşüncede yeri yoktur. Ve yine mutlak ve yanılmaz bir dille seslenen, insanları birlik çatısı altında toplayıp tektipleştiren, belirsizliği ve yorumu ortadan kaldıran, insanları tercihte bulunma ve kendilerini inşa etme sıkıntısından kurtaran, insanların özgürlüklerini ve özerkliklerini tamamen feshedip omuzlarından sorumluluk yükünü alan köktenci din, postmodern düşüncenin asla tahammül edemeyeceği bir dindir. Böyle bir din, hastalıklı, nevrotik bir tutumun ifadesidir, bir tür nekrofilidir.⁸¹

Peki, Bauman'ın "Postmodern akıl, modern bilimsel akıl tarafından itilip kakılan ya da sınır dışı edilen bu aileye [din] daimi bir oturma izni vermeyi kararlaştırmış bulunuyor"⁸² sözünden ne anlamamız gerekiyor? Hani postmodernizm, özgürlük ve farklılık adına hiçbirine ayrıcalık ve üstünlük tanımadan tüm gelenekleri ve cemaatleri önemsiyor, aidiyeti önemli bir mesele addediyor ve büyümlü bahçeyi diriltmeye çalışıyordu! Bu bir kandırmaca ve bir yanıltmadan başka bir şey değildir. Çünkü postmodern aklın izin verdiği din – izin veriyorlar ve lütfediyorlar sağolsunlar! - ancak tüyleri yolunmuş, kolu-kanadı kırılmış bir tavuğa benziyor - iştah kabartıcı ve yenmeye hazır. Yani, izin verilen din yalnızca sekülerleştirilmiş olandır. Nitekim Bauman, özgürlük ve özerkliği tehdit eden, belirsizliği yok eden tüm dışsal temellere ve otoritelere, dinlere, geleneklere karşı mesafelidir.⁸³ Din, yalnızca, aşkın kaynağıyla olan bağları kesilip olumsallaştırıldığında ve insanların kendini gerçekleştirmelelerinin, dünyevi bir vecde erişmelerinin, haz ve mutluluk artırımının bir aracı haline getirildiğinde, yani içkinleştirildiğinde makbuldür. Böyle bir araç haline getirildiğinde ise zaten Tanrıya ihtiyaç kalmamıştır. Çünkü bu görevi tüketim toplumunun insanları, uzmanları, yaşam koçları, kişisel gelişimcileri layıkıyla yerine getirebilmektedir. Kant'ın ahlak dininin Tanrısı, Dewey'in doğaüstü bir Tanrıyı ve vahyi dışta bırakarak ve böylece dinleri zayıflatarak yaratmaya çalıştığı, hayatı kolaylaştırmanın, mutluluk ve hazzı artırmanın bir aracı olarak insanların hizmetine sunduğu

⁸¹ Zygmunt Bauman, *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, s. 239-264; Terry Eagleton, *Kuramdan Sonra*, s. 207-212.

⁸² Zygmunt Bauman, *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, s. 234.

⁸³ Zygmunt Bauman, *Siyaset Arayışı*, s. 90-98; *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, s. 260-264.

ahlakleştirilmiş ve estetikleştirilmiş Tanrısı bunun en güzel örnekleridir. Daha da güzel ve etkileyici bir örneği, Alain de Botton'un *Ateistler İçin Din* adlı eseridir. Zira o, postmodernistlerin dine karşı tavırlarının en açık ve samimi ifadesini sunar bizlere: "Tanrının var olmadığına inanmaktan hiç vazgeçmedim. Ancak dinle, onun doğaüstü içeriğini onaylamak zorunda kalmadan ilişki kurmanın bir yolu olabileceği düşüncesi sayesinde özgürleşmeyi başardım. Bu kadar çok şeyden vazgeçerek dinin, mantıklı olarak tüm insanlığa ait olması gereken deneyim alanlarını kendi egemenliğinde görmesine izin verdik; şimdi bu alanları yeniden seküler dünyanın içine almak için harekete geçmekten çekinmemeliyiz."⁸⁴ İşte bu nedenle, Habermas'ın Derrida için, "Tanrının olmadığını bilir, ama yine de Ona inanmayı sürdürür"⁸⁵ demesi anlamlıdır. Dolayısıyla dinsel geleneklere karşı mesafeli durmak ve hatta onları ekarte etmek ve bununla birlikte aşkın Tanrıyı öldürmek ve yaratılmışla yaratan arasındaki sınırı kaldırmak suretiyle Tanrıyı içkinleştirmek postmodernistlerin genel tavrı olmuştur.

Zaten postmodernistler, geleneksel dinlere olan mesafelerini korumak için ironik bir biçimde 'dinsel geri dönüşü'nden bahsediler. Dinsel olanın geri dönüşüyle kastedilen, bildiğimiz dinlerin geri dönüşü değildir. Nitekim Vattimo, metafizik üst anlatıların yıkılmasıyla felsefenin dinin kabul edilebilirliğini keşfettiğini söyleyerek, dinsel olanın geri dönüşünü, olasılık ve özgürlüğün bütün çizgilerini taşıyan, yoruma sonsuzca imkan tanıyan bir tarihsellik ufkunda kalmak olarak, yani Tanrının cisimleşmesi olarak yorumlar.⁸⁶ Bir başka deyişle, Vattimo, Hıristiyanlığın özünü, enkarnasyonla birlikte Tanrının sahip olduğu her şeyi, tüm ötekiliğini, erkini ve otoritesini insanlara devrederek kendisini yoksunlaştırması ve insanın tek yasa olarak sevgiyi düşünmesi ve kabul etmesi biçiminde yorumlar.⁸⁷ Yine Derrida, "İnanç, her zaman dinle ya da, bambaşka bir şeyle, teolojiyle bir tutulmamıştır, tutulmayacaktır da. Her türlü kutsallık ve her tür azizlik, terimin dar anlamıyla, eğer

⁸⁴ Alan de Botton, *Ateistler İçin Din*, çev. Ayşe Ece, Sel Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 14.

⁸⁵ Jürgen Habermas, *İnsan Doğasının Geleceği*, çev. Kaan H. Ökten, Everest Yayınları, İstanbul 2003, s. 173.

⁸⁶ Gianni Vattimo, "İzin İzi", *Din*, s. 82-83, 89

⁸⁷ Richard Rorty, "Dinsel Zümre Karşıtlığı ve Ateizm", *Dinin Geleceği*, Santiago Zabalá (der.), çev. Rahmi G. Ögdül, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2009, s. 39, 44

öyle bir anlam varsa, dinsel olmak zorunda değildir. Artık Hıristiyan ya da İbrani örnekleriyle kısıtlı kalmayacak bir dini nasıl düşünmeli? İman Tanrı inancına doğru yönelmediği gibi, din de zorunlu olarak imanın hareketini izliyor değildir.”⁸⁸ diyerek, dinselliği ya da imanı, sorumluluk, verilen söze inanma, karar ve güvende temellendirmiştir. Sorumluluk ve karar ancak ötekinin mevcudiyetiyle imkan alanına giren bir şeydir. Öteki, sonsuz sorumluluğumuzun kökenidir. Beni tam dilemmaya sürükleyen, doğrunun ve yanlışın ne olduğu konusunda bütünüyle belirsiz bir ufka batıran, kısaca tam bir belirsizliğin ve karar verilemezliğin içine düşüren bir durumda sorumluluk başlar. Öteki, bizi radikal belirsizliğin ve karar verilemezliğin içine düşüren, çatışan iki emrin muhatabı kılan ve böylelikle bizi tam bir karar verme gücüyle, özgürlük ve sorumlulukla donatandır.⁸⁹ Dolayısıyla “din, cevabın [sorumluluğun] kendisidir. Gerçekten de sorumluluk ilkesi olmadan hiçbir cevap yoktur: ötekine, öteki ve kendi önünde cevap vermek gerekir.”⁹⁰ Ve biz ötekine, bir iman edimi, yani iman düzeninde gerçekleşen bir “inan bana”, güven bana” çağrısı olmaksızın hitap edemeyiz. Derida’nın dini, açıkça görüleceği üzere, Kierkegaard ve Buber’in insani varoluşun sonsuz olanaklarının doruk noktası, karar verme, sorumluluk, kendilik ve özgürlüğün en büyük imkanı olarak, Mutlak Öteki/Ezeli Sen/Nesnel Belirsiz/Saçma/Ezeli Dost/Aşkın Tanrı ile karşılaşmada temellendirdikleri dinin, aşkın Tanrısı atılmış ve sekülerleştirilmiş bir versiyonudur.

Özetle, postmodernistler için makbul din, Tanrısız bir dindir ya da sekülerleştirilmiş bir dindir. İçkinleştirilmiş ve hayatı yorumlamanın ve kimliklenmenin olumsal malzemelerinden biri olarak, dilin yarattığı ve hiçbir temeli, yaratıcılığı, aşkınlığı, dışsal buyruğu ve otoritesi kalmamış; müphem, dünyevi, belirsiz, değişken ve muğlak karakterde, sonsuz yorumlama özgürlüğüyle sonsuzca çoğaltılabilen bir Tanrı ya da Tanrılar var artık karşımızda. Zaten postmodern birey, hiçbir geleneğe kendisini tam olarak ait hissetmeyen, belirsizlik, güvensizlik ve olumsuzluk içinde kendisini yapboz parçalarıyla sürekli yaratıp bozan biri değil miydi?

Postmodern evrende dinin varlığı ve meşruiyetiyle ilgili olarak, hepimizin açıkça fark edeceği bir strateji uygulanıyor. Özgürlük ve

⁸⁸ Jacques Derrida, “İnanç ve Bilim”, *Din*, s. 18, 22, 41

⁸⁹ Jacques Derrida, “Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler”, *Yapıbozum ve Pragmatizm*, s.136 vd.

⁹⁰ Jacques Derrida, “İnanç ve Bilim”, *Din*, s. 35

farklılık adına bütün temeller yıkılıyor, evrenseller, mutlaklar, istikrarlı anlamlar, düzenlilikler, gerçeklikler, bütüncül tasarımlar vs. ayaklar altına alınıp eziliyor. Ne var ki insanoğlu belirsiz, rastlantısal ve olumsal bir evrende yaşama konusunda pek de yetenekli değil. Ayrıca bireylerin özgürlüklerinin ve farklılıkların korunması kolektif bir dayanışmayı ve birliği de zorunlu kılıyor. Birey-toplum ya da farklılık-birlik paradoksu terazisinin bir kefesini yükseltirken diğer kefesini aşağıya kayıyor ve böylece denge bozulmuş oluyor. Oysa Derrida bize şunu açıkça göstermişti ki, biri olmadan diğeri var olamaz ya da bir şeyin imkanı, imkansızlığıdır. Bu durumda, birlik nasıl tesis edilecek acaba? Başarılması gereken, farklılıkta birlik paradoksunu hayata geçirebilmektir. İşte tam bu noktada, din değil ama dinsellik devreye sokuluyor. Bir başka ifadeyle, postmodernizm, özgürlük ve farklılık uğruna bütün temelleri, istikrarlı anlamları ve birlikleri yıkarken ve böylece toplumsallığın sonunu getirirken yine özgürlük ve farklılığı koruyan bir dayanışmanın ve birliğin de lüzumunu derinden hissetmekte ve bu yüzden dinselliğe müracaat etmektedir. Çünkü bireysel varoluşa ve farklılığa, bireyin kendisini belirleme ve kendi hayatına şekil verme özgürlüğüne (herkes mutluluğu kendince arar, kimsenin kendi mutluluk anlayışını başkasına dikte etmeye hakkı yoktur) ve özerkliğe vurgu yapan postmodernizm bireyi güçlendirirken maneviyatı, dayanışmayı, kardeşliği, birlik ruhunu zayıflatmakta ve böylece bireyi yalnızlığa, toplumsal anomiyeye ve güvensizliğe mahkum etmektedir. Oysa hepimizin bildiği üzere, güçlü bir bireycilik durumunda toplumcuların/kollektivistlerin korkusu, değerlerde görelileşme ve dolayısıyla anarşi ve yönetimsizlik tehlikesidir. Bir kez toplum dağılmaya başlayınca ve yönetimsizlik tehlikesi baş gösterince, toplumu oluşturan bireylerin özgürlükleri ve en temel hakları tehlikeye girecektir. En azından birey, kendisinden daha güçlü gruplar ya da topluluklar karşısında kendi varlığını, kendi hak ve özgürlüklerini savunamayacak ve zayıf düşecektir. Dolayısıyla nihilizm, anarşi, kaos, güvensizlik, sosyal Darwinizm tehlikesi, organik bir dayanışma yoksunluğu vb. farklılaşmanın muhtemel risk ve tehditleridir her zaman.

Diğer yandan birliğe vurgu yapan dinsel, milliyetçi, sosyalist vb. akımlar ise bireyin özgürlüğü, hakları ve özerkliği fikrini önemsizleştirmekte ve daha çok davanın bekasını sağlayacak değerler yaratmakta ve bu değerleri baskı ve güç yoluyla korumaya

çalışmaktadır. Bu ikisi arasında denge yaratabilmek, bireyci anlayışa kolektif ruh, toplumcu anlayışa ise bireyci ruh aşılama mümkün gibi görünmektedir. Bir başka deyişle, mesele, “farklılık içinde birlik” yaratabilmektir. Touraine’in dediği gibi, demokrasi, “birlik ve çeşitliliğin, özgürlük ve bütünleşmenin uyuşma çabasıdır.”⁹¹ Postmodernizm ise bu paradoksun imkanını dinde değil, dinselikte arar. Sözelimi Rorty, dinselliği, acıya karşı duyarlılık ve zulme karşı dayanışmadan hareketle gelecekte sevgi ve barışın tek yasa olacağı küresel bir uygarlıkta bulur⁹²; Bauman, “dünveyi vecd”de ve insanların yapabildikleri ve kavrayabildikleri şeylerin sınırlarını sezmesinde dinselliği görür⁹³; Vattimo dinselliği, Tanrının cisimleşmesi yoluyla insanın özgürleşmesinde, sonsuzca yorumlarla kendini geleceğin belirsiz ufkuna yöneltmesinde ve tek yasa olarak sevgiyi düşünmesinde bulur⁹⁴; John D. Caputo için Tanrı, yeni bir doğumun, yeni bir başlangıcın, yeni bir beklentinin, geleceği dönüştürme umudunun adıdır. Onun gözünde dinselik, insanın kendisini radikal bir belirsizliğe ve sonsuzca önü açık olan yaşama sunmasıdır.⁹⁵ Derrida için ise dinselik, öteki karşısındaki sonsuz sorumluluktur.

Ne var ki farklılıkta birliği tesis etmeye yönelen postmodern dinselik, her ne kadar dinsel alandan ödünç alınmış gibi görünen ve anlamca benzeşen öteki, sevgi yasası, sonsuz sorumluluk, iyilik-severlik, adalet, güven, kendilik, zulme karşı koyma gibi kavramlar üzerinde önemle dursa da, bu kavramların aşkın ve nihai bir Tanrıyla olan bağını kesmiş ve sadece özneler arasında zuhur eden ve gerçeklik kazanan bir sevgi dini, adalet dini, ahlak dini, öteki dini kurmuştur. Artık bu kavramlar, Tanrı tarafından vahyedilen emirler olarak değil, sadece kişiler arası ilişkide, ötekiyle ilişkide gerçeklik ve anlam kazanan değerler olarak görülmektedir.⁹⁶

Sonuç olarak, postmodern bir din, dilin yarattığı bir din olduğu için, eksiksiz, mutlak, evrensel ve nesnel anlamda kati bir hakikat görünümüne sahip olamaz. Dolayısıyla postmodern bir dinde ezeli

⁹¹ Alain Touraine, *Demokrasi Nedir?*, çev. Olcay Kunal, YKY, İstanbul 2011, s. 29.

⁹² Richard Rorty, “Dinsel Zümre Karşıtlığı ve Ateizm”, *Dinin Geleceği*, s. 44.

⁹³ Zygmunt Bauman, *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, s. 239.

⁹⁴ Gianni Vattimo, “İzin İzi”, *Din*, s. 82-89; Richard Rorty, “Dinsel Zümre Karşıtlığı ve Ateizm”, *Dinin Geleceği*, s. 42.

⁹⁵ Recep Alpyağılı, *Derrida’dan Caputo’ya Dekonstrüksiyon ve Din*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 142-169.

⁹⁶ John W. Murphy, *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, çev. H. Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, s. 131.

ve dil dışı hakikatlerden bahsetmek yersizdir. Din de tıpkı diğer metinler gibi sonsuz bireysel yoruma açıktır ve hiçbir din yorumu diğerine göre daha hakikatli, daha gerçek, daha doğru değildir. Bu yüzden burada söz konusu olan, evrensel ve mutlak bir din değil, bütünüyle görelî, müphem, değişken bir dindir. Tarihsel/kurumsal dinlerin varlığı tepeden/aşkın bir noktadan bakan ve her şeyi belirleyip açıklayan, her şeyi gözetten bir Tanrı ve vahiy merkezli, ezeli hakikatleri barındıran meta anlatsal yapısı, postmodern dinle birlikte kaybolmuştur ya da kaybolmadığı söylene bile böyle bir meta anlatıya karşı Lyotard'ın başlattığı savaş sürecektir. Dilin kendisi dışında bir gerçekliğinin olmaması ve anlamın sonsuzca öznel yoruma açık olması, dahası anlam denen şeyin yazarın niyetinde değil metni okuyanın öznel yorumunda aranması sonsuz yoruma açık bir din mefhumunu gündeme getirir. Ancak çok daha önemli olan şey, insanın özgürlüğünü ve farklılığını korumak adına meta anlatsal bir yapıya ve tekçi, mutlak, evrensel bir hakikat çizgisine sahip her türden dinin, postmodern bir perspektifte reddediliyor oluşudur. Bu, postmodernistlerin, insanı tektipleştiren ve tek bir hakikatin hizmetçisi kılan, insanın kendiliğindenliğini öldüren, karar verilemez durumlarda karar verebilme özgürlüğünü elinden alan güvenceli ve garantili bir hakikatler manzumesine mesafeli durmalarının bir neticesidir. İnsanın kendi varoluşunun sorumluluğunu kendi üzerine alabilmesi, kendi kararlarıyla kendini ve kendi değerlerini inşa edebilmesi için her şeyi bilen, her şeyi belirleyen, her şeyi gözetleyen ve ölüm sonrası sonsuzluk vaat eden imtiyazlı bir Tanrının öldürülmesi elzemdır. Din insanın kişisel ahlaki ve manevi gelişimine katkı yapması, sevgi, barış ve adaletin gerçekleşebilmesi, insanın kendi varlığını bir sanat eseri olarak işlemesi, yaratması, geliştirmesi ve varoluşunu gerçekleştirmesi ve ötekine, bütün insanlara karşı sonsuz sorumluluğu yüklenmesiyle vardır postmodernist düşüncülerde. Bir diğer deyişle, dinin ve Tanrının yerini kendilik kaygısı, ahlaki ve siyasi idealler ve sorumluluk, duyum ve haz artırımı almıştır.

Peki geleneksel monoteistik dinlerin mensupları, yaratıcı ve aşkın bir Tanrıya inanan müminler için, modern-postmodern hesaplaşmasından çıkarmamız gereken dersler var mıdır? Öncelikle din, modern ya da postmodern olmak zorunda değildir. Bir başka ifadeyle, din, varlığını sürdürebilmek için modern ya da postmodern olana eklemelenmek ve bunlardan birinin diline indirgenmek zo-

runda değildir. Din, kendine özgüdür. Onun kendine özgü bir ontolojisi, epistemolojisi, etiği vb. vardır. Onun dünyayı, varoluşu ve hayatı anlamlandırma ve yorumlama açısından kendine özgü bir dili, üslubu ve tarzı vardır. Wittgenstein'in sözleriyle "Bir Tanrıya inanmak, yaşamın anlamını soran soruyu anlamak demektir. Bir Tanrıya inanmak, dünya olguları hakkında henüz son sözün söylenmediğini görmek demektir. Tanrıya inanmak, yaşamın bir anlamı olduğunu görmek demektir."⁹⁷ Şimdiye kadarki izahlarımızdan açıkça anlaşılacağı üzere, modernizm de postmodernizm de dinin kendine özgü anlamlandırma ve yorumlama tarzı ve tekniği üzerine inşa edilmiştir. Aydınlanma ve Modernizmin dinin tahtına oturarak varlığını kazandığı ve sürdürdüğünü yeterli açıklıkla izah ettiğimiz kanaatindeyiz. Ancak postmodernizmin dayandığı ve beslendiği mistik/tasavvufi dayanak ve kökleri yeterince ortaya koymadık. Bu konu, elinizdeki yazımızın maksadını ve makul olması gereken hacmini aşacağı için, başka bir çalışmaya bırakılmıştır. Yine de, Nietzsche'nin Dionysos'unun, Heidegger'in Varlık ve Hiçlik'inin, Derrida'nın karar verilemez ve ötekisinin ve içkinleştirilmiş bir Tanrı anlayışının, evrensel bir sevgi, hoşgörü, merhametin mistik/tasavvufi metinlere gönderme yapmadan layıkıyla anlaşılacağı kanaatinde değiliz. Hepimiz biliyoruz ki, vahdet-i vücud demek, postmodernistlerin hep peşinde oldukları bir paradoks olan, "farklılıkta birlik" demektir.

Bununla birlikte, modernizm özerklik adına, postmodernizm ise olumsal özgürlük ve farklılık adına aşkın Tanrıyı öldürmek ve dinin metafizik temellerini yıkmak zorunda kalmıştır. İlle de Tanrıyı öldürmek ve metafizik temelleri yıkmak gerekmiyor bizim açımızdan. Ancak her iki söylemin de dine yönelik eleştirisini ciddiye almak ve şu dersi çıkarmak zorundayız: Din kendine özgü bir dil oyunu olma vasfını kaybetmeden ve metafizik temellerini yitirmeden özgürlüğü ve farklılığı tesis etmeye, bu dünyayı ve insanları ötekileştirmeden ve değersizleştirmeden bizlere sevdirmeye, sahici bir hoşgörüyü, merhameti, adaleti ve yaratıcılığı inşa etmeye mecburdur. Aksi halde hep ötekileştirmeye, şiddetle, köleleştirmeye, gayri insanilikle vs. anılacak ve insanlığın hafızasında ve yaşamında zamanla değerini ve önemini kaybedecek, nefretin, parçalamanın, istismar ve köleliğin arkaik bir simgesi durumuna dönüşecektir. Böyle bir akıbetten salim olabilmek ise, biz Müslümanların tek bir

⁹⁷ Ludwig Wittgenstein, "Günlükler", *Felsefe ve Dil*, Ömer Naci Soykan, s. 319.

okuma ve tek bir yorumu dayatmaktan vazgeçip yorum farklılıklarını tanımasına ve özellikle bir zamanlar sürülen, işkence edilen, dışlanan ve öldürülen, farklılığın ve özgürlüğün simgesi Müslüman düşünürlere, filozoflara ve sufilere, ellerinden alınan itibarlarını geri vermesine ve onlarla barışmasına bağlıdır. Hatta kanaatimiz o dur ki, İslam'ın farklılık, çoğulculuk, özgürlük, sevgi ve hoşgörüyü tesis eden, besleyen ve teşvik eden biricik yüzü, sufilerin hayatı ve eserleridir. Çünkü onlar, bütün farklılıkları kucaklayan, tüm farklı dinleri hoş gören, Hakkın (Mutlak Ötekinin) hiçbir zaman kavranamayacağını ve kimsenin tekelinde olamayacağını dile getiren, ilahi ve evrensel bir aşkın sözcüleridirler.

Bugün hala Müslüman sufi ve filozoflarla ve tabi ki insanlığa ait bütün felsefelerle, bilimlerle, sanatlarla vb. barışmamakta diretiyorsak bu, farklılık ve özgürlük fikrine ne kadar uzak olduğumuzun ve tarih boyunca birlik, bütünleşme, bir dava potasında erime duygusunun genlerimize ne denli köklü ve sağlam kazındığının bir göstergesidir. Belki de savaşların acımasızlığı ve hayatta kalma mücadelesi bizleri hep bir olmaya itti ve birlik olmanın ne denli önemli olduğuna bizleri ikna etti. Ancak bu duygu nedeniyle yeniliğin ve yaratıcılığın yollarını tıkadığımızın, bir zamanlar felsefe, bilim ve tasavvufla edindiğimiz tüm kazanımlarımızı kaybettiğimiz, ancak Batıya eklenerek ve Batının himayesinde varlığımızı sürdürdüğümüzün farkına varmamız gerekiyor. Acilen farklılığın mühim bir değer olduğuna, eleştiri ve özgürlüğün hayati derecede önemli olduğuna, bu dünyanın güzel ve yaşanılabilir olduğuna ve dolayısıyla bu dünyayı ve hayatı okumanın, araştırmanın; sırf dinsel bir okuma değil tüm farklılıklara açık bir okuma ve araştırmanın ne denli kıymetli olduğuna bizi ikna edecek İslami argümanlara ve söylemlere ihtiyacımız var. Çünkü böylesi bir argüman ve söylemden hala yoksunuz. Yoksa dünya realitesi ve siyaseti bizi farklılıkları ve özgürlükleri tanımaya mecbur bırakacak ve sonunda hazırlıksız yakalandığımız bir ayrışma, farklılaşma ve özgürleşme hareketinin bir daha toparlanamayacak derecede altında ezilip kalacağız. En azından, farklılığı, özgürlüğü, yeniliği, yaratıcılığı körukleyen ve böylelikle diğer devletleri dize getirmek için güçlü devletleri ve doğaya egemen olabilmek için bilimleri yaratan Batı karşısında güçlü olmak zorundayız. Bu nedenle de öbür dünyaya dönük ekonomik ve mekanik okumaların dozunu azaltıp farklılıklara açık olmayı ve eleştirilerle kendimizi geliştirmeyi adet edinmemiz gerekiyor. William Barrett'in çok güzel ifade ettiği üzere, "Batılı

düşünce mevcut çıkmazını aşacaksa bunu pekala Doğululaşma ile yapabilir; fakat bunun sonuçları Doğunun bildiği her şeyden çok farklı olacaktır.”⁹⁸ Aynı şekilde, Doğulu düşünce de mevcut çıkmazlarını aşmayı istiyorsa, bunu ancak Batılılaşma yoluyla gerçekleştirebilir; fakat bunun sonuçları Batının bildiği her şeyden çok farklı olacaktır.

Kaynakça

- Alpyağlı, Recep, *Derrida'dan Caputo'ya Dekonstrüksiyon ve Din*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007
- Aristoteles, *Felsefeye Çağrı: Protreptikos*, çev. S. Ö. Akkaş, Doruk Yayınları, Ankara 1999
- Bakunin, Mihail, *Tanrı ve Devlet*, çev. Mustafa Tüzel, Belge Yayınları, İstanbul 2013
- Barrett, William, *İrrasyonel İnsan*, çev. Salih Özer, Hece Yayınları, Ankara 2003.
- Baudrillard, Jean, *Anahtar Sözcükler*, çev. O. Adanır ve L. Yıldırım, Paragraf Yayınları, Ankara 2005
- _____, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, Doğubatı Yayınları, Ankara 2008
- Bauman, Zygmunt, *Siyaset Arayışı*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul 2000
- _____, *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2003
- _____, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000
- Berten, Andre, Pablo da Silveira ve Pourtois, Herve (Der.), *Liberaller ve Cemaatçiler*, çev. B. Demir, M. Develioğlu, Dost Yayınları, Ankara 2006
- Best, Steven ve Kellner, Douglas, *Postmodern Teori*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998
- Botton, Alan de, *Ateistler İçin Din*, çev. Ayşe Ece, Sel Yayıncılık, İstanbul 2011
- Connolly, William E., *Kimlik ve Farklılık*, çev. Ferma Lekesizalın, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1995
- Deleuze, Gilles, *Müzakereler*, çev. İnci Uysal, Norgunk Yayıncılık, İstanbul 2006
- Derrida, J., Kermode, F., Moi, T., Norris, C., *Teoriden Sonra Hayat*, M. Payne ve J. Schad (der.), çev. Ebru Kılıç, Agora Kitaplığı, İstanbul 2004
- Derrida, J., Vattimo, G., *Din*, çev. D. Kundakçı ve M. E. Özcan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2011

⁹⁸ William Barrett, *İrrasyonel İnsan*, çev. Salih Özer, Hece Yayınları, Ankara 2003, s. 236.

- Derrida, Jacques, "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler", *Yapıbozum ve Pragmatizm*, C. Mouffe (der.), çev. Tuncay Birkan, Sarmal Yayınevi, İstanbul 1998
- _____, *Gramatoloji*, çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yayıncılık, Ankara 2010
- Eagleton, Terry, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999
- Eagleton, Terry, *Kuramdan Sonra*, çev. Uygur Abacı, Literatür Yayınları, İstanbul 2006
- Foucault, Michel, *Özne ve İktidar*, çev. I. Ergüden ve O. Akinhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005
- Habermas, Jürgen, *İnsan Doğasının Geleceği*, çev. Kaan H. Ökten, Everest Yayınları, İstanbul 2003
- Herakleitos, *Kırık Taşlar*, Çev. Alova, Bordo-Siyah Yayınları, İstanbul 2003
- Horkheimer, Max, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul 1994
- Horkheimer M. ve Adorno, T. W., *Aydınlanmanın Diyalektiği I*, çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1995,
- Kierkegaard, Soren, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, çev. İ. Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul 2005
- Leibniz, G. W., *Monadoloji*, çev. Suut K. Yetkin, MEB Yayınları, İstanbul 1997
- _____, *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. A. Timuçin, Cumhuriyet Dünya Klasikleri, Ankara 1999
- Liotard, Jean-François, *Postmodern Durum*, çev. Ahmet Çiğdem, Ara Yayıncılık, İstanbul 1990
- Murphy, John W., *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, çev. H. Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000
- Nietzsche, F., *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, İstanbul 2009
- _____, *Ahlakın Soykütüğü*, çev. Ahmet İnam, Yorum Yayınevi, İstanbul 2001
- _____, *Deccal: Hıristiyanlığa Lanet*, çev. Oruç Aruoba, Hil Yayınları, İstanbul 1995
- _____, *Şen Bilim*, çev. Levent Özşar, Asa Yayınları, Bursa 2003
- _____, *Güç İstenci*, çev. Sedat Umran, Birey Yayıncılık, İstanbul 2002
- Platon, *Theaitetos*, çev. M. Gökberk, MEB Yayınları, İstanbul 1997
- Popper, Karl, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt II, çev. Harun Rızatepe, Liberte Yayınları, Ankara 2008
- Rorty, Richard, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. M. Küçük ve A. Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1995
- Rorty, Richard, "Dinsel Zümre Karşıtlığı ve Ateizm", *Dinin Geleceği*, Santiago Zabala (der.), çev. Rahmi G. Öğdül, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2009

- Rosenau, Pauline Marie, *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2004
- Russell, Bertrand, *Sorgulayan Denemeler*, çev. N. Arık, Tübitak Yayınları, Ankara 1998
- Sarup, Madan, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. Abdülbaki Güçlü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2004
- Smart, Barry, "Postmodern Toplum Teorisi", *Modernite versus Postmodernite*, Mehmet Küçük (der.), Vadi Yayınları, Ankara 2000
- Spinoza, B., *Törebilim*, çev. A. Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 2000
- Touraine, Alain, *Demokrasi Nedir?*, çev. Olcay Kunal, YKY, İstanbul 2011
- Trigg, Roger, *Reason and Commitment*, Cambridge University Press, 1973
- Wagner, Peter, *Modernliğin Sosyolojisi*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, YKY, İstanbul 2001
- _____, "Günlükler", *Felsefe ve Dil: Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, (Ömer Naci Soykan), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1995.
- _____, "Notlar", *Felsefe ve Dil: Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, (Ömer Naci Soykan), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1995.
- Yeğenoğlu, M. ve Mutman, M., "Bilimlerde ve Toplumda Postmodernizm", *Birikim*, Sayı: 33, 1992.



Postmodern Toplumsal Metin ve Din: *Gölgesizler* Örneği

Birsen Banu OKUTAN*

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

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

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

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



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

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

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

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

Giriş

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹³ Lyotard, *Postmodern Durum*, s.12.

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

¹⁵ Lyotard, *Postmodern Durum* s.158.

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

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

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

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

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

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

Postmodernite ve Din

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

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

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

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

²³ Best ve Kellner, *Postmodern Teori*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Gölge-yıkım olarak Postmodernite ve Toplumsal Metin

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

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

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

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

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

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

Mephistopheles-Üç Arkadaş

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

Koro

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

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

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

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

⁴⁰ Johann W. Goethe, *Faust*, s.617.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Toplumsal Metin Olarak Gölgesizler

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Sonuç Yerine

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

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

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

Kaynakça

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

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

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

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



Modern Bilim ve Din

Yakup KAHRAMAN*

Modern Science and Religion

Citation/©: Kahraman, Yakup, (2015). Modern Science and Religion, Milet ve Nihal, 12 (2), 149-170.

Abstract: Along with Renaissance the understanding of natural science has changed dramatically in the sense of field and content and it has begun to be called as modern science. Modern science has revealed concrete conclusion it has made a significant contribution with regard to vital in society. The findings of modern science bring out positive result on practical ground has deeply influenced the intellectual approaches in the same period. Definitely, one of the significant reflections of that influence has occurred in religion, the thinkers of the period have positioned their interpretations along with science, so they have constricted religion's scope and have tried to fill the scope with philosophical attitudes. In the study, it is tried to show how the new paradigm, which is constituted by science, has raised the secular religion perception.

Key Words: modern science, quantification, reason, religion, deism.



Atf/©: Kahraman, Yakup, (2015). Modern Bilim ve Din, Milet ve Nihal, 12 (2), 149-170.

Öz: Rönesans ile birlikte doğa bilim anlayışı, alan ve içerik açısından önemli ölçüde değişmiş ve modern bilim adı ile anılmaya başlanmıştır. Modern bilim somut sonuçlar ortaya koymuş ve toplumda yaşamsal anlamda önemli katkılar sağlamaya başlamıştır. Modern bilimin bulgularının pratik

* Yard. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü
[kahraman-yakup@hotmail.com]

zeminde olumlu sonuçlar ortaya çıkarması bu dönemde düşünsel yaklaşımları da derinden etkilemiştir. Şüphesiz bu etkinin en önemli yansımalarından biri de din alanında meydana gelmiş, dönemin düşünürleri kendi yorumlamalarını bilimin yanında konumlayarak dinin alanını daraltıp bu alanı felsefi yaklaşımlarla doldurmaya çalışmışlardır. İşte bu çalışmada bilimin oluşturduğu yeni paradigmanın seküler bir din algısını nasıl beslediği gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: modern bilim, nicelleştirme, akıl, din, deizm.

Giriş

Modern dönemin başlangıcı olarak nitelenen 17. yüzyıl ekonomik, siyasal, düşünsel açıdan pek çok keskin değişimin yaşandığı bir yüzyıldır. Bu yüzyıldaki değişimleri şimdinin ufkundan anlayabilmemiz için dönemin temel motive edicilerinden felsefe-bilimdeki alan ve içerik şekillenmesine bakılmalıdır. Teoman Duralı' ya göre bu dönemin anlaşılabilmesi için felsefe-bilimin nereden hangi kaynak yahut kaynaklardan doğup hangi mecraları takip ederek son şeklini aldığını ve kendi tarihinde kazandığı anlam yahut anlamları ciddiyle incelememiz gerekir. Ancak bunu ustaca başardıktan sonra Yeni Çağ felsefe-bilimi ve onun yaydığı dünya görüşüne ve ideolojiye yahut ideolojilere karşı seçenek geliştirebiliriz.¹ Şüphesiz bizim buradaki amacımız modern bilimsel süreçle birlikte meydana gelen rasyonel, bilimci, pozitivist paradigmalara bir seçenek geliştirme aşaması değildir. Fakat bu oluşum sürecini anlayıp özellikle modern bilimin temel niteliklerini kavrayabilirsek bu paradigmayı sahiplenilen düşünürlerin seküler din yaklaşımlarını anlamamız da kolaylaşacaktır.

Modern bilimin oluşumu:

Varlığı nicelleştirerek anlama eğiliminin ortaya çıkışı

17. yüzyıl "bilim çağı" olarak nitelendirilmektedir. Fakat buradaki bilim 19. yüzyılda tamamen disiplinlere ayrılmış bir bilim değil, doğa bilimleri şemsiyesi altındaki bilimlerdir. Yavaş yavaş kendilerine ait sistematığı oluşturmaya başlayan bu bilimler 17. yüzyılın din dâhil olmak üzere bütün alanlarını etkisi altına almıştır. Bu arada belirtmeliyiz ki bu dönemde bilim ve felsefe yukarıda ima ettiğimiz gibi eş güdümlü kullanılmakta idi ve bilimsel aletlerle çalışma yapanlar felsefeci olarak anılıyor, barometre, termometre,

¹ Şaban Teoman Duralı, *Felsefe-Bilim Nedir*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2006, s. 16-17.

elektrikli makineler ve hava pompaları felsefi alet olarak nitelendiriliyordu. O hâlde bu dönemde yaşanan düşünsel süreçlerin izini bilimde yaşanan kırılmalar ve modern bilime evrilme süreçlerine bakarak anlamak yerinde olacaktır.

17. yüzyıla gelinirken bilimde meydana gelen kırılmaların pratik ve teorik nedenleri nelerdir? Teorik ve pratik yönleri olan bu zemin bilimde içeriksel ve işlevsel olarak nasıl bir dönüşüme yol açmıştır? Bu dönüşüm modern dönemde dinde içeriksel açıdan ne gibi eğilimler doğmasına neden olmuştur? Bu yüzyılda modern bilimin etkisiyle şekillenen din yaklaşımına ne gibi eleştiriler getirilmiştir?

Bilimin “modern” olarak değişmesi sürecinde en önemli etken Rönesans sonrası Avrupa’sındaki yapısal dönüşüm ve bilim ve düşünce çevrelerinin çeşitlenmesidir. Rönesans dönemine kadar yapılan bilimsel ve düşünsel faaliyetlerin daha elitist bir çizgide olduğunu ve dar bir çevre tarafından sadece klasik metinlere dayalı olarak yapıldığını söyleyebiliriz. Fakat Rönesans ile birlikte bilimin değişik finansörlerinin ortaya çıktığını, üniversiteler dışında araştırmalar yapıldığını, topluma yayıldığını ve teorik, kuru tartışmaların ötesinde deneyci tarafı ağır basan ve günlük yaşamı kolaylaştırıcı yönlerinin keşfedildiğini görmekteyiz. Dolayısıyla pratik ihtiyaçlar için bilim kullanılmaya başlanmıştı. Örneğin; denizciler yıldız hareketlerini, pusula göstergelerini ve rüzgârların hareket düzenini, Batlamyus’un haritasını tahtından indirmek için değil, seyahatlerini daha güvenli yapmak için ayrıntılı olarak bilmek istiyorlardı. Dünya ile ilgili bilgilerde siyasi ve ticari açıdan büyük anlam taşımaktaydı. Bu bilgi alınan ve satılan bir meta olarak değerlendiriliyordu.²

Demek oluyor ki bilimin işlevselliği giderek artmaya, pratik gerekçeler ışığında içeriği yönlendirilmeye başlamıştır. Bilimin içeriksel yönündeki bu pratik gerekçeler onun kuramsal yapısını da değişime zorlamıştır. Bunun en önemli sebebi ise Platon-Aristo çizgisindeki bilimsel yaklaşımlara ait kuramsal yapıyla hareket edildiğinde artık pratik ihtiyaçlara cevap verilememesidir. Örneğin, su pompaları Ariston fiziğine bağlı bir mantık ile yapıldığı için 10 met-

² Patricia Fara, *Bilim Dört Bin Yıllık Bir Tarih*, (çev.: Aysun Babacan), Metis Yayınları, İstanbul, 2012, s.134-135.

reden daha aşığında su kuyusu açlamıyordu. Fakat Toricelli kuramsal bir değişikliğe gidip Aristo'nun boşluksuz evren fikri yerine boşluğu kaçınılmaz görmesi sonucu daha derine inen su pompaları yapılabildiştir.³ Bu ve buna benzer toplumu yakından ilgilendiren buluşlar modern bilimin neredeyse tartışılmaz bir konuma yükselmesini de sağlamış ve bu bilim sayesinde varlığa bakışta önemli bir değişim olmuştur. Artık varlığa, anlamak için, Tanrı'nın amaçlılık ve düzen kazandırmış planını keşfetmek için değil, pratik amaçlar için bakılmaya başlanmıştır.

Geleneksel bilim paradigmasının pratik zemin tarafından zorlanması dönemin "modern" olarak nitelenmesini sağlayacak daha büyük kuramsal değişikliklere yol açmıştır. Şüphesiz en önemlisi bilimin içeriksel olarak yönünün önemli derecede değişmesi ve varlığı sadece niceliksel yapıya indirgenmesidir. Bu indirgemenin önünü açan Copernicus, Galileo ve Kepler gibi düşünürler gelişen bilimsel süreçte olguların sorgulanmasıyla değil, geçerliliğin sorgulanmasıyla ilgilenmektedir. Başka bir deyişle bu dönemin bilgi mantığı, bir önermenin savunulup savunulamayacağı ve nasıl savunulacağı, önermenin sınanabilir olup olmadığı, bilinen diğer önermelere mantıksal olarak bağlı olup olmadığı ya da onların karşıtı olup olmadığı vb. sorularla ilgilenmektedir.⁴ Buradan anladığımız kadarıyla bilgi klasik soyut, spekülatif felsefi metinlerden veya dinî metinlerden ziyade artık akıl ve deney temelli bir yapıyla yeniden oluşturulmaya başlanmıştır. Bunun sonucunda ise metafizik eğilimlerin azaldığı, olgusal olanın öne çıktığı bir süreç meydana gelmiştir. Böylece var olanı olguya indirgeyen ve bu olguyu tamamen kavradığını düşünen bir ontoloji refleksiyonu ortaya çıkacaktır.

Var olanı ölçülebilen, hesaplanabilen alana çekme çabasının sonucunda modern dönemde "şeylerin nedenine" ilişkin metafizik sorular yerini "şeylerin nasılına" ilişkin olan, bu amaca götüren mantıksal ya da matematiksel herhangi bir yoldan, yalnızca olgular

³ Richard S. Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu*, (çev.: İsmail Hakkı Duru), Tübitak Yayınları, Ankara, 2008, s.50-52.

⁴ Karl R Popper, *Bilimsel Araştırmannın Mantığı*, (çev.: İlknur Aka – İbrahim Turan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012, s.55.

arasında bağlantılar kurularak yanıtlanan bilimsel sorularla yer değiştirmiştir.⁵ Bu yer değişimi sonucunda fiziksel evren hakkındaki genel bakış açısı da değişime uğramıştır. Matematik, gittikçe daha fazla fizik bilimlerinin temel aracı olmuş, sonuçlar sayılarla ifade edilerek nitel değerlendirmeler reddedilmiştir.⁶

Sayısal hesaplamalar üzerinden yeni bir anlam ufku meydana getirilerek kozmik yapı anlaşılmasına başlanmıştır. O hâlde diyebiliriz ki modern bilimi niteleyen en önemli özellik artık “ne”yin değil, “nasıl”ın araştırılmasına dönüşmüştür. Bu nicel betimleme şeylerden süreçlere kaymış ve var olan şeyler sürecin yapay, dışsal faktörleri olarak görülmeye başlanmıştır. Bunun doğurduğu diğer bir sonuç ise modern düşünürün tarihi, düşünceyi, kültürü kesitler hâline getirip onlara mesafe alınabileceğini varsaymasıdır. Dolayısıyla felsefi anlamda değerlendirirsek 17. yüzyılın düşünürü kendi kesitini tamamen farklı, geleneğe ihtiyacı olmayan, tarihsel süreçten hiç birikim getirmemiş bir dönem olarak tasarlayacak, insana ait bütün değer yapısını yeniden inşa edebileceğine inanacaktır.

Anlam ufku bağlamında sıfır noktasından başlayarak hakikati keşfedebileceğine inanan bu dönem düşünürünü bu inanca sevk eden en önemli etken niceliksel ölçüm araçlarının çoğalması ve neredeyse hatasız ölçümler yapılarak genel-geçer sonuçların yakalanmasıdır. Hakikati genel-geçer bilgi ile özdeşleştirme eğilimi bilgi içeriğinin de deney ve ortak akıl ilkeleri bağlamında oluşması gerektiği inancını doğurmuştur. Böylece 17. yüzyılda karmaşık olgulardaki temel etkenleri ayırabilmek için sınama yollarına başvurulmuş, sorunları matematiksel bir biçimde dile getirmek için ölçme yöntemleri geliştirilmiş yani niteliksel yöntemlerden niceliksel yöntemlere geçilmiştir. Bu yöntemsel geçişin bizim açımızdan önemi ise artık aklın anlayabileceği, yetebileceği, denetleyebileceği, hatta hükmedebileceği bir varlık algısının ortaya çıkması ve dini de bu çerçevede yorumlamanın yolunu açmasıdır. Böylece vahye ihtiyaç duymadan kendi değerlerini oluşturabilecek bir aklın olduğu varsayımının da ortaya çıktığını görmekteyiz. Diyebiliriz ki modern bilimin oluşturduğu paradigmanın ontolojik algıyı değiştirmesi so-

⁵ Alexandre Koyre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, (çev.: Kurtuluş Dinçer), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1994, s.63.

⁶ A. Ronan Colin, *Bilim Tarihi*, (çev.: Ekmeleddin İhsanoğlu- Feza Günergun), Tübitak Yayınları, Ankara, 2005, s. 373.

nucunda en önemli etki din anlayışının değişmesiyle sonuçlanmıştır. Peki, modern dönemde varlık ile ilgili nasıl bir algı değişimi olmuştur?

Varlığa istediği yönü vermek için değil onunla uyumlu yaşamak için anlamayı isteyen geleneksel yaklaşımda insan doğayla ancak bilgi üzerinden ilişki kurabilir. Modernite ile birlikte bu değişmiştir. Bu dönemde insan doğa ile ilişkinin asıl öznesidir. Bundan dolayı ilişkinin kurallarını belirleyerek her türlü bilgiyi açıklığa kavuşturma hakkını ve egemenliğini elde ettiğini düşünmektedir. Bu temel varsayımdan hareketle tüm toplum ve fizik bilimleri bu temaları kullanmaya başlamıştır. Geleneksel düşüncede ise dünya sınırları içerisinde doğası gereği tüm doğayı bilmeye güç yetirebilecek bir varlık yoktur.⁷

Orta Çağ sonuna kadar Tanrı'nın iradesi tarafından teminat altına alınan tabii dünyadaki düzen, modern düşünce ile birlikte yüce bir amaç olmaksızın, tabiatın ürettiği tabii olarak mevcut olan mekanik düzenliliklerin bir sonucu olarak görülmeye başlanmıştır. Modern döneme kadar olan süreçte dünya tasavvurunda, insan zihni, nihai olarak tabiat üstü bir nitelik arz eden kâinatın düzenini ilahi kaynağın yardımı olmadan kavrayamazken, modern dünya tasavvurunda, insan zihni kendi akli melekeleriyle evrenin düzenini kavramaya muktedir olduğuna inanmaktadır. Modern düşünce bağlamında artık bu düzen doğal, kendiliğindedir.⁸ Burada "doğal" denilen şey en azından fizikçinin o ad altında incelediği şey, onun kendi üretip kendi benliği ile sahici gerçeğin arasına yerleştirdiği bir düzenek. Bununla bağlantılı olarak fiziksel dünya önümüze bir gerçek değil, insan onu çekip çevirsin, ondan yararlı olsun diye oluşturulmuş muazzam bir makine gibi çıkıyor.⁹

Modern dönem ile birlikte görünen varlığın "öte"si kesilmiştir. Eğer hükmetmeyi istiyorsa varlığı sınırlaması gerektiğini varsayan modern düşünür için bu sınır sadece olgulardır ve ona göre akıl sadece bu görünenler arasındaki ilişkilere bakarak genel ilkeler oluşturmalıdır. Bu yaklaşım varlığı mekanik bir düzleme indirgeyerek anlamaya başlamıştır.

⁷ Michel Foucault, *The Order of Things*, Routledge Publications, New York, 2005, s.338.

⁸ Richard Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi: Moderniteden Günümüze Kadar*, (çev.: Yusuf Kaplan), Külliyyat Yayınları, İstanbul, 2012, s.94.

⁹ Jose Ortega Y Gasset, *Sistem Olarak Tarih*, (çev.: Neyire Gül Işık), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2011, s. 48.

Modern dönemden önceki gibi artık doğanın kendine ait bir akılı olduğu inancı ortadan kaldırılmıştır. Bunun yerine bilimsel veriler ışığında hükmedilebilecek olgusal alan ortaya çıkmıştır. Bu hükmetme işini ise akılı ile doğayı kuran modern özne yapacaktır. Fakat burada modern özne denetim mekanizması olarak gördüğü dinden sıyrılmak istemiş akılı mutlaklaştırarak onun boyunduruğu altına girmiştir. Modern dönem ile birlikte aklın belirlenimiyle oluşmuş bir toplumsal yapıda akla duyulan aşırı güven sonucunda akıl, insanların günlük hayatta kullandıkları bir nitelikten ziyade; insanlardan bağımsızlaşan bir üst referans hâline gelir. Bunun sonucunda ise, insan, akıldan hareketle tanımlanmaya başlanır.¹⁰ Bu güven duygusunun en önemli sebebi akıl zemininden hareketle yapılan bilimsel faaliyetlerin genel-geçer anlamda pek çok somut, olumlu sonuçlar vermesidir.

17. yüzyılla birlikte hâkim olan yapıya göre bilim diğer insani faaliyetlerden, kurumlardan ayrıcalıklı bir mahiyeti bulunmakta, objektif/nesnel ve dolayısıyla insani, sosyal faktörlerle çarpıtılmamış, kirletilmemiş saf ya da nötr bilgiyi temsil etmektedir. Bu anlayış bilimin modernleşerek toplum üstü, kültürler üstü ve insanlar üstü bir etkinlik olarak değerlendirilmesine ve bunun sonucunda mit hâline gelerek eğitim, sanat, siyaset, ahlak alanında ontolojik ve epistemolojik kurguların temeline yerleşmesine neden olmuştur. Böylece bilim ile mutluluk, maddi ilerleme ile manevi ilerleme aynı şeyler olarak görülmeye başlanmıştır. Artık felsefe ve dinin yerini deney ve gözlemle şekillenmiş bilimin alacağı, bilimin insan zihnindeki bütün sorulara cevap verebileceğine inanılıyordu. Bu inanç sonucunda bilim, hem doğanın büyüsunü bozmak hem de ona hükmetmek için kendi içeriğini teolojiden arındırıp matematik ve fiziğin yöntemleri ile kendini ikame etmeye başlamıştır.

İçeriği teolojiden arındırmanın şüphesiz pratik nedenleri de bulunmaktadır. Bilimin içeriğindeki değişimin ve teolojiye mesafe alınmasının en önemli pratik sebeplerinden biri 16. yüzyılda reformasyon ile birlikte mezhep çatışmalarının başlamasıdır. Bunun sonucunda 17. yüzyılda, Hristiyan teolojisinden “doğal” teolojiye geçilir. Bu geçiş, modern felsefenin, büyük tartışmaların konusu olan ve politik alanda çatışmalara yol açan Hristiyan teolojisi yerine evrende var olan her şeyin rasyonel bir izahını sunan bir metafizik

¹⁰ Etyen Mahçupyan, “Modern Bireyin ve Bölünmez Aklın Bin Yılı”, *Doğu Batı Der-gisi*, İstanbul, 2000, sayı: 10, s. 19.

geliştirmesiyle mümkün olur. Modern metafiziğin kabulleri üzerinde yükselen modern doğa bilimi, gizemsiz, büyüsüz ve mucizesiz bir dünya resmi sunarak dünyayı kendi iradesi doğrultusunda şekillendirmek isteyen ve yeryüzünde bir cennet inşa etmeyi planlayan Prometheusçu Yeni İnsan'a hayat verir.¹¹

Modern bilimin objesi hâline gelen doğal fenomenin ereksel nedeni, evrendeki yeri ve amacı artık önemli değildir. Bilim için bu doğal fenomenin doğuşuna yol açan faktörlerin ve koşulların bilinmesi yeterlidir. Bu yaklaşım düşünsel sürecin "modern" olarak evrilmesinin dönüm noktası olarak kabul edilebilir. Buna göre varlık, doğrudan müdahale eden bir Tanrı'nın yönetiminin yerine fizik ve matematiğe ait kurallar bağlamında yorumlanmaya başlanmıştır. Bu da şunu ima etmekteydi ki; varlık herhangi bir ilahi hakikate ihtiyaç duymadan kendi ayakları üzerinde durabilecek yeterliliktedir. Böylece ontolojik yapının tamamen insanın manipülasyonuna bırakılmasının zemini hazırlanmış olmaktadır. Artık var olan ile kurulacak ilişkinin yönünü, içeriğini, sınırını tek taraflı olarak akıl sahibi olan yani hakikati elde etme gücünü elinde bulundurduğu düşünülen insan belirleyecektir. Bu gücü ise o, modern bilimden almaktadır. Bu güç 17. yüzyıl düşünürlerinin sadece varlık kurgusunu değil değerler kurgusunu da kendi merkezine almasının önünü açmıştır. Bu ise seküler yapının doğuşunun temelidir.

Modern dönemde bütün değerler varlığın dışında düşünülmektedir. Artık değerler önceki dönemlerde olduğu gibi, birer olgu olmayıp, var olan ve çok büyük ölçüde özneye bağlı bulunan bir yapıya sahiptir. Değeri, insandan hareketle tanımlayan ve dolayısıyla değerlerin nesnel veya ilahi gerçeklikte temellenmiş olma statüsüne şiddetle karşı çıkan modern düşünür için değer, olgudan, olması gereken de olandan tamamen ayrılmış durumdadır.¹²

Modern bilimsel paradigmanın etkisiyle değerlerde yapılan bu sınırlandırmanın temel nedeni nedir? Bu sınırlandırma ile birlikte değerlerin ve özellikle de dinin içeriği nasıl şekillendirilecektir? Bu yaklaşım bütün diğer alanlarda olduğu gibi değerler alanında matematiksel bir yapı oluşturma ve kendisinden hareketle bu alanları şekillendirme niyetinin dışı vurumudur. Bunun yanı sıra dinin ala-

¹¹ Heinrich Meier, *The Lesson of Carl Schmitt*, (trans.: Marcus Brainerd), The University of Chicago Press, 1998, ss. 4-5.

¹² J. B. Schnewind, "Modern Moral Philosophy", *A Companion The Ethics*, Cambridge, Basil Blackwell, 1993, s. 147.

nını daraltarak modern bilimi yaşamsal bütün alanlara yayma refleksiyonunu burada görmekteyiz. Bu yüzyılda teolojik eksenli yaşam algısı yerini bilim eksenli algıya bırakacak ve bilimciliğin doğuşu hızlanacaktır.

Modern bilimsel içeriğin felsefi refleksiyon üzerindeki etkisi: Aklın değerler alanını tek başına inşa süreci

Kuramsal açıdan din ve bilimin birbirinden farklı alanlar olarak inşa edilmesi izleri Descartes, Bacon ve Newton'da bulunmaktadır. Modern dönemde bilime temel karakterini bu düşünürlerin mekanik ve statik evren tasarımı vermiştir. Âlemin mekanik olarak kurgulandığı düşüncesi içinde, Allah'ın bu düzenle ilişkisi "mutlak kudret" kavramı ile kuruluyordu. Bu mutlak kudret, âlemi öyle güçlü bir iradeyle yönlendirmiştir ki, âlemin bu iradenin dışında hareket etmesi mümkün değildir. Bu anlamda Galileo'nin ve Newton'un tasarladığı alem, determinist bir alandı ve açıklanabilir olan hiçbir yapı içine, Tanrı kavramı dahil edilmiyordu. Tanrı sadece açıklanamayan boşlukların izahında yardıma çağrılıyordu. Bu yapı içinde Tanrı'ya açılan alan gittikçe daralmış ve Tanrı'nın yeri bilimin indirgemelerde bulunmasının çok güç olduğu insanın deruni yapısına ve insan tarihine kaydırılmış, tabiat dinî çağrışımlar yapamayacak kadar içindeki işaret ve sembollerden soyutlanmış ve zayıflatılmıştır.¹³

Dinin alan ve içeriğinin sınırlandırılması dinin sahibi olan Tanrı'nın da ontolojik bakımdan sınırlandırılması ile mümkün olacaktır. Bunun yolu ise görüldüğü gibi modern Batı düşüncesinde mekanik bir dünya tasarımından geçmektedir. Böylece 17. yüzyılın bilimsel devrimi ile birlikte, "eski metafiziğin en yüksek gerçekliği Tanrı" tahtından indirilir. Zira doğanın yasalı düzenini araştırmaya vakfedilmiş bir bilim, ancak mucize yaratmayan ve hatta doğanın tümüyle dışında duran deist bir Tanrı anlayışı temelinde mümkün olabilir.¹⁴ Doğanın mekanik, yasalı düzeni ise yalnızca nicelik hesaplamaları üzerinden yapılacaktır. İnanma, anlama, uyumlu olma üzerinden varlığa yaklaşan anlayışın yerini bilme ve hükmetmenin alması ancak bu sayede mümkün olacaktır. İşte 17. yüzyılın paradigmatik yapısını şekillendiren Descartes matematik bilimler ile ilguları değerden arındırarak bunu yapmaya çalışmıştır.

¹³ Şaban Ali Düzgün, "Din-Bilim İlişkisinde Modeller ve Ortak Kavramlar", *Kelam Araştırmaları*, 2006, sayı:4:1, ss.53-54.

¹⁴ Dorinda Outram, *The Enlightenment*, Cambridge University Press, NY, 1995, ss. 47-48.

Yaptığı matematik araştırmaları sonucunda Descartes matematiğin incelediği şeylerin yalnızca düzen ve ölçü olduğu sonucuna varmıştır. Kendi deyimiyle, bu ölçüyü sayılarda, şekillerde, yıldızlarda, seslerde veya başka şeylerde aramanın önemi yoktur. Böylece özel bir konu ile sınırlanmaksızın, düzen ve ölçü üzerine çıkabilecek her problemi cevaplayabilecek genel bir bilimin bulunmasının gerektiği açıktır ve bu bilim de evrensel matematiktir.¹⁵

Matematsel doğrulukların ezeli ve ebediliğini, onların Tanrısal anlığın doğasına ait olmaları ile ilişkilendirilmektedir. Bu ilişkilendirme sonucunda Descartes dünyayı da geometrik belirlemelere göre uzunluk, genişlik ve derinlik hesaplamalarına göre anlamlandırmıştır. Ernst Cassirer'e göre bu anlayış bizim madde olarak adlandırmaya alıştığımız şeyin, kendi saf varlık niteliğine göre, mekâna, yayılıma indirgenmesine ve doğa bilgisi açısından yeni bir norm'un oluşmasına neden olmuştur. Böylece biz doğanın içeriksel doluluğunu ve çeşitliliğini ancak geometrik bir şematizm vasıtasıyla ifade edebildiğimizde, doğanın kavranışından, onun içindeki varlığa ve yasallığa hakiki bir vukufiyetten söz edebiliriz.¹⁶

Varlığı sadece matematik biliminin uygulanabildiği alana hapsederek sanki kendisinden sonraki pozitivist-olgucu anlayışa zemin hazırlayan Descartes, cisimsel şeylerin, her biçimde bölünebilen, şekil alabilen ve hareket edebilen maddesinden başka bir maddeyi yani geometricilerin nicelik dediği ve ispatlarına konu olarak aldığı nicelikten başka bir madde tanımadığını belirtir. O, niceliğe indirgediği maddenin ancak bölümlerini, şekillerini ve hareketlerini dikkate aldığını ve geometrinin kapsamına girmeyecek olan hiçbir şeyi kabul etmeyeceğini söylemektedir. Böylece Descartes bütün ontolojik olaylarının bu ilkeler çerçevesinde oluşan fizik ile açıklanması gerektiğini düşünmektedir.¹⁷ Şüphesiz bu fizik kuramsal alt yapısını matematik ilkelerinden alacak ve 17. yüzyılda ontolojik kurgunun felsefi düzlemde yerleşmesine neden olacaktır. Bütün varlık alanını matematik şablonlara göre yorumlayan bu yaklaşım değerler alanını da sadece ölçülebilen, hesaplanabilen, nesnelleştirilebilen alana hapsedecektir.

¹⁵ Rene Descartes, *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, (çev.: Mehmet Karasan), M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1997.s. 34.

¹⁶ Ernst Cassirer, *Bilginin Fenomenolojisi*, (çev.: Milay Köktürk), Hece Yayınları, Ankara, 2005, s.624.

¹⁷ Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, (çev.: Mehmet Karasan), Maarif Matbaası, 1943,ss.116-117.

Descartes'ın felsefi anlamda öncülük ettiği bu yaklaşımı sapma olarak nitelendiren Nasr'a göre modern bilim 17. yüzyılın insan aklını hakikat' in nihai ölçütü olarak alan felsefi dünya görüşünden temellenmiş İstidlali aklın (reason) alanı içerisinde tanımlanan bir evreni konu edinmiştir. Bu felsefe gerçekliği fiziki evrenle sınırlandırmakta ve insan ile tabiat arasındaki ilişkiyi duyular ve duyu algılarının sonuçlarını inceleyen İstidlali aklın seviyesinde ele almaktadır.¹⁸ Bu düşünürlerin bütün epistemolojik zeminlerini "görünen", "deneylenebilen" alanla sınırlandırmalarının temel nedeni nedir?

Kanaatimizce sadece "olan" ile sınırlı değerler sistemi modern dönem düşünürleri açısından toplumsal kaosu önleyici bir görev görecektir. 17. yüzyılın rasyonel düşünürü aklın işleyişini evrensel kabul ettiği için buradan çıkacak ilkelerle oluşturulmuş olan değerler sisteminin de evrensel yapıya sahip olacağını düşünmüşlerdir. Bundan dolayı önceden din üzerinden oluşturulmuş olan bütün değerler sistemine karşı olumsuz bir tavır alınmış ve sürekli akıl temeline hareket edilmesi gerektiği vurgusu artmıştır. 17. yüzyılın bu özelliğine dikkat çeken Ernst Cassirer'e göre bu dönem düşünürleri bir ahlaksal tanrıbilim gereksinmesi içinde değillerdir. Hatta onlar böyle bir tanrıbilim kavramının bile, bir anlamda, terimler içinde bir ilişki olduğuna inanmışlardır. Çünkü insan aklının özerkliğine ilişkin stoacı ilkeyi benimsemişlerdir. Bu ilkeye göre akıl özerk ve bağımsızdır. Hiçbir dış yardıma gereksinmesi yoktur.¹⁹

O hâlde din tarafından ortaya konulmuş olan varlık ve değer yorumlamaları bir tarafa bırakılacak demektir. Kendi özerkliğini ilan etmiş olan modern özne Tanrı'nın varlığı dahil olmak üzere tüm metafizik meseleleri de kendi akıl yürütmeleriyle yeniden inşa edecek dinin içeriğini de rasyonelleştirecektir. Bu rasyonelleştirme ile Tanrı aşkın bir varlık olarak "orada" kalacak ve sadece bilgi öznesi hâline gelecektir. Bunun teorik temelini ise Descartes madde ve ruhu ayrı ve bağımsız iki töz kabul ederek yapmıştır.

Descartes ruh ve maddenin birbirine indirgenemeyen iki tözden oluştuğunu, bedenden bağımsız olarak var olduğunu düşündüğü töz olan zihnin özünün düşünme ve diğer töz maddenin

¹⁸ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve İlim*, (çev.: İlhami Kutluer), İnsan Yayınları, İstanbul, 1989, s. 27.

¹⁹ Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, (çev.: Necla Arat), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 173.

özünün de yer kaplama olduğunu belirtmektedir.²⁰ Onun bu yaklaşımı maddi dünya ve din arasındaki irtibatın kopmasına, seküler yaklaşımın doğmasına neden olmuştur. Bu yorumlama ile birlikte geometrinin alanına giren cisim dünyasının analizini akıl yürütme yoluyla yapabilecek yeni değerler oluşturabilecektir.

Descartes düalist varlık anlayışından yola çıkarak akıl ilkelere göre işleyen maddi dünyayı kendisine göre kurgulayabilecektir. Varlık dünyasında tek hüküm sahibi konumuna yükselecek modern özne değerler dünyasını da oluşturmayı üstlenecektir. Bu durum ise İlhan Kutluer'in de belirttiği gibi dine ve dinin yorumlamalarına bakışı da kökten değiştirecektir. Ona göre Descartes'ın ruh-beden ayrımı din ile bilim arasında giderilmesi mümkün olmayan bir zıtlık doğurmuştur. Yeni bilimsel anlayış dini ve dinin evrenle ilgili izahlarını reddetmekle kalmamış dini değerlendirecek, eleştirecek ve yargılayabilecek bir konuma yükselmiştir.²¹

Descartes'ın düalist varlık anlayışı Tanrı ile insanı ve insan ile uzamı/tabiatı birbirinden çok uzaklara atar. Felsefe yapmak hayatını değerli kılmaktır onun için, bunu, geçici ahlak kurallarında bir madde olarak belirtir. Ancak kendini değerli kılmanın yolu, artık, Tanrı'yla ilişkili bir bilme ile olamayacaktır. Çünkü "Tanrı sonsuzluğu ile onu mutlak anlamda aşmaktadır. Ve böylece kendi üzerinde sonsuz bir Tanrı bulunca, ona karşı da tamamıyla bağlı bir durumda olunca, onun önünde işe karışmaktan çekinmek zorunda kaldığında" kendine kendi iktidarı altında bulunacak bir dünya meydana getirmiştir.²²

Descartes dış dünyanın rasyonel bir düzeninin bulunduğu yoldaki bilimsel inanca entelektüel bir kesinlik kazandırmaya girişerek Tanrısız dünyanın teorisyenliğini üstlenir. Schmitt'e göre, böyle yapmakla modern filozoflar, kendilerinden sonra gelecek çağlar için tayin edici önemi bulunan "metafizik bir karar" verirler.²³

²⁰ Rene Descartes, *Meditasyonlar*, (çev.: İsmet Birkan), Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2007, ss.67-83. Rene Descartes, *Metafizik Düşünceler*, (çev.: M. Karasan), M.E.B. Yayınları, 1962, ss.207-208.

²¹ İlhan Kutluer, *Modern Bilimin Arka Planı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985, ss.36-37.

²² Laberthonniere, *Descartes Üzerine Tetkikler*, (çev.: Mehmet Karasan), Kültür Bakanlığı, Ankara, 1977, s.137.

²³ Heinrich Meier, *The Lesson of Carl Schmitt*, ss.106-117.

Kanaatimizce Descartes'ın ruh ve bedeni iki ayrı cevher olarak kabul ederek uzamsal bütün varlıkları mekanik, kendi başına işleyen bir yapı kabul etmesi ve ruhu Tanrı'nın bir parçası olarak in-sanda düşünsel yönüne vurgu yapması rasyonel bir din algısının en önemli temelini oluşturmuştur. Burada Descartes, Tanrı'nın parçası olarak telakki ettiği ruhun en önemli yönü olan akıl yürütmeye önem verecek ve dinin doğruları yerine aklın doğrularını öne çıkaracaktır. Bu teorik temelden sonra o, değerler alanı ile ilgili bütün değerlendirmelerini vahiy üzerinden değil akıl üzerinden yapmaya başlayacaktır. Örneğin ahlakı artık fizik ile aynı düzlemde görmeye başlayacak yani bilim olarak niteleyecektir.²⁴ Bu niteleme ahlakın da akıl prensiplerine göre şekillendirilmesi yani dinin alanından çıkarılması demektir.

Descartes ahlakı görelî ve temelli ahlak olarak ayırmakta ve temelli ahlaktan dünyada hareketini aydınlatmak ve idare etmeyi beklemekteydi. Bundan ötürü onu, başka bir gaye içinmiş gibi dine eklendiği sanılan, tabii bir ahlak olarak görüyordu. Müspet veya mevzu muhtevası Tanrı tarafından bildirilen veya ilahiyat tarafından Tanrı'ya karşı hareketimizi tanzim etmek için Tanrı adına öğretilen, dinin aksine olarak bu ahlak, insanın tabii mukadderatını, yani dünyadaki kaderini serbest ve tam şekilde gerçekleştirme vasıtası olarak, tamamıyla akıl tarafından kurulacaktır.²⁵

Leo Strauss'a göre aslında bu yeni kurgulamada felsefe dinin karşısındaki silah gibidir. Ona göre, modern doğa biliminin yöntemleriyle bile, "takdir-i ilahînin gizemli karakteri"nin ortaya çıkarılamayacağını ve bilimsel yollarla Ortodoksinin çürütülemeyeceğinin farkında olan modern filozoflar, yeni bir silah bulurlar. Bu silah, felsefenin kendisinden başka bir şey değildir. Vahye karşı mücadelesinde modern rasyonalist felsefe, kadim politika filozoflarının tersine, felsefi hakikat arayışının tüm insanlar için

²⁴ Descartes, felsefeyi ağaca benzeterek kökleri metafizik, gövdesi fizik ve dalları da diğer bilimlere, diğer bilimleri de tıp, teknik ve ahlak diye ayırırken bu nitelemenin işaretlerini vermektedir. Onun burada belirttiği ahlak, diğer bilimlerin tam bir bilgisini gerektiren ve hikmetin en son aşamasını oluşturan en yüksek ve en olgun ahlaktır. Ona göre ağaçlarda meyveler nasıl kök ve gövdelerden toplanmayıp dallardan alınırsa, felsefenin yararı da aynı biçimde son öğrenilen bölümlerinden sağlanır. Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s.21.

²⁵ Laberthonniere, *Descartes Üzerine Tetkikler*, s.29.

iyi olduğu öncülüne dayanır.²⁶ Bu öncülü en belirgin şekilde kullanan Spinoza bir adım daha ileri giderek vahiy- akıl denklemini tamamen anlamsızlaştırır. Kanaatimizce onun bu girişimi deist yaklaşımın kuramsal alt yapısını hazırlamıştır.

Ethica adlı eserinde tıpkı Descartes'ta olduğu gibi matematik ilkelere göre belirlenmiş, insanın akli tarafından üretilen ilkelere dayanarak oluşan bir ahlak öğretisi geliştirmeye çalışan Spinoza da seküler bir yaklaşım benimsemektedir. Ona göre kutsal kitap akli bütünüyle özgür bırakır ve onda felsefeyle ortak olan hiçbir şey yoktur. Her ikisi de kendisine özgü temellere dayanır.²⁷ Bu yorum gösteriyor ki Spinoza ontolojik ve epistemolojik bütün temellendirmeleri felsefeye yani akla dayandırarak yapmayı tercih edecektir.

Spinoza vahiyi ikiye ayırmaktadır: Bunlardan ilki Tanrısal vahiy esasını oluşturan kesin bilgi yani tabii bilgi, diğeri ise peygamberlerin sıradan insanların anlayacağı bir dille ifadelendirdiği vahiydir. Spinoza'ya göre peygamber tarafından vahyedilmiş bilginin itaatten başka hedefi yoktur. Dolayısıyla, hedefiyle olduğu kadar, temelleri ve araçlarıyla da tabii bilgiden ayrılır. Bundan dolayı her iki bilginin hiçbir ortak tarafı yoktur. Ona göre her iki bilgide diğeri aykırı olmadan ve ona hizmet etmek zorunda kalmadan, kendi alanında hüküm sürmektedir.²⁸ Spinoza'nın böyle keskin sınırlar çizmesinin ve akli dinin alanından çıkarmak istemesinin temel sebebi nedir?

Spinoza'nın akli dinin alanından çıkararak dönemin paradigmatik yapısını benimsemiş ve dinin bütün kurgularını felsefe ile ilişkilendirmiştir. Ön yargılarının esiri olmuş yığınların yazdıklarını okumamasını isteyen Spinoza bunu dışında kalan kişilere ise akıllarını özgür bırakmalarını ve dinin alanından çıkmalarını tavsiye etmektedir. Ona göre aklın teolojinin hizmetine girmesi gerektiğine ilişkin fikir onları engellemezse daha özgür felsefe yapabileceklerdir.²⁹

Strauss'a göre, modern bilim ve felsefe, dini, öncelikle çıkar gözetmeyen teorik nedenlerden ötürü değil, moral nedenlerden ötürü

²⁶ Nasser Behnegar, "Leo Strauss's Confrontation with Max Weber: A Search for a Genuine Social Science", *The Review of Politics*, 1997, vol 59, ss.95-114.

²⁷ Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, (çev.: Cemal Bali Akal-Reyda Ergül), Dost Kitabevi, Ankara, 2008, s.49.

²⁸ Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s.49.

²⁹ Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s.51.

kritik eder. Böyle bakıldığında Spinoza'nın metafiziği, yalnızca, evreni açıklama iddiasında olan bir teori değildir; o, "salt teoriden daha fazla" bir şeydir.³⁰ Strauss'un burada anlatmak istediği şey dönemin rasyonalist filozofları ve özellikle Spinoza'nın dinin egemenliği altındaki bütün alanları felsefenin, aklın alanına sokma çabasıdır. Spinoza ve diğerleri bu çaba ile vahyin işlerliğini yitirmesini sağlamış ve felsefenin hakikatin tek yol göstericisi olduğu inancını pekiştirmişlerdir. Bunu yapabilmek için o, teolojiji içeriksel olarak eleştirmekten çekinmemiştir.

Spinoza'ya göre teoloji ile felsefe arasında hiçbir bağ bulunmamaktadır. İkisi arasında temel ve hedef olarak uçurumlar bulunmaktadır. Ona göre felsefenin hedefi gerçekliktir. Oysa inancın hedefi itaat ve dine bağlılıktan başka bir şey değildir. Felsefenin temelleri ortak nosyonlardır ve yalnızca tabiattan çıkarsanmalıdır. İnancın temelleri tarihi anlatılır ve dildir.³¹ Dini sadece tarihi anlatılara ve dile indirgemesi sanki burada bir zamansal eskimişlik imasından başka bir şey değildir. Hâlbuki onun açısından felsefi akıl yürütmeler evrensel ve zaman üstüdür.

Spinoza'nın geri kalan bütün alanları modern özne'nin kendi aklına göre yeniden inşa edebilmesi için alan açma teşebbüsüdür. Burada onun açısından önemli olan artık doğanın yasalarını akıl yürütmeler yoluyla keşfederek bütün bağıntıları ortaya koymak ve hakikate ulaşmaktır. Bunu yapacak olan ise akıl temelli felsefedir.

Spinoza'nın anlayışı ile bakacak olursak doğanın yasalı düzenini bilmek ve insani alanı yöneten güçleri tanımak, vahyedilmiş dine en az derecede ihtiyaç duyan rasyonel bir düzeni mümkün kılar. Böyle bakıldığında, hem demokrat hem liberal ilk filozof olan Spinoza'nın dinî farklılıkları aşan, evrensel ve rasyonel amaçlar etrafında birleşmiş liberal bir toplum tercihi anlaşılır hâle gelir. Spinoza için liberal toplumsal düzen, felsefe yapma özgürlüğüne izin veren en rasyonel düzendir.³²

Görülmektedir ki Spinoza dini, seküler bir yaklaşımla yalnızca inanma ile ilişkilendirmekte ve Tanrı'nın sahip olduğu dine fonksiyonel hiçbir görev vermemektedir. Bundan sonra ise o, inancın dışında kalan bütün varlık ve değer alanlarını matematiksel akıl yürütme yöntemi ile anlamaya çalışarak evrenin rasyonel bir düzeni

³⁰ Kenneth Hart Green, *Jew and Philosopher: The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*, State University of New York Press, 1993, s.73.

³¹ Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s.220.

³² Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, Schocken Books, New York, 1965, s.21.

olduğuna ve insan aklı ile bilinebileceğini, hüküm sürülebileceğini varsaymıştır. O, varlık ve değerler alanındaki bütün anlam alanlarını matematiksel bir yapı içerisinde yeniden konumlandırmıştır. Bu konumlandırmaya göre Tanrı'nın varlığı da, ahlaki erdemler de matematiksel akıl yürütmeler yoluyla ispatlanabilecektir. Spinoza'nın bu sistemde oluşturduğu Tanrı anlayışına da insan inanma yoluyla değil kendi aklı ile ulaşabilecektir. Buna göre Tanrı, özü, vahiyden ya da mucizelerden değil, sabit ve değişmez doğa düzeninden hareketle bilinebilir, insan zihni tarafından nüfuz edilebilir.³³ Dönemin diğer bir düşünürü Pascal ise temelini Descartes'ın attığı bu yaklaşıma karşı çıkararak Tanrı'yı aklın değil kalbin hissetmesiyle bilebileceğimizi söylemektedir.³⁴

Descartes'ın öncülüğünü ettiği modern Batı düşüncesinin rasyonalist filozofları, Tanrı'nın varlığına düşünen aklın ulaşabileceğini savunuyorlardı. Bundan dolayı, Tanrı'nın varlığına vahiyssel açıklamadan ziyade, teorik akıl ulaşabilecektir. Hatta onlar aklın asıl işlevlerinden birinin bu olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunun sebebi ise Tanrı kavramının insan ruhunda zaten var olduğu varsayımdır.³⁵ Bu akıl yürütme sadece Tanrı'nın varlığını temellendirmek için kullanılmamıştır. Özellikle Descartes açısından bütün ontolojik kurguyu insan üzerinden yapılandırıp Tanrı'yı sadece bilgi öznesine dönüştürecek temel de buradan atılmıştır.

Leibniz'inde Tanrı'yı bütün varlığı yarattıktan sonra sanki daha müdahale etmesi gerekmezmiş gibi bir kurguya dayalı olarak açıkladığını görmekteyiz. Onun anlayışına göre Tanrı iyi bir matematikçi, muazzam bir hesap uzmanıdır. Doğanın kitabı, muazzam bir matematikçi tarafından matematiksel bir dille yazılmıştır. Leibniz'e göre, Tanrı bu evreni tâ baştan her şeyini hesaplayarak monadlar arasındaki düzeni, birbirine uyumu adeta bir saat gibi kurmuştur.³⁶ Leibniz'in bu yorumundan anladığımız kadarıyla o, tıpkı Descartes'ta olduğu gibi Tanrı'yı varlıktaki rasyonel yapının kaynağı olarak görmektedir. Bu varsayım sonucunda Tanrı'dan bir parça olarak kabul ettikleri akıl hiçbir dış yardıma gerek kalmadan sırf kendi

³³ Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, s.206.

³⁴ Blaise Pascal, *Düşünceler*, (çev.: Metin Karabaşoğlu), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2003, s.116.

³⁵ Aliye Çınar, *Rasyonel Teoloji*, Düşünce Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2008, s.6.

³⁶ Leibniz, *Metafizik Üzerine*, (çev.: Nusret Hızır), M.E.B. Yayınları, 1949, ss.23-24.

özünden hareketle hem Tanrı'nın varlığı hem de varlığın anlamını kavrayabilecektir.

Leibniz insan aklı ile Tanrı aklı arasında yaptığı metaforda ikisi arasındaki farkın sadece bir damla su ile okyanus veya sonlu ile sonsuz arasındaki farka benzediğini söylemektedir.³⁷ Onun bu yaklaşımı rasyonalist filozoflarda görülen ilahi aşkınlığın ortadan kaldırılmasının ifadesinden başka bir şey değildir. Bu varsayımdan insan aklının Tanrı'dan bir parça olduğunu söyleyerek kendisinde doğuştan var olan akletme yeteneğiyle bütün varlığı anlayabileceği sonucu çıkmaktadır. Hegel'in "gerçek olan aklidir, akli olan gerçektir" yaklaşımının temelini gördüğümüz bu yapı ile bu dönem rasyonalistlerinin bütün varlığı zamansal ve mekânsal olmakla sınırlı akılla anlaşılabilmesi fikrine aynı dönemde yaşamış olan Pascal tepki göstermiştir. Pascal'a göre dünyayı, kısıtlayıcı bir rasyonaliteye tabi kılarak düzenleyen sınırlı bir anlığın ürettiği sistemler, gerçeğin tasarlanması konusundaki kararsızlıkları içinde özgün şeyleri yeniden ürettiği iddiasında olan resim kadar boşurlar.³⁸

Aliye Çınar'ın da dediği gibi varlığı düşünce ile özdeşleştirme, varlığın düşüncede eritilmesi anlamına gelmektedir. Düşünce temellendirilirken varlık nihai referans olarak konumlanırsa da gerçekte bu aklın yüceltilmesi ve kendi kendisine dönmesiydi. Düşünülenin, düşünenin ve düşüncenin, bir ve aynı şeye yani düşünceye indirgenmesi, varlığın unutulması demektir.³⁹ Buradaki unutulma varlıkta birtakım ilkeler ortaya koyduktan sonra artık hiçbir temas kurmadan onunla ilgili yorumlamalar yapmak ile ilgilidir. Bu inancı besleyen modern dönem düşünürü için artık akıl dışında herhangi bir referansa da gerek kalmamıştır.

Aklın hakikatlerin iman nurundan yardım görmeksizin elde edilebileceğini belirten Leibniz bu hakikatleri ikiye ayırmakta birincisini mantık, metafizik ve geometrik zorunluluk arz eden hakikatleri ezeli ve ebedi hakikatler olarak nitelemektedir. Leibniz bu hakikatleri ahlaki alanla ilişkilendirmektedir. İkincisi olan ve fiziksel alanla ilişkili olanı ise pozitif hakikatler olarak tanımlamaktadır. Leibniz'in bu iki hakikat ayırımında dikkat çekici nokta ise pozitif

³⁷ Leibniz, *İmanla Akıl Uyumluğu Üzerine Konuşma*, (çev.: Hüseyin Batu), M. E. B. Yayınları, 1986 ,s. 81.

³⁸ France Farago, *Modern Dünyanın Yaratılması*, (çev.: İsmail Yerguz), İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s.311.

³⁹ Aliye Çınar, *Rasyonel Teoloji*, s.48.

hakikat olarak nitelediği hakikatlerin Tanrı tarafından kaldırılabileceğini düşünmesine rağmen ezeli ve ebedi hakikatlerin kaldırılmasına imkân olmadığını belirtmesidir.⁴⁰ Görülüyor ki Leibniz de diğer rasyonalist filozoflar gibi değişmez hakikatlerin var olduğunu ve bunların akıl yürütmeler yoluyla yakalanabileceği inancını taşımaktadır. Fakat Pascal hem insanın elinde tam bir hakikat ilkesinin olmadığını belirtmekte hem de ilke olarak kabul edilen akli prensipler yerine imanı öne çıkararak modern paradigmaya karşı eleştiri getirmektedir.

Kendi başına hakikati bulmaya yeterli olmadığını düşündüğü insanın tabiatı itibarıyla hata dolu olan bir nesneden öte bir şey olmadığını ve bu hâlden ancak Allah'ın inayeti sayesinde kurtulabileceğine inanan Pascal hakikatin iki esası olduğu düşünülen akıl ve duyguların birbirini aldattığını belirtir. O, rasyonalistlerin aksine hakikati niceliksel bir anlayışla akıl ile değil kalp ile bulabileceğimize inanır.⁴¹

Mutlak aklın reddi kadar akla uygun hiçbir şey olmadığını söyleyen Pascal'a göre akli saf dışı bırakmak kadar akıldan başka hiçbir şeyi kabul etmemekte aşırılıktır. Ona göre aklın atacağı son adım onun kavrayış kapasitesini aşan sonsuz sayıda şeyin varlığını kabul etmektir. Bunu idrak etme düzeyine gelmeyen akıl ise zavallı bir akıldır.⁴² Onun buradaki yorumunda esas önemli nokta akli referans olarak oluşturulan ontolojik-epistemolojik kuramsal zeminin alternatifini olarak dine referans yapmasıdır. Bu inancını göstermek için Pascal fiziksel bilimlerle ilgili olarak edindiği hiçbir bilginin elem ve ızdırap anında, maneviyatın cahili olmasına karşın teselli unsuru olamayacağını, maneviyatla ilgili ilminin ise fiziksel bilimlerin cahili olmasına rağmen daimi bir teselli kaynağı olduğunu belirtmiştir.⁴³

Sonuç

Metafizikçi olarak Descartes, Spinoza ve Leibniz, rasyonel bir Tanrı fikrini oluştururken kendi dönemlerinin Tanrı ve din görüşlerini ifade etmektedirler. Bu dönemde akıl teolojik temelden uzaklaşarak bilimsel temelle destekleniyor ve tamamen yetkin ve bağımsız olu-

⁴⁰ Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, ss. 3-7.

⁴¹ Blaise Pascal, *Düşünceler*, s.44.

⁴² Blaise Pascal, *Düşünceler*, s.77.

⁴³ Blaise Pascal, *Düşünceler*, s.21.

yordu. Bunun sonucunda varlık düşünceden hareket edilerek temellendirilmektedir. O hâlde artık aklın vahye de ihtiyacı kalmayacaktır. Bu durum aklın teolojinin etkisinden kurtulmasının hatta teolojinin aklileştirilmesinin yani dinin rasyonel temellere indirgenmesinin de yolunu açmıştır. Böyle bir din anlayışında Tanrı algısında da önemli bir değişim yaşanmıştır. Artık Tanrı sadece bilginin konusu olmuştur. Yani ontolojik düzlemden epistemolojik düzleme indirgenmiştir. Kanaatimizce böyle bir indirgeme sonucunda Tanrı yerine modern özne kendini geçirmiş ve Tanrı'nın en önemli özelliklerinden birisi olan varlığa hükmetme onu düzenleme işini kendi üzerine almıştır.

Bu dönemdeki rasyonalist paradigma maddeyi, özün çeşitli uzantıları olarak görek, evrendeki çeşitliliği birkaç ilkede toplamış ve Tanrı'ya da, bu düzenin kuruculuğunu vererek onu evrenin yaratıcısı ve önceden planlayıcısı statüsüne indirgemıştır. Böylece fiziğin lehine bir değişiklik meydana gelmiş ve teolojinin önemli kavramlarından biri olan "ilahi nizam" yerle bir edilmiştir.⁴⁴ Bu yaklaşımın ortadan kaldırılmasıyla birlikte insan Tanrısal kaynaklı olmayan ve kendi koyduğu ilkeleri dayattığı ontolojik bir yapılanmaya gitmiş ve en önemlisi de hakikatin bu şekilde elde edilebileceğine inanmıştır.

Modern dönemde aklın tüm hakikatleri bulabileceği inancı dinin rasyonel içeriğe büründürülmeye çalışılmasına belki de yavaş yavaş artık dine ihtiyaç duyulmadığı inancının yerleşmeye başlamasına yol açmıştır. Bu dönemde yaşanan değişim ile birlikte iman ve dinin yeni bir kimlik kazandığı görülmektedir. Buna göre Tanrı inancı ile Tanrı bilgisi neredeyse birbirlerinin yerine geçebilecek şekilde ifade edilmekteydi. Doğal olarak da inanç objesi olarak Tanrı bilginin garantörü konumuna yerleştirilmişti.⁴⁵ Kanaatimize göre metafizik temellendirmeler yoluyla ve akli önceleyen bu anlayışta en önemli etki modern bilim paradigmasıdır. Bu konuya değinen Seyyid Hüseyin Nasr' a göre bu çağda batılı adamın ufkunu kaplamış olan duyumcu ve deneyci epistemoloji, gerçekliği, duyuyla algılanan dünyaya indirgemiş böylelikle, gerçekliğin anlamını sınırlayarak Tanrı'yı "gerçeklik" kategorisinin dışında bırakmıştır. Gerçekliğin anlamında yapılan bu değişiklik, felaket sayılabilecek

⁴⁴ Leszek Kolakowski, *Modernliğin Sonsuz Duruşması*, (çev.: Selahattin Ayaz), Pınar Yayınları, İstanbul, 1999, s.18.

⁴⁵ Aliye Çınar, *Rasyonel Teoloji*, s.171.

bir sonuca götürmüştür. Bu sonuç Tanrı'nın ve tüm ruhani gerçeklik alanının, gerçek olmayana indirgenmesidir. Tanrı'nın bir gerçeklik olarak modern insanın günlük hayatında anlamını yitirmesinin temelinde, gerçekliğin anlamının dış dünya ile sınırlanması yatmaktadır. Modern insanın, metafizik bilginin iki kaynağı olan vahiy ile akıldan (intellect) kopması ve yüksek gerçeklik düzeylerini yaşatan içsel tecrübeden uzaklaşması, onun sınırlı bir gerçeklik anlayışına mahkûm olmasına yol açmıştır.⁴⁶

Modern dönemin başlangıcına kadar olan dönemde din ve felsefe arasında deyim yerindeyse iş birliği olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Buna göre her iki alanın epistemolojisini teşkil eden vahiy ve akıl'ın Tanrı kaynaklı olduğu düşünüldüğü için aralarında doğal bir uzlaşma bulunmakta idi. Fakat Rönesans ile başlayan dönemde felsefe ile doğa bilimlerinin özdeş olarak akıl ve deney temelli yeniden yapılanma süreci ve burada oluşan modern bilim paradigması din ve bilim-felsefe ilişkisinin yönünü değiştirmiştir. Modern bilimin niceliklerle sınırladığı alanda başarılar kazanması ve bu başarıların pratik zeminde işlevselliğe sahip olması, dine ait alanında bu paradigma ile oluşturulmasının önünü açmış ve modernizmin din anlayışı şekillenmiştir. Buna göre din içeriksel olarak akıl tarafından yorumlanmaya başlanmış veya dinin doğrularının zaten akıl yoluyla bulunabileceği inancı güçlenerek din toplumsal yaşamdan izole edilmeye çalışılmıştır.

Kaynakça

- Behnegar, Nasser, "Leo Strauss's Confrontation with Max Weber: A Search for a Genuine Social Science", *The Review of Politics*, 1997.
- Cassirer, Ernst, *Bilginin Fenomenolojisi*, (çev.: Milay Köktürk), Hece Yayınları, Ankara, 2005.
- _____, *Devlet Efsanesi*, (çev.: Necla Arat), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.
- Colin, A. Ronan, *Bilim Tarihi*, (çev.: Ekmeleddin İhsanoğlu- Feza Günergun), Tübitak Yayınları, Ankara, 2005.
- Çınar, Aliye, *Rasyonel Teoloji*, Düşünce Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2008.
- Descartes, Rene, *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, (çev.: Mehmet Karasan), M.E.B. Yayınları, 1997.
- _____, *Felsefenin İlkeleri*, (çev.: Mehmet Karasan), Maarif Matbaası, 1943.

⁴⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, (çev.: Şehabettin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul 1995. ss. 15-16.

- _____, *Meditasyonlar*, (çev.: İsmet Birkan), Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2007.
- _____, *Metafizik Düşünceler*, (çev.: M. Karasan), M.E.B. Yayınları, 1962.
- Duralı, Şaban Teoman, *Felsefe-Bilim Nedir*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2006.
- Düzgün, Şaban Ali, "Din-Bilim İlişkisinde Modeller ve Ortak Kavramlar", *Kelam Araştırmaları*, 2006, sayı: 4:1.
- Fara, Patricia, *Bilim Dört Bin Yıllık Bir Tarih*, (çev.: Aysun Babacan), Metis Yayınları, İstanbul, 2012.
- Farago, France, *Modern Dünyanın Yaratılması*, (çev.: İsmail Yerguz), İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.
- Foucault, Michel, *The Order of Things*, Routledge Publications, New York, 2005.
- Gasset, Jose Ortega Y, *Sistem Olarak Tarih*, (çev.: Neyire Gül Işık), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2011.
- Green, Kenneth Hart, *Jew and Philosopher: The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*, State University of New York Press, 1993.
- Kolakowski, Leszek, *Modernliğin Sonsuz Duruşması*, (çev.: Selahattin Ayaz), Pınar Yayınları, İstanbul, 1999.
- Koyre, Alexandre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, (çev.: Kurtuluş Dinçer), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1994.
- Kutluer, İlhan, *Modern Bilimin Arka Planı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985.
- Laberthonniere, *Descartes Üzerine Tetkikler*, (çev.: Mehmet Karasan), Kültür Bakanlığı, Ankara, 1977.
- Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, (çev.: Hüseyin Batu), M. E. B. Yayınları, 1986.
- _____, *Metafizik Üzerine*, (çev.: Nusret Hızır), M.E.B. Yayınları, 1949.
- Mahçupyan, Etyen, "Modern Bireyin ve Bölünmez Aklın Bin Yılı", *Doğu Batı Dergisi*, İstanbul, 2000, sayı: 10
- Meier, Heinrich, *The Lesson of Carl Schmitt*, (trans.: Marcus Brainerd), The University of Chicago Press, 1998.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, (çev.: Şehabettin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
- _____, *İslam ve İlim*, (çev.: İlhami Kutluer), İnsan Yayınları, İstanbul 1989.
- Outram, Dorinda, *The Enlightenment*, Cambridge University Press, NY, 1995.
- Pascal, Blaise, *Düşünceler*, (çev.: Metin Karabaşoğlu), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2003.
- Popper, Karl R., *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, (çev.: İlknur Aka – İbrahim Turan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012.

Yakup KAHRAMAN

- Spinoza, Benedictus, *Teolojik-Politik İnceleme*, (çev.: Cemal Bali Akal-Reyda Ergül), Dost Kitabevi, Ankara, 2008.
- Schnewind, J. B., "Modern Moral Philosophy", *A Companion The Ethics*, Cambridge, Basil Blacwell, 1993.
- Strauss, Leo, *Spinoza's Critique of Religion*, Schocken Books, New York, 1965.
- Tarnas, Richard, *Batı Düşüncesi Tarihi: Moderniteden Günümüze Kadar*, (çev.: Yusuf Kaplan), Külliyat Yayınları, İstanbul, 2012.
- Westfall, Richard S., *Modern Bilimin Oluşumu*, (çev.: İsmail Hakkı Duru), Tübitak Yayınları, Ankara, 2008.



Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

T. J. Winter, **Postmodern Dünyada Kibleyi Bulmak**, çev. Muhammed Şeviker (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003), 269 s.

Her geçen gün etkisini artırmakta olduğu görülen küresel sistem araçları içerisinde, farklı medeniyet tasavvurlarına sahip kültürler ve bunlar arasındaki ayrımsal yahut eklektik ilişkilerin belirleyiciliği öne çıkmaktadır. Özellikle post-modern süreç bağlamında dini düşünce ve eylem yönünde ortaya çıkan bir takım farklılaşmalar söz konusu durumu kayıtlar niteliktedir.

Günümüzdeki hakim güç ve medeniyetin bu süreçlerin şekillenmesindeki etkisi, aynı zamanda 'kendi' karşısında 'öteki' olarak konumlandığı İslam'a yaklaşımındaki etkin rolü de açık etmektedir. Bu noktada Batı tarzı düşünme ve yaşama anlayışının yayılcı hakimiyetine karşı İslami söylem ve medeniyet inşasına yönelik çeşitli yaklaşımlar ortaya konmuş/konmaktaysa da mevcut durumdan hareketle bütüncül yahut sistematik bir anlayışın geliştirilemediği anlaşılmaktadır. T. J. Winter (Abdülhakim Murad)'ın *Postmodern Dünyada Kibleyi Bulmak* kitabı İslam dünyasının problem/ler/inin ana ekseninin ortaya konularak söz konusu sorunsalın aşılması adına pratik düzeyde bir istikamet belirleme çabası olarak değerlendirilebilecek önemli bir çalışmadır. Post-modern dünyanın izafiliği karşısında İslam'ın açıklığını, radikalleşme eğilimleri karşısında geleneğin içinde yer bulan maneviyatı öne çıkararak kuşatıcı bir medeniyet tasavvuru mecedebilmek için Müslümanların özeleştiri ve ihyaya dayalı bir muhayyile geliştirmeleri gerektiği tezinden hareket eden bu eserin iki temel kaygısı olduğunu ifade etmek mümkün; söz konusu ihya tasavvurunun yapıtaşlarına temas etmek ve

bu yapıtaşları ile 'öz' de bulunan, çeşitliliğe açık Müslüman diyalektiğini ortaya koymak.

Winter'ın on bölümden oluşan kitabının ilk iki bölümünde, İslam dünyasının içinde bulunduğu durum genel anlamda resmedilmekte; bir takım tespit ve tarihsel tecrübeden hareketle öneriler geliştirilmektedir. Buna göre İslam dünyasında geleneksel çizgide yer alan ulema ve akademik camiada gerekli olan nezaket ve ılımlılık yanında önemli bir dinamizm/devinim eksikliği görülmekteyken, radikal gruplar uzunca bir süredir tekfir, dışlayıcılık ve hoşgörüsüzlük tuzağında bocalamaktadır. Her ne kadar kimi Müslüman üyelerde özellikle gençlerin İslam'a yönelik şevk ve gayretli yaklaşımları bulunmaktaysa da onların da liderliğe dönük ilgileri görece eksik kalmaktadır. Bunun yanında Müslümanların -genel olarak bugünün dünyasının karmaşıklığını yeterince anlamak ve çözümlemekten uzak olduğu tespitinde bulunulabilir. Buradan hareketle bir taraftan geleneksel disiplinleri diğer yandan günün kültürel ve entelektüel dilini ortaklaştırma yeteneğine sahip donanımlı bir liderler grubunun öncülüğünde, gençlerin yetiştirilmesi temelinde çalışmalar ortaya koyabilmek adına kurumsallaşmanın tesis edilmesinin gerekliliği ifade edilebilir. Bu anlamda yazar, Müslümanların tarihsel tecrübe kayıtlarında yeralan Nizamiye Medresesi gibi kurumların inşa edilmişliği ve Gazali gibi şahsiyetlerin yetiştirilmiş olduğunun hatırdaki tutulmasını önemsemektedir.

Winter, Müslümanların önünde tüm açıklığıyla duran 'hüsranla dağılmak' yahut 'ihya ile hayat bulmak' şeklinde özetlenebilecek iki ihtimalden söz etmektedir. Dolayısıyla verilen tarihsel tecrübeye dayalı örneklerden hareketle basit bir hoşgörü ve saygının ötesinde, sahici bir medeniyetler diyalogunun tesisi adına entelektüel bir zemine geçilmesi gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda içinde bulunduğumuz zamana rengini veren 'inkar ruhu'na karşı gelinebilmesi için 'büyük payda'nın oluşumu, özellikle teist dinlerin müntesiplerinin kendi aralarında oluşturacakları yakınlaşma ile mümkün olabilecektir. Ancak bu sayede sahici bir diyalog imkanı bulunabilecek ve postmodern düşünüş yahut rasyonalist bakışın ötelenmesi söz konusu olabilecektir.

'Temel İlke Olarak Sünnet' başlığını taşıyan kitabın üçüncü bölümünde Winter, başta namaz ve hac olmak üzere İslam ibadetlerindeki kimi unsurların sembolik anlam derinliğine dair izahlara girişmekte ve pratik anlamda icrası gerçekleşen bu ibadetlerin

önemini mahviyet, hoşgörü ve hilm gibi maneviyat yüklü kavramlar etrafında örüntüleyerek hedeflenen amacın insanın ego/kibir/benliğine dönük eğitici kısıtları ikame etmek olduğunu ifadelemektedir. Zira sünnete uygun bir yaşantının tüm ibadetlerin zahiri yönü yanında insana esasen manevi ilerlemeyi sağlayacak perspektifleri kazandıran boyutlarının olduğu görülebilir. Bu bağlamda örneğin namazdaki secde halinde alnın toprağa/zemine varışından hareketle varoluşun topraktan gelişle ilişkilendirilmesi, bu esnada kalbin akli temsil eden baştan yukarıda konumlanması ve böylece Allah'a yakınlıkla irtibatlandırılması gibi tasavvufi gelenekte örneklerine rastlanabilecek bir takım açıklama girişimlerine yer verilmektedir. Ancak örneğin Müslümanların siyah örtülü Kabe'nin etrafındaki tavaflarından hareketle Astronomideki bulgulardan olan sarmal galaksilerin karadelikler etrafında dönmekte oluşu arasında kurulan ilginin zorlama bir yorumlama girişimi yahut romantik bir yaklaşım olarak değerlendirilmesi mümkündür. Kuantum mekaniğinin (henüz) açıklayamadığı, zaman ve mekânın bir noktadan sonra kaybolduğu kara delik ve sarmal durum ile ilişkilendirilen Kabe'nin merkezde konumlanması ve manevi bir girdap oluşumuyla zaman ve mekân dışılığa açılışı gibi anlatılar en azından mitik bir ifadelendirme biçimi olarak eleştiriye açılabilir. Zira mekânın türdeşliğinde gerçekleşen kopuş ve kozmik bir bölgesel geçişle (axis mundi:göksel kapı yahut merdiven) kutsalın zaman ve mekân dışılığının konumlanması çeşitli mitolojik anlatıya temel oluşturmaktadır.

Kitabın, Batı anlayışının gelişiminde bireyi merkezileştirmesinin öncelikli sonucu olan aile kurumunun zaafa uğramasını konu edindiği dördüncü bölümünde, kadının metalaşması, eğitim ve istihdam alanlarındaki ahlaki dejenerasyona olanak tanıyan sistemleşme biçimleri irdelenerek bunun karşısında İslam'ın aile ve bireyi korumayı hedefleyen cinsiyet politikalarının işlevselliği ele alınmaktadır. Buna göre iktisadi ve insani sonuçları itibariyle radikal bir şekilde ilerlemekte olan aile kurumunun çöküş sürecinin sonlandırılabilmesi Winter'a göre öncelikle kadının metalaşmasını önleyici hamlelerin gerçekleştirilmesine bağlıdır. Bu çerçevede kamusal alanda ve özellikle reklam sektöründe gelişen pornografik unsurların sansürlenmesi, iş dünyası, siyaset yahut akademide karşı cinsten asistan/yardımcı taleplerinin gerekçelendirilmesi gibi tedbirlerin alınması sağlanarak, kadının ilerlemesine engel olunmadan gayr-ı meşru bir aradalığa ilişkin tüm olasılıklar ortadan kaldırılmalıdır.

Söz konusu önerinin bugünün dünyası için uygulama imkanı son derece tartışmalı olsa da Winter, ahlaki çözülmeyi engelleyici ve aileyi korumayı temel alan yapısı ile İslam'ın cinsiyet politikasının ileride mutlak surette uygulamaya konulacağına dair inancını yinelemektedir (s. 68).

Yazar daha sonra kimilerince batıdaki aile değerlerinin ve kurumsal düzeyde ailenin çöküşününün 'tercih edilmiş', dolayısıyla 'hak edilmiş bir çöküş' olarak değerlendirilmesini ele almaktadır. Bu anlayışa göre söz konusu toplumun kendi içindeki çöküşü, ahlaki açıdan güçlü olan İslam'a, dünyanın hakim medeniyeti olarak bir zamanlar elinde tuttuğu konumu tekrar kazanabilme adına yer açacaktır. Ancak bu tezdeki temel sorun, çöküşün diğer medeniyetleri de kuşatan ve etkisi altına alan taraflarının gözden kaçırılmasıdır. Zira gelişen iletişim ve teknoloji ağıyla 'küresel bir köy' halini alan dünyada kültür etkileşimleri arasında herhangi bir sınırdan söz etmek muhal görünmektedir. Dolayısıyla vurdumduymaz bir iyimserlik içinde olmaması gereken Müslümanların her halükarda batıdaki toplumsal tahribat konusunda kaygı duymaları gerekmektedir. Başka bir deyişle Batıdaki ailenin sağlığına kavuşması Müslümanları ilgilendiren aciliyetli bir meseledir; zira komşularımızın değerleri gerçekliğin örsünde parçalanıp bizleri dinleyemeyecek kadar perişan olmadan önce görüşlerimizi aktarabilmenin yollarını bulmak durumundayız.

Kitabın 'İslam ve Cinsiyetin Yeniden Düzenlenişi' başlıklı beşinci bölümünde Winter, çeşitli dini anlatıların önemli bir bölümünde erkek cinsiyetinin din dilindeki hakim paradigmayı oluşturduğu düşüncesinin karşısında İslam'ın farklı bir tarz sunumladığını ortaya koymaktadır. İlahi olanı bir bedende vücut bulma suretiyle ifşa eden Hıristiyan ve Yahudi ilahiyatı, onu bir cinsiyet içine yerleştirirken, İslam ilahiyatı cinsiyet hakkında hüküm vermemekle birlikte ilahi olanı cinsiyetle özdeşleştirmemektedir. Başka bir deyişle 'İslam ilahiyatı cinsiyet tarafsız ve cinsiyet üstü bir uluhiyeti açık etmektedir' denilebilir. Örneğin, Yahudilerin her sabah ve akşam okudukları 'Sekizinci Takdis' dualarındaki 'Ey Babamız, bizi senin şeriatına döndür' veya Tesniye 8:6 'da yer alan 'Bir adamın oğlunu terbiye etmesi gibi, Rabbin de seni terbiye eder' türünden ifadeler Yeni Ahi'te de sıkça rastlanır ifadelerdendir. İslam söz konusu edildiğinde ise tanrı yalnızca Allah, yani el-İlah, tek ve biricik

ilahtır, asla baba değil. Allah'a müzekker (erkek) zamirle atfı yapılması ise Arapça'da nötr (cinsiyetsiz) kelime olmaması ve cins isimler için de müzekker zaminin kullanılmasıyla ilişkili olarak görülmektedir. Kuşkusuz bu açıklamalar cinsiyetin İslam metafiziğinde bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Özellikle tasavvuf geleneğinde varlık, nihai olarak Bir'de karar kılan zıtlar arasında dinamik bir karşılıklı oyun olarak görülür (s. 81). Kur'an'da uluhiyetin tasviri Eski Ahit'ten ve diğer geleneklerden farklı bir biçimde iki kutuplu bir anlam zeminine oturtularak Esmâü'l-Hüsna (Allah'ın güzel isimleri) şeklinde formüle edilmiştir. Bu anlamda sufi metafizikçiler Kur'an'da yer alan Celali isimleri (el-Cabbar, el-Hakem, el-Kahhar gibi) arketipsel olarak eril görürken, Cemali isimleri (er-Rahman, Er-Rahim, el-Halim gibi) dişil görmektedirler. Ancak her iki kümede yer alanlar birbirlerine karşı üstünlük kurmazlar, zira hepsi eşit derecede Allah'ın isimleridir.

İslam'ın diğer kutsal metinlerde uluhiyete erkek cinsiyeti izafe edilmesini reddedişi, tartışmasız bir şekilde, temelinde kadını fobik bir imgelem içine yerleştirmiş olan geleneği (Hıristiyanlık) sarsmıştır. Bilindiği gibi 'kadın'ın Hıristiyanlık inancında manevi yükselişe engel olarak görülmesi, ruhbanlığın, evlilikten daha yüksek bir davet şeklinde sürekli bekarlığı kutsaması sonucunu doğurmuştur. Burada model alınan kişi, kuşkusuz kilise muhayyilesinde tasvir edilerek yorumlandığı şekliyle İsa'nın kendisidir. İslam ise bu yaklaşımın tersine semitik nübüvvet çizgisinin devamı olarak evliliği teşvik eden bir modellemeyle vaz edilmiş ve hiç bir surette kadın cinsiyetinin manevi hayatın gelişimi adına herhangi bir engel teşkil edebileceği düşüncesini olumlamamıştır.

Winter, cinsiyet yaklaşımı bağlamında İslami metinsel kurguda eril, dişil ve ilahi olmak üzere üç farklı söylem türünden söz etmektedir. Tevhid Allah'a ve onun kelimasına belirli bir cinsiyet atfetmeyi reddeder ve metin olarak Kur'an bu bakımdan tarafsızdır. Bununla birlikte kendi cinsiyetlerine özgü bir biçimde içselleştirilen ilahi mesaj (Kur'an) kadın ve erkek tarafından eşit oranda sahiplenilen iki anlam dünyası arasında bir ara zemin ve geçiş imkanı üretmektedir. Bu da karşı cinsler arasında sahici ve istikrarlı bir sosyalliği mümkün kılmaktadır. Buradan hareketle otantik İslam toplum yapısının birbirini tamamlar surette ataerkil ve anaerkil özellikleri meczeden bir biçimlenişe sahip olduğu sonucuna varılabilir.

Winter'in kitabında yer verdiği bir diğer konu İslam'ın küre ölçeğinde yayılma biçimleriyle ilgilidir. Buna göre kendi toplumlarında görece popüler olan bir takım kimselerin içlerinde buldukları toplum yapısına karşı giriştikleri bir protesto biçiminde anlam kazanan İslam'ı kabul edişten internetin sunduğu erişim imkanları aracılığı ile gerçekleşen kabullere uzanan farklı biçimler saptanabilmektedir. Zira bir zamanlar kültürün yayılışında sabit bir faktör olan coğrafyanın internet eliyle gerçekleşen topyekün ilgası yahut farklı bir deyişle mesafenin bertaraf edilmesi ihtida sürecine önemli şekilde etkimektedir. Örneğin Amerika'daki bir kasabada yaşayan herhangi bir çiftçinin Hıristiyanlık dışındaki dinlere ilişkin bilgisi artık kasabasında bulunan kütüphanedeki kitap varlığı ile sınırlı kalmamakta; küçük bir araştırma yoluyla ve hiç bir engelle karşılaşmaksızın internet ortamına aktarılmış Kur'an ve hadis indekslerine girebilmekte, Hıristiyanlık aleyhindeki polemik yüklü literatürü okuyabilmekte ve teknik olarak Müslümanların çoğunun inandığı biçimiyle, dinin makul ölçüde sahih bir tasvirine erişebilmektedir. Tüm bu imkanlar 'internet muhtedisi' yahut 'siber muhtedi' olarak adlandırılabilir yeni bir fenomenin varlık kazanmasını ortaya koymaktadır.

Kuşkusuz selefi düşünceye mensup olanlardan tasavvufi yönde eğilim gösteren gruplara varıncaya kadar pek çok farklı İslami fraksiyon internet üzerinde çeşitli propaganda faaliyeti yürütmektedir. Bu anlamda üyeleri her ne kadar geniş bir alana dağılmış olsa da elektronik olarak birbiriyle sürekli iletişim halinde olan bir takım 'siber tarikat'lardan söz etmek mümkündür. Geleneksel tarikatların işlevlerini yeni sanal paylaşım alanlarında icra eden siber tarikatlar birbirinden uzak düşmüş grup mensupları arasında bir cemaat anlayışı oluşumu sağlayarak grup liderlerinin öğretilerini yaymakta ve aynı zamanda yeni müritler arama gibi sufi bir geleceği ifa etmektedirler.

Söz konusu siber tarikatların yanısıra kendilerini Müslüman olarak telakki etmeyen ancak mistisizme dayalı bir takım unsurları New Age inanç ve uygulamalarla harmanlayan farklı bir takım siber gruplar da bulunmaktadır. Mevlana Celaleddin Rumi'nin Amerika'da en çok okunan şairler arasında yer almasının bu türden bir aradalıkların geliştirilmesi yoluyla anlam kazandığı ifade edilebilir.

Eserinde İslam'ı kabul eden kimselerle yapılan kimi çalışmalar-dan veriler aktaran Winter, ortak bir biçimde mühtedilerin İslamo-fobiye dayalı söylem ve Müslümanlar aleyhinde medyada yer alan olumsuz imaj oluşturma çalışmalarından etkilenerek İslam'ı araştırmaya yöneldiklerini imlemektedir. Genelleştirici bir ifadeyle bu durum, modern kültürde zulme uğramış topluluklarla dayanışmayı ifade etme ve 'basmakalıp söz ve yargılara meydan okuma' yönündeki güçlü eğilime yaklaşmak suretiyle internetin gelişmeye açık bir zemin ve mecra teşkil ettiği sonucuna varmamıza imkan tanımaktadır.

'Dindar Ötekiyi Tasvip Etmek' başlığı ile kitabın yedinci bölümünde Winter, İslam teolojisine yönelik ortaya konan çoğulcu yaklaşım ve yorumlamaların 'öteki' ile diyalog ve karşılıklı güveni güçlendirici bir girişim olarak değerlendirilmesi gerektiğine yer vermektedir. Ancak bununla birlikte yazar, İslamın temel metinlerinin (Kuran ve Hadis) ve klasik okuma biçimlerinin İslam'dan önceki dinlerin neshedildiği yönündeki görüşü teyid ettiğini açıkça ifade etmektedir (s. 127). Söz konusu nesh edişin birinci ve öncelikli aşaması Arap putperestliğine dönük olarak anlaşılmaktadır. Zira Kur'an'ın vahyedildiği dönemin 'atalar dini' olan putperestlik, Allah'ın kudretinin kabile ilahlarının sınırlı ve müphem bir teftişine indirildiği bir alanda hüküm sürmektedir. Bu ise Kuran tarafından şirk, yani gerçek kudret ve iradeyi putlara verip onları Allah'a eş koşma şeklinde ortaya konmaktadır.

Ancak diğer taraftan Winter İslam'ın putperestliğe yönelik tutumunun Yahudilik ve Hıristiyanlık için açık ve kesin olmaktan uzak olduğunu belirtmektedir (s. 127). Kuran bu çerçevede her ikisinin de Allah'ın gerçek sözcüleri tarafından inşa edilmiş olduğu ve başlangıç noktaları itibarıyla inayet ve necat vesilesi oldukları görüşünü benimsemektedir. Bu noktada Kur'an her kavme bir irşad edici gönderildiğini (13:7), içlerinden bir uyarıcı gönderilmeyen hiç bir kavmin bulunmadığını (35:24; 16:36) tekraren ilan etmektedir. Bu ve benzer ayetlerin bir çoğulculuk yorumlamasına açıklık tanımakta olduğu düşünülebilirse de Winter gerek yalnızca bu ayetlerin yorumlanmasının gerekse Ortaçağ Müslüman devlet idareleri altındaki gayrimüslimlere tanınan hoşgörü ve barış içinde birarada yaşama örneklerinin teolojik anlamda bir çoğulcuğu öngörmediğini açıkça ifade etmektedir (s. 136).

Bu kategorik belirleyişin ardından yazar -ilginç bir şekilde- Allah'ın rahmetinin İslam sınırlarının ötesini kuşatabileceğini kayıtlayabilmek adına Kelam literatüründe tartışmalı bir konu olan 'şefaat' bahsine girerek ahirette Hz. Peygamber'e ait olduğunu belirttiği 'Büyük Şefaat' yetkisinin İslam dışındaki dini versiyonların bağlamlarını da içine alan bir sınır genişliğine sahip olduğunu ortaya koymaktadır (s. 143). Bu noktada yazarın esasen Kur'an metin kurgusunun imkan vermediğini bizzat ortaya koyduğu bir hususla ilgili çelişik yahut tutarlılığı tartışılabilir bir tavır sergilediği ifade edilebilir.

Winter, kitabın sekizinci bölümünde, Britanya'ya mensup bir Müslüman olmanın nasıl bir anlam çerçevesi oluşturduğunu, kendi tecrübelerinden hareketle bir mühtedinin İslam'ı kabul ediş sürecinin psikolojik taraflarına göndermelerde bulunarak tartışmaktadır. Buna göre İslam'ı kabul eden kişinin ilk ve anlaşılabilir tepkisi bir 'mutlakçı' haline gelmektir. Bu açıdan bakıldığında mühtedi için Müslümanlar arasında olup biten herşey adeta ilahi bir atmosferde cereyan etmekteyken, 'öteki'yi oluşturan yahut İslam dışında kaldığı düşünülen herşeyse 'şeytani' bir özellik taşımaktadır. Özetle ifade edilecek olursa, mühtedinin yeniden düzenlenmiş görüş açısından 'onlara karşı biz' yahut 'kötüye karşı iyi' gibi çift kutuplu ve ayrımları keskinleştirici kavram haritalarıyla yeni bir anlam dünyası örüntülenmektedir. Kuşkusuz sözü edilen ruh halinin bir zaman sonra yerini itidalli bir bakış açısına bırakmakta olduğu, bundan sonra kişinin 'öteki' için sorumluluk temelli bir yaklaşım geliştirdiğini ifade etmek mümkündür. Winter bu çerçevede kurumsal anlamda geliştirilen kimi davet yollarının (sesli ve yazılı organlar aracılığı ile) ötesinde, kişinin esasen bulunduğu iş ortamında etkin bir örneklik taşıması gerektiğine dikkat çekmektedir. Zira öteki için görece etkili olanın bir broşürün okunması yahut bir programın dinlenmesinden çok, sosyal etkileşime açık örnek bir hayat tarzının pratiğe dökülmesi olduğu izahtan varestedir. Bu noktada Winter kendi toplum kamusalında kategorik olarak kabul edilmiş 'İngiliz Yahudi', 'İngiliz Asyalı Müslüman' veya 'Hindu' gibi tanımlamaların dışında henüz genel kabul görmemiş bir tip olarak 'Anglo-Müslüman' kategorisinin ancak kimlik eksenli sorunları çözümleme becerisiyle başarıya ulaşabileceğini öngörmekte ve İngiliz Müslümanlar olarak kendi konumlarına dair yapıcı düşüncelerin geliştirilmesi yönünde çaba harcanması gerekliliğini vurgulamaktadır. Bununla birlikte Winter, İngilizlerin ahlaki mizaç

açısından İslam'a yakınlıklarına göndermede bulunarak bir İngilizin Hıristiyanlık'tan İslam'a geçişinin 'büyük bir sıçrama' değil 'mantıklı bir yeni adım' olarak değerlendirilebileceğini ortaya koymaktadır. İslam'ın, kendisini kabul eden halkların özgün değerlerine ve husussiyetlerini koruyan yapısına dikkat çeken yazar, bunun ötesinde İslam'ın İngiliz halkının karakteristik yapısına uygunluğunu vurgulamak yahut davetinin etkisini artırabilmek adına şu ifadelere yer vermektedir:

Evvelce fitri kanunlara karşı duran bir ahlaki yasayı savunan bir Yunanlı gizem dini olarak Hıristiyanlık, aslında bizim milli mizacımıza yabancıdır. Hıristiyanlık bizim için egzotik bir akidedir ve şimdilerde seküler moderniteye dair olumlu bakışı tarafından ölümcül biçimde tavizkarlığa zorlanmaktadır. İslam, onunla aşına hale geldikçe ve gönül rızasıyla onda sükunet buldukça anlayacağız ki, İngilizler için en uygun dindir. Onun değerleri bizim değerlerimizdir, onun mutedil, kendini ispatlama gereği duymayan, ama sular gibi derinden işleyen takvası, tevazu ve belirli bir ihtiyat üzerindeki ısrarı ve sağduyu ve pragmatizme yönelik vurgusu, halkımız için en fitri ve en kolay dini tercih, sunmak üzere meczolmuş halde dir (s.163).

'Bağnazlığın Sefaleti' başlığını taşıyan dokuzuncu bölümde Winter, aşırılığın ve radikalleşme eğilimlerinin tüm Müslümanları töhmet altına itecek bir takım sonuçlar üretmekte olduğunu; dünyanın her hangi bir bölgesinde girişilen şiddete dayalı bir girişimin tüm dünya Müslümanlarına teşmil edilerek İslamofobik algıyı tetiklediğini ifade etmektedir. Özellikle bazı genç Müslüman çevrelerde yayılma eğilimi gösteren bu gibi aşırılıkların önüne geçilebilmesinin yolu, anaakımı oluşturan İslami yapının sistematik anlamda kendine dönük ciddi bir özelleştire geliştirilmesi ve inisiyatifi yeniden ele almasından geçmektedir. Gerçekten de İslami hareketin şu ana değin siyaseten başarısız olduğu düşüncesi kabul edilebilir bir gerçeklik olarak önümüzde durmaktadır. Zira Winter'ın da üzerinde durduğu üzere Nasır gibi Müslüman değerlerle ve toplumla uzlaşmayan kişiliği herkesçe malum olan birinin Mısır gibi bir ülkeyi teslim alabilmesinin yanında, milyonlarca üyesine rağmen İhvan-ı Müslimin yarım yüzyıldan fazladır başarı sağlayamamıştır. Elbette bu eleştirilere uluslararası ilişkiler bağlamında çeşitli perspektiflerle yaklaşmak ve duruma etkiyen aktörleri artırmak mümkündür. Ancak her halükarda böylesi uzayıp giden bir yetersizlik

zemininde Müslümanların metodolojideki hataya dönük gerçekçi bir eleştiri geliştirme zorunlulukları bulunmaktadır. Bu noktada Winter, kaçınılmaz olarak İslam içindeki maneviyatın ihyası davasının Müslümanlarca ibraz edilmesi gerekliliğinin altını çizerek, İslami hareketin buhran içinde olduğunu ve bunun zihinsel imkanlarının çağdaş ihtiyaçları karşılamada yetersiz kaldığını görmek gerektiğini belirtmektedir. Böylesi bir kabulden hareketle, üretilmesi muhtemel cevap yahut cevaplar ideolojileşmiş neo-İslam telakkilerinden uzak bir biçimde görece 'klasik' ve 'yerli' bir formda Müslüman diyalektiğine dönüşü hedefleyen kolektif bir muhasebe zemininde gerçekleşmelidir.

Winter tam da bu bağlamda tasavvufi düşüncenin İslam'ın temel yaklaşım biçimi olarak ele alınması gerekliliği imasından hareketle, 'kendisini ispatlamış bir gelenek' olarak gördüğü söz konusu yaklaşımın tarih boyunca Müslüman entellektüel ve politik hayatının ayrılmaz bir parçası olduğuna yönelik vurgularda bulunmakta; bunun karşısında konumlandığı sefi anlayışın doğurduğu bölünme ve parçalanmışlığı ise Seyyid Kutub gibi düşünürler üzerinden yorumlamaktadır. Ancak böylesi bir değerlendirme, yazarın ispat edilmiş olduğunu öne sürdüğü geleneğin tarihsel serüveninde İslam dışı kimi unsurların yer bulduğu ve bu unsurların sistematik bir formda gelişerek İslam'ın tevhid akidesine yönelik önemli tahribatlarda bulunduğuna yönelik tartışmaların varlığını yadsımaktadır.

'Mezhep Karşıtlığı Problemi'nin ele alındığı kitabın onuncu ve son bölümünde Winter, klasik Fıkıh literatüründen hareketle, inanan bir kimsenin İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'e başvurarak yerleşik uzman görüşünün ötesine geçmeye teşebbüs edebilmesi için çok iyi bilinen ve hürmet edilen bir alim olması gerektiğinin ve ancak böylesi bir kimsenin herhangi bir mezhebe bağlılıktan uzak kalabileceğinin altını çizmekte; İslam öncesi dinlerin hepsinin dinin aslımı teşkil eden 'metinlere yönelik yeterli bir ehliyetin gelişmemiş olmasından' dolayı çöküşe maruz kaldıklarını iddia etmektedir (s. 189). Burada dikkat çekilmesi gereken nokta, yazarın İslam öncesi dinlere ait metinlerin sıhhatiyle ilgili herhangi bir sorun olmadığı önkabulüne dayanarak çöküş yahut tahrifi söz konusu metinlere yaklaşımdaki ehliyetsizlikle ilişkilendirmiş olmasıdır. Ancak Dinler Tarihi incelemelerinin ortaya koyduğu bir gerçeklik olarak sadece Hıristiyanlık söz konusu edildiğinde dahi dini

metin olarak temel alınan İncil nüshalarının İsa'nın yaşamından en az yarım yüzyıl sonrasına ait oldukları görülmektedir. Buradan hareketle İsa'nın vaz etmiş olduğu ilahi mesajın metinsel anlamda korunduğu önkabulü yanlışlanmış olmaktadır. Dolayısıyla İslam düşüncesine dair bir prensip belirleme girişimi gerekçelendirilirken kullanılan bu argümanın eleştiriyeye son derece açık bir nitelik taşıdığı anlaşılabilir.

Fakat Winter, ısrarla 'dinin büyük alimleri'nin hepsinin bir mezhebe tabi oldukları ve talebelerinden de bir mezhebe tabi olmalarını istediklerini belirterek mezhepsel bağlılığın önemini ortaya koymaya çalışmaktadır. Buradaki 'dinin büyük alimlerinin hepsi' ifadesiyle tam olarak kimlerin anlaşılması gerektiğini belirtmeyen yazar, Ramazan el-Buti'nin mezhep karşıtlığı temayülüne karşı ortodoks mukabeleyi ifade ettiği kitabı 'Mezhep Karşıtlığı: İslam Şeriatını Tehdit Eden En Büyük Bid'a' dan örnekle fıkhi hükümler çıkarma ameliyesinin tıp ilminde ortaya konan faaliyetlerle mukayese edilebileceğini ifade etmektedir. Buna göre Winter, çocuğu hasta olan bir kimsenin doğru teşhis ve tedavi uygulanması için tıbbi kitaplara bakmayıp doğrudan uzman bir hekime gitmesinin aklılığı gibi dini konularda kaynakları bizzat ele almanın o denli yanlış olacağı sonucuna varmaktadır (s. 197). Söz konusu düşüncesini başka bir benzetmeye giderek pekiştiren Winter, Kur'an ayetlerinin ve hadislerin gökyüzündeki yıldızlar gibi çıplak gözle bakıldığında berrak bir biçimde görünmediklerinden hareketle, net görüntü elde edebilmek için bir teleskoba ihtiyaç duyulduğunu ifade etmektedir. Hatta bu noktada sözlerini "eğer ahmak değilsek bir teleskop imal etmeyi düşünmek yerine, İmam Malik yahut Hanbel tarafından üretilmiş ve gökbilimciler tarafından nesiller boyu artırılmış, cilalanmış ve geliştirilmiş bir teleskobu kullanmaktan memnuniyet duyarız" (s. 198) şeklinde sürdüren yazar, aksi halde dört mezhebin uyumluluğu yerine, herkesin kendisini doğruladığı acı bir ihtilaf içindeki bir milyar mezhebin ortaya çıkacağı endişesini öne sürmektedir.

İslam tarihinde düşünce ekolleri olarak değerlendirilebilecek mezhep hareketliliklerinin ortaya çıkışında kuşkusuz çeşitli sosyo-kültürel sebepler bulunmaktadır ve söz konusu ekoller içerisinde İslam düşünce ufkunu genişleten birçok değerli düşünce insanı yer almıştır. Ancak 'mezhep karşıtlığı' fikri eleştirilirken, mezhebi, taassuba varacak derecede merkezileştirmek İslami

düşüncenin zarar görmesine sebep olabilecek bir tehlikeyi barındırmaktadır. Zira tarihsel olarak varlık kazanmış ve ortaya çıktığı bağlamın imkan ve ihtiyaçlarıyla örtüşen çeşitli anlama biçimleri, İslam'ın yegane bakış açıları olarak konumlanamayacağı gibi, böylesi bir iddianın İslami düşüncenin gelişimine katkı sunamayacağı da açıktır.

Fatih YAMAN

(Arş. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı)



Rainer Funk, **Ben ve Biz: Postmodern İnsanın Psikanalizi**,

çev. Çağlar Tanyeri (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007) 262 s.

“Ben ve Biz”; sosyal bilimlerde bu kavramlara hep birbirine zıt anlamlar yüklenmiştir. Oysa R. Funk, bunlara felsefi, ya da psikolojik soyut kavramlardan farklı olarak tanımladığı postmodern insanın yaşantısından devşirdiği yeni anlamlar yüklemektedir. Yazara göre bugün pek çok kişi bencil olmadan “ben”i, “biz” içerisinde “ben”i, hatta bir tür özgeci olurken de “ben”i yaşayabiliyordu. Bu nedenle kitap, öncelikle ben-odaklılığın betimlenmesine ve yorumuna yöneliktir. Ben-odaklılık? Yazar ben-odaklılığı diğer benzer kavramlardan da ayırtırmak suretiyle bütün detaylarıyla incelemiştir. O zaman ilerleyen sayfalarda bunun izini süreceğiz.

Türkiye’de de yaygın olarak tanınan E. Fromm’un son asistanı, mirasını devralan ve onun toplu eserlerinin de editörü olan Alman psikanalist, yazar Funk, incelemekte olduğumuz kitabında da Fromm’un izini sürdürmekte ve kendisine sıkça gönderme yapmaktadır.

Yazar, öncelikle Postmodern süreci, postmodern hayat tarzını ima ediyor ve dolayısıyla 21.yüz yılın sosyo-ekonomik koşulları ve

özellikle de bilgi teknolojilerinin toplumda yeni bir kimliğin oluşmasına yol açtığını ileri sürüyor. Aslında Postmodernizm – uzmanlarca farklı yorumlanan bir sürecin adını ifade etmektedir. Kuşkusuz her uzman kendi bulunduğu mekân, zaman, dünya tanımı, araştırma alanı ve yorumu çerçevesinde konuya yaklaşmaktadır. Yazarın bu kitabı da bize postmodernizmle ilgili önemli bakış açılarını, yaklaşımlarını sunmaktadır. Ancak yazara göre kitabın hedeflediği Postmodernliğin felsefik ve diğer çözümlemesi değildir. Dolayısıyla Postmodernizmle ilgili literatürün içinde yer alan araştırmaların yanı sıra, en çarpıcı bulguları barındıran bu araştırmanın konusu; “Postmodern ben-odaklılıktır”.

Yazar, yine Fromm’un analitik sosyal psikolojisi ve toplumsal karakter kavramı çerçevesinde postmodern ben-odaklı karakter adını verdiği bu karakteri, detaylı bir şekilde öteki ben-odaklı karakterlerle karşılaştırıp ayırıcı özelliklerini tanımlamaktadır. Bu nedenle kitap, öncelikle ben-odaklılığın betimlenmesine ve yorumuna yöneliktir.

Yazara göre, “ben-odaklılık”la postmodern yaşam koşulları ve yaşam dünyalarının etkisi altındaki insanların düşünme, hissetme ve eyleme biçimlerini gittikçe daha çok belirleyen yeni bir psikik eğilim, yeni bir karakter yönelimi kastedilmektedir.

Kitap, -giriş bölümü hariç- toplam dört bölümden oluşuyor: 1. Bölümde *Postmodern ben-odaklılığın oluşumu*, nasıl ortaya çıkıyor sorusunun cevabı ele alınıyor. 2. Bölümde *Postmodern insan* işleniyor ve sınıflandırılıyor. 3. Bölüm ise, esas konudur: *Postmodern ben-odaklılığın psikanalizi*. 4. Bölüm ise, *Üretkenlik* üzerinden *Postmodern ben-odaklılığın* incelenmesine tahsis edilmiştir.

Postmodern ben-odaklılığın oluşumunda özel bir önem taşıyan üç etken söz konusu edilmiştir. 1. Pazar ekonomisinin günümüzün kültür kapitalizmine dek gelişimi; 2. Teknolojik ilerleme; dijitalleşme ve medyadaki teknolojik yeniliklerin yol açtığı ve açmaya devam ettiği köklü değişimlerin “toplumsal yaşam pratiği” üzerindeki etkileri; 3. Telkinin gücü ve insanın telkin edilebilirliği ele alınmıştır.

Postmodern pazar ekonomisinde yeni bir üretim biçimine geçiş süreci yaşanmıştır. Pazarlamanın bu yeni biçimi talebi arttırma için; *a)ürün odaklı* pazarlama stratejisidir. Ürün odaklı pazarlamadan anlaşılan, ürüne başka anlamların atfedilerek sunulmasıdır. Dolayısıyla “bir ürünün esas kullanımı artık ikincil önemdeydi. Önemli

olan ürünün ek yararlarıydı” (s. 29). Bunun en önemli göze çarpan örnekleri tüketicilerin markalar üzerinden ürünlere daha farklı anlamlar yüklemesine inandırılmasıydı. Yazarın ifadesiyle “tüketici, artık Reebok ayakkabı giyenlerin aktif, Marlboro sigarası içenlerin iç dünyalarının zengin olduğuna inandırılmıştı” (s. 30). Pazarın hareketlendirilmesi, canlandırılması ve hatta insanlaştırılması da bu olayın bir parçasıdır. Böyle olunca bankalar “genç”, “ciddi” oluyor ve “güvenilir”leşiyordu. Radyolar “duygu” sunarken, hastalık sigorta hizmetleri sağlık sigorta şirketlerine dönüşüyor ve “sağlık bahşediyorlardı”. Bunlardan en can alıcı örneklerden bir tanesi Kindermarkalı süt dilimi çikolata reklamında sergilenmektedir. Çocuklara sevecen bir kadın buzdolabından çıkardığı çikolataları verirken “benim kızım kadar masum” diyordu¹. İkinci olarak, b) *ürün değil, yaşantılar, yaşam tarzları* ve yaşantı dünyaları üretilir ve pazarlanıyordu. c) *Kült pazarlamacılığı ise*; “pek çok insanın paylaştığı bir dünya ve dünya görüşü yaratmaktadır. Böylece Camel tüttürenlerin, McDonald’s hayranlarının, Coca Cola içenlerin ve Benetton giyenlerin dünyasına belli bir profil ve hedef kitlelerinin özlemlerini, arzularını ve ihtiyaçlarını karşılayan bir imaj kazandırılmaktadır”. (s. 36). d) *Yaşantıların ve duyguların pazarlanmasını da* sağlayan en önemli rolü fantezi, dram, aksiyon filmleri üstlenmektedir.

Postmodern ben-odaklılığın oluşumunda teknolojik ilerlemenin önemi de oldukça büyüktür. Zira teknolojiyle mekân ve zamanın sınırları aşılmakta, tek tuşla siparişini verebilen, bilgi, eğitim ve eğlenceye erişim, gecenin gündüze, gündüzün de geceye dönüştüğü bir dünya vardır.

Telkinin gücü ve insanın telkin edilebilirliği şudur: “İnsanda bir yandan sadece bir şey sunulurken, seçimin onun kendi irade özgürlüğüne bırakıldığı uyandırılıyor. ...kullanılan taktiğe göre o, bir yandan “kral” olduğuna, yani kararlarında tamamen özgür olduğuna inandırılmalı, öte yandan da telkinin farkına varmamalıdır” (s. 47). Dolayısıyla insana bir şey telkin edildiğinde bundan “zevk” alınmalıdır. Telkinin büyüğü tam olarak da şudur aslında: “insanlarda satın alamayacakları, on dakika öncesine kadar ihtiyaç bile duymadıkları yeni bir şey için istek uyandırmak”. (s. 48).

İkinci bölüm, *Postmodern İnsan* üzerinde net çizgilerin çizildiği bir bölümdür. Postmodern insan ben-odaklı bir davranış sergiler.

¹ Bazı örnek ve vurgular bana aittir.

Ancak yazar burada her türlü ben-odaklıktan *postmodern ben-odaklılığı* ayırt etmektedir.

“Postmodern ben-odaklı karakter, özgür, bağımsız bir biçimde, kendini kural ve ölçülerle sınırlamadan, bütün gücüyle kendi yaşamını kendisi belirlemeye çalışmaktadır. Burada önemli olan, kişinin kendisinin belirlediği bir tarzdaki ben-odaklı bir dünya üretiminden keyif almasıdır”. (s. 55). Sonuç şu oluyor: kimse sorgulayamaz, kimse yargılayamaz da; yaptığım, nasıl olduğumla ben benimdir. Postmodern karakterin en önemli özelliği sınırsız göreceliğidir: “Doğruluk nedir ki? Sana göre öyledir. Bana göre böyle”. Böyle olunca gerçeklik ve gerçeklik üzerinde duruş da oldukça gevşek, hatta yoktur: “Dün öyleydim, bugün böyle, belki yarın da başka. Yine de ben benimdir.”.

Postmodern ben-odaklı karakter bu yönüyle narsist ben-odaklı karakterden (ki, kendini idealize ederken, çevreyi değersizleştiriyor), egoizmden (ki, çevresini tam ve doğru olarak algılıyor, açgözlü ve başkasının zarar görmesiyle kendine avantaj sağlamak ister), otoriter benlikten (ki, belirleyecek olan benim demektedir), pazarlamacı karakterden (ki, dünya yaratmak onun için satış stratejisi ve bir araçken, Postmodern ben-odaklılıkta amacın kendisidir), öznellikten (ki, postmodern karakterde bu yeti yoktur), üretken karakter yöneliminin özerkliğinden (ki, üretken karakter kendini içeriden, kendi dinamikleriyle belirliyor) farklıdır.

Yine postmodern ben-odaklı karakterin iki tip temsilcileri vardır: Aktif ve Pasif tip, ya da Arzıcı ve Kullanıcı tip. “Aktif postmodern karakter yaratılmış dünyanın özerk *arzıcısı*, pasif postmodern karakter ise özerk *kullanıcısıdır*. Birincisi için çekici olan, *yaşantıların ve yaşantı dünyalarının özgürce üretilmesidir*, ikincisini *yaşantı dünyalarına kendi belirlediği biçimde katılmak* çekmektedir” (s. 48).

Postmodern karakter için geçerli olan düşünce genelde: “Dünya istediğimiz gibi kullanabileceğimiz bir lego oyunu gibidir” düşüncesidir. Aktif tip için en çekici reklam sloganlarından şunları örnek vermek mümkündür: “Bugün yaşamaktır. Yaşamak yaratmaktır”; “Aş kendini”; “Farklı düşün”; “Sadece yap; mümkün olmayan hiçbir şey yoktur”. Pasif tipe yönelik ise, “Burada kal”; “Katılmak güzeldir” gibi reklam başlıklarını örnek vermek mümkündür.

Aktif tipin kendine özgü kültür anlayışı vardır. Kültür becerinin ve sanatın geliştirilmesi değil, gösteri yoluyla yeni şeylerin yaratılması, gerçekliklerin ve *yaşantı dünyalarının üretilmesidir*. Onun değeri başarıyla değil, olay olma karakteriyle, yeninin ve sıra dışılığın etkisiyle ölçülür. (s. 69). Buna karşılık pasif tipin anlayışı, bu yaşantıların *tüketicisi* olmaktır.

Üçüncü bölümde yazar Postmodern ben-odaklı karakterin psikanalizini yapmaktadır. İlk olarak, insani beceri ve yapma beceriler üzerinden postmodern karakter ele alınmaktadır. *İnsani beceri*, insanın bedensel, ruhsal ve zihinsel-entelektüel olarak geliştirdiği öz becerileridir. *Yapma beceri* ise, teknolojik araçlarla daha verimli, daha zahmetsiz yapılabilen “teknolojik beceriyle” eş tutulabilir. Ancak yazarın özellikle üzerinde durduğu sorun teknoloji ile ilgili değildir, aksine onu kullanımla ilgilidir. Sorun, yapma beceriye bağımlılığın artmasıyla insani becerilerin körelmesiyle ilgilidir. Dolayısıyla “davranış biçimleri büyük ölçüde yapma, yapmacık, telkin edilmiş, yapay ve simülatiftir”. Kendini yapma beceriye kaptırmış olanların duyguları da “yapmadır”. Edindiği kültür de, ilişkileri de, gerçeklikleri de “yapmadır”. Kısacası, postmodern ben-odaklılık, insani becerilerin “yapma” olanın becerileriyle ikame edilmesi anlamına gelmektedir. Postmodern karakter yapma beceriye bağlı olarak sürekli bir sürdürülebilirlik ilişkisi içindedir. İnsani beceriden yoksunluğunu yapma beceriyle gidermek çabasıdadır ve bu yoksunluk, “yapma” becerinin kesintiye uğramasıyla ortaya çıkabilecek bir durumdur. Bundan dolayı postmodern karakter sürekli bu tehditle bilinç dışında mücadele ediyor ve gerçeklikle yüzleşmek istemiyor. Gerçeklik her zaman çifte olgudur; yaşam-ölüm, sağlık-hastalık gibi. Fakat postmodern karakter sürekli olarak olumlu tarafına yönelir, gerçekleri göz ardı etmekle meşguldür. Yüzleştiği zaman da tepkisel bir durum ortaya koyar; ya yadsır, ya da baş edilmesi gereken yeni bir proje olarak algılar. Bu daha çok aktif tiplerle ilgilidir. Pasif tiplerdeki bu yüzleşme çoğu kez uyuşturucuya başvurma gibi ağır sonuçlarla nitelenebilmektedir.

İkinci mesele, üretken olmak ve olmamak açısından postmodern karakterin analizidir. Aslında hem aktif, hem pasif tipin üretken olmayışının altında, yine insani becerilerin yerine, “yapma” becerileri koyması, gerçeklikle kurduğu ilişkide insani becerilerin ve öz güçlerin desteğini değil, yöntemlerin, tekniklerin ve programla-

rın desteği yatmaktadır. Üretkenlik ekonomik üretkenlikle sınırlanamaz, aynı zamanda üretkenlik psikik güç ve bütünlükle ilgili bir tanımdır. Bir gerçeğin oluşumunda, bir idealin savunulmasında postmodern karakterin yeri yoktur, onun iddiası hiç olamaz. Postmodern karakter daha baştan bunu sorgulamaktadır: gerçeklik, çünkü benim ürettiğim, benim yaşantım, bana göre olandır düşüncesinde yatmaktadır. Aktif tip bu açıdan ancak yaşantı biçimini *arz edicidir*, pasif tip de *kullanıcı*. Bu aşamada yazar, her ikisinde de gizil danışıklı dövüş ilişkisinden bahseder. Bu ilişki yüzeye çıkmamalıdır ve aynı zamanda bu, her ikisinin de bağımlılıklarının bir ifadesidir. Arzçı tipin kullanıcı tipler için *yaşantı tarzlarının üretimiyle*, kullanıcıların bu *yaşantılara katılımıyla* sürdürülür bu ilişki. Arzçı tipin kaygıları sürekli olarak kullanıcılarını, yani “müşterilerini” kaybetme korkusuna yöneliktir. Bu nedenle de sürekli yeni teknolojileri ve teknikleri kullanarak, hep yeni trend üzerinde kendini canlı tutarak kullanıcılarını “burada” kalmasını sağlamaktır. Kullanıcı tipin kaygıları, yaşantıya katılabilme, o yaşantıyı tüketebilme, erişebilme yöneliktir. Bu nedenle sürekli “bağlantıdan” kopmamalı, marka kimliklerini sergilemeli, taksitle bile olsun bu yaşantıyı satın alabilme gücüne sahip olmalıdır.

“Her iki tür de kendini gerçekleştirmek için sürekli tüketime muhtaçtırlar. Her ikisi de gerçekliği insani becerileri kullanmak yoluyla değil, yapma becerileri kullanmak yoluyla üretmekte (arzçı/aktif tip) veya bu yolla üretilmiş “yapma” gerçekliği kullanmaktadır (kullanıcı/pasif tip)”. (s. 124).

Üçüncü mesele, yabancılaşma meselesidir. “Postmodern ben yaşantısının göstergesi, insani becerilerinin yerini yapma becerilerin almış olmasıdır. Postmodern ben kendini, kendisine özgü bedensel, ruhsal ve zihinsel-entelektüel özellikleriyle ve ayırıştırma yetileriyle algılamamaktadır, onun ben becerilerinin pratiğiyle yaşamak gibi bir kaygısı yoktur; daha çok (kendisinin kişisel olarak) yaratmadığı ürünleri ve onlara içkin becerilerini algılamakta, bu ürünleri kullanarak (tüketerek) kendini gerçeklik olarak yaşamaktadır”. (s. 133).

Yabancılaşmayı kendi insani becerisini yadsımak, psikoterapik olarak onu ürünlerin becerisine yansıtma yoluyla gerçekleştirmektedir. Daha açmak gerekirse, “bugünün insanı her alanda, çok daha etkili olan yapma beceri sayesinde öz güçlerinin ve ben becerilerinin adeta işe yaramaz ve gülünç hale geldiği gerçeğiyle karşılaşmak zorunda kaldığı için insani becerisini yadsımda ve onu kendisinden

daha fazla beceriye sahip olan nesnelere, insanın yarattığı becerilere ve teknolojilere yansıtılmaktadır.” (s. 142). Bu anlamda postmodern ben-odaklı karakter insani becerilerine yabancılaşmıştır.

Yabancılaşma bilinçdışıdır, bilinç haline geldiğinde insani becerinin yoksunluğunun farkına varıldığında yadsınır, yüzleşmek istenmez. Yüzleşmemek için her şeyin maceraya çevrilmesi istenir. Bu olmadığında kendini ölü, pasif, isteksiz hissetmesinin nedeni de budur. Böylece “yapma” beceri devreye girmediğinde ben’in zayıflığı ortaya çıkmaktadır: yani, insanlar artık öz güçleriyle yaşayamadıkları için üretilmiş yaşantılarla canlandırılıp yaşatılmak zorunda kalmaktadırlar.

Dördüncü mesele, ben-odaklılığın patojen etkileri üzerinedir. Aslında ben-odaklılık bir insani becerilerinin köreldiği bir “hastalıktır”. İnsani becerilerden yoksunluğun farkına varılması veya gerçeklikle yüzleşmek, gerçekliğin bilincinde olmak ayrıca bir hastalıktır. Onlar için yeni bir ülke, yeni bir meslek, yeni bir eş de çözüm değildir; çünkü bunlar denenmiş yollardır. Bu tip karakterler, “postmodern ben-odaklılık açısından bakıldığında, hala kökenlerinin, aşınmış değerlerinin ve anlam tasavvurlarının tutsağıdırlar; fakat psikanalitik açıdan bakıldığında hala insani kaynaklarla ilişkilerini sürdürdükleri ve kısmi olarak hissettikleri yabancılaşmanın acısını çekmektedirler”. (s. 175). Bu tür karakter, arada kalmış “mustarıptır” ve “arızalı ben gücünün” acı semptomlarını yaşamaktadır. Yazar bununla ilgili olarak “ben-odaklı bir hastanın psikogramı”na da ayrıca yer vermiştir. Bunlar genelde güçsüzlüklerini ben-odaklı karakterle telafi etmeyi başaramayan insanlardır ve güçsüzlükleri yüzünden acı çekmektedirler, ben yaşantılarının ve kimlik duygularının arızalı olduğunu *sezmektedirler*.

Psikolojik açıdan ben-odaklılığın yaşadığı sorun bir yanılsamadır: “Spor ayakkabı insana gençlik kazandıracaktır”. Gerçekliğin çarpıtılmasının daha ötesi ise, halüsinasyondur: burada insan dış görünümünü gerçeği ele veriyor olsa da, kendini genç hissetmektedir. Yanılsama farklı biçimlerde kendini göstermektedir. Cennet yanılsaması: her şey “cennet bahçesinde” gibi dertsiz, özgür ve keyfi biçimde gezinip dolanmaktan ibarettir. Bolluk ülkesi yanılsaması: zahmet çekmeye gerek yok. Çiftedeğerlilikten muaf bir yaşam yanılsaması: burada gerçekliğin bir yönü daima yadsınır. Olumsuz ya-

şantının kökünden sökülüp atıldığı bazı durumlarda psikotik çözümlenme görülür: bedensel ve psişik olarak kontrol edilemez hale gelir. Bu durum, intihar, kendine yönelik suikastlara da yol açar.

Sonuç olarak Funk, postmodern ben-odaklılığı üretken olmayan, kendi öz becerilerine yabancılaşmış, hatta “yapma” becerileri özümseyip öz becerilerini yadsıyan karakter üzerinde netleştiriyor. Zira üretken insan; kendine özgü bedensel, ruhsal ve zihinsel-entelektüel potansiyellerini optimum düzeyde geliştiren insandır. Durum böyle olunca, postmodern karakter “yapma” olan becerilerin kök saldığı ortam ve toplumsal yapı -üretim tarzları, yaşam tarzları, ilişkiler vs.- içinde yer alması gerekiyor. Fakat burada, en basit bir örnekle; elektriğin, internete erişimin olmadığı veya en azından sıkça “kesildiğı” bir yaşam şartlarında, bir toplumda postmodern ben-odaklı karakterle ilgili söz konusu edilmesi mümkün mü veya her ne olursa olsun “postmodern dünyadan” etkilenme olasılığı var mı sorularına değinilmemiştir. Ayrıca, postmodern sürecin ülkeler, toplumlar açısından aynı şey olup olmadığı konusu da ortaya konulmalıdır.

Yazarın eseri, sonuç olarak postmodern iddiaya yöneltilen bir sorgulamadır: postmodern karakter, postmodern süreçle “oluşan” “çağın tipik olgularıdır”. Ve yazar da psikanalitik yolla “maskesini düşürmeye” çalıştığını yazar. Bunların ardından “insan eğer şekillendirilebiliyorsa, bunun potansiyelleri ve sınırları var mıdır? İnsanı insan yapan nedir?” soruları gelir. Yazar postmodern insan anlayışının karşısına konacak alternatif modellerle ilgili düşüncelerini Erich-Fromm’un psikanalitik insan anlayışı üzerinden oluşturur. Fromm’a göre ise, insanı, özellikler ve özsel nitelikler değil, barındırdığı *imkânların ve sınırlılıkların* sonucu olan ve her defasında yeni bir dengeye oturtulması gereken çelişkiler tanımlar. Böyle olunca insan daha iyi bir dengeye ulaşmak için her dengesizlik durumla baş etmek zorundadır. Her denge kurulunca yeni çelişkiler beraberinde gelir ve insan yeniden arayışa girer, böylece bu arayış sürüp gider, bitmek bilmez. Ne var ki burada Fromm da, Funk da verili gerçeklere yer vermez-örneğin din, kültür ve yerine göre aile gibi kurumlar insana nasıl olunması gerektiğine dair “verili gerçeklikler”, kurallar sunar:-oysa yazarın değindiğı gerçeklik eninde sonunda kurgulanan şeyden ibarettir.

Yapma beceri insani beceriyi ikame mi edecektir? Yazara göre “Hayır”. Ne tahta parçası, ne dijital teknoloji, ne yönetim programları, ne deretorik eğitim, insanları insani beceriyi ikame etmek arzusuna götürecek bir dinamiğe sahip değiller. Ancak yazar sonunda postmodern insan ile postmodern ben-odaklılık arasına bir fark getirmeye çalışır. “Yapma ve insani beceri arasında ille de bir çatışma olması gerekmiyorsa, o zaman postmodern insan da ille de ben-odaklı olmak zorunda değildir” (s. 210).

Bu nedenle yapma becerinin üretken kullanımıyla, üretken olmayan kullanımının sınırlarını ve yapma-insani becerilerin işbirliğini, ben-odaklılığın kendini iyileştirme eğilimlerini saptamak mümkündür. Kas geliştirmek, spor yapma bunun en bariz örneklerindendir. Burada bedensel özgüçler devreye giriyor. Ne var ki, ben-odaklı karakter burada da “yapma” becerilerle ilişki kurmakla ilgileniyor: “uygun kılık kıyafet yoksa bisiklete binmek, profesyonellerin kullandığı raketler olmazsa tenis oynamak zevksizdir”. İşte günümüzün kapital ekonomisi/kültür kapitalizmi insanları yapma beceri uğruna, insani/ben becerilerinden vazgeçmeye zorluyor. Nihayet durum, kültür kapitalizmin kurguladığı, belli bir ekonominin ve spor endüstrisinin yol göstericiliğine teslim olan bir insan portresini çizmektedir: İnsan artık her şeyiyle “yapma” insandır.

Abay KENJEKULOV

(Dr. Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi,
Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı)



Zygmunt Bauman, **Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Dene-
meleri**, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınevi, 2. Basım 2014), 395 s.

Zygmunt Bauman, Türkçe'ye yaklaşık yirmiye yakın kitabı çevrilen üretken yazarların başında gelmektedir. Sosyoloji bilimine yazdıklarıyla önemli katkılar sunmuş ve sunmaktadır. En önemlisi Bauman, pozitivist sosyolojinin egemen olduğu günümüzde 'anlamaya' dönük bir sosyolojinin inşasına çaba sarfetmektedir.

Marksist, hümanist, yapısalcı ve eleştirel bir kuramcı olarak görülmesinin temel nedeni düşüncelerinin oluşmasında pekçok düşünürün etkisidir. Özellikle Karl Marx, Albert Camus, Antonio Gramsci, Jürgen Habermas, Micheal Foucault, Theodor Adorno, Cornelius Castoriadis, Emmanuel Levinas bunlar arasındadır. Eserlerinin merkezi temalarını modernlik, postmodernlik, holocaust, müphemlik, tüketim, bürokrasi, etik, öteki, küreselleşme, yabancı, entelektüel kavramları oluşturmaktadır. Düşünceleri bu kavramlar etrafında şekillenmektedir. Özellikle Yahudi kökenli olması yaşamına hareketlilik kazandırmıştır. İsrail, Kanada, Avustralya, ABD ve en sonunda İngiltere'de karar kılmış ve Leeds Üniversitesi'nde uzun süreler dersler vermiştir. Diasporada yaşamının şekillendirdiği diasporik bilinçten dolayı 'yabancı' teması eserlerinde sıkça geçmektedir. Kritik edeceğimiz 'Parçalanmış Hayat' eseri diğer eserlerine benzer şekilde aynı konular etrafında gelişmektedir. Yalnız bu eserini okuma fırsatını bulmuş biri bile onun düşüncelerini genel hatlarıyla öğrenmiş olur. Kitap, bir giriş yazısıyla birlikte sekiz temel bölümden oluşmaktadır. Her bölüm de, kendi içerisinde çeşitli alt başlık konularından oluşmaktadır. Her bir bölüm ve başlık yoğun bir içeriğe sahip olup üzerinde uzun süre düşünmeyi gerektirmektedir. Bazı noktaların anlaşılması kitabı bir kenara bırakma arzusunu kamçılarsa da biraz sabır ve yoğunlaşmayla bu sorun ortadan kalkmaktadır. Hatta ikinci defa kitap okunduğunda ayrı bir zevk ve keyif vermektedir. Bunun en temel nedeni şüphesiz konuların anlaşılması noktasında gösterilen zihinsel çabadır.

Bauman kendi sosyoloji düşüncesi bağlamında özgürlük kavramını modern ve postmodern dönemin özellikleri bağlamında

etik ve ahlakla olan ilişkisine değinmektedir. Bauman 'ahlaklı olmayı' insanın iyi ve kötü arasında bir seçim tercihinde bulunabilme imkanına sahip aktörün özgürlüğüyle ilişkilendirmektedir. Bu bağlamda modernitenin etik çağına, postmodernitenin ahlak çağına işaret ettiğini temellendirmeye çalışır. Bu yargıya ulaşmasındaki temel gerekçesi ise modern projenin yanlış seçim imkanının olmadığı bir dünya tasarlamasıdır. Ahlaki durumun özelliği olan müphemlik modernlik tarafından ortadan kaldırılmış ve yerine etik yasa yerleştirilmiştir. Öyle ki bu durumda ortaya 'yüksüzleştirilmiş' ve 'yerinden edilmiş' bir kimlik çıkmıştır. Dolayısıyla Onun bakış açısında modernliğin olduğu yerde ahlaktan bahsetmemiz mümkün değildir.

Bauman ahlak kuramını Emanuel Levinas'tan esinlenerek kurar. O, modernlikle birlikte bütün insanlar için geçerli evrensel hukuk kodlarından oluşan etik anlayışını bireyin ötekiyle karşılaşmasından hareketle birbirinden bağımsız tikel durumlar üzerine yerleştirir. Bu çerçevede ahlak öteki ile yüzleşme anında 'öteki için sorumluluk' duygusuna dönüşmektedir. Kısaca Bauman'ın postmodern ahlak önerisi, Tanrı ile insan arasındaki bu ontolojik eylem, 'ben' ve 'öteki' arasına indirgenmektedir. Ahlakın metafizik boyuttan kopartılması her ne kadar teistik dinler açısından problemli olsa da çokkültürlü toplumlarda -özellikle yerelliğin ortaya çıktığı toplumlarda- birarada yaşamayı kolaylaştıracak işlevsel bir yönü sağlayabilir. Fakat onun bu önerisine şöyle bir eleştiri yapabiliriz. Bauman ahlak önerisi, ahlakı rasyonel evrensel yasa koyucu etik anlayışından kurtarmaya çalışırken, ötekine bağlı bir ahlak anlayışını geliştirmesi kendi içerisinde bir özgürlük problemine yol açmaktadır.

Bauman'ın derinlemesine çözümleme yaptığı konulardan biri de Holocaustur. O, Holocaust gibi trajik bir olayı modernliğin büyük bir günahı olarak görmektedir. Bu trajik olayın temel müsebbibi olarak 'rasyonel bürokrasi' ve 'araçsal akı' görmektedir'. Metaforları çok sık kullanan Bauman bu meseleyi bir bahçıvan metaforu yardımıyla çözümlemektedir. Nasıl ki bahçıvan yabancı otları bahçeden ayıklarsa, aynı şekilde modern devletler de müphem ve belirsizliği arzulamaz ve onları ortadan kaldırmaya çalışır. Buradan hareketle ona göre Avrupalılar açısından müphem olarak görülen Yahudiler modernliğin sonucu olarak bahçedeki yabancı otlar gibi yok edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda Bauman, sorgulamasında

şu soruyu sormayı ihmal etmez. Nasıl olur da böyle büyük çapta bir trajik olay herhangi bir rahatsızlığa ve vicdani bir muhasebeye dönüşmez? Sorunun cevabını Bauman, modern devletlerin rasyonelleşmiş bürokratik yapılanmasında bulur. Ona göre rasyonel bürokratik örgütlemenin eylemleri adiaforize etmesi nedeniyle, eylemlerin sonuçlarından bireyin ahlaki sorumluluğu ortadan kalkmaktadır. Bundan dolayı eylemi yerine getiren kişi, öldürdüğü maktulle yüz yüze gelmediği için vicdani bir muhasebeden kurtulabilmektedir. Hatta oyuna dönüşen bu suç eylemleri, övünç kaynağı olan bir etkinliğe bile dönüşebilir. Bürokratik hiyerarşik örgütlenme biçimi, suçu kendi içerisinde parçalara ayırarak eylemin sorumluluğunu ortadan kaldırmaktadır.

Bauman'ın eleştirdiği konuların başında Batı Uygarlığı gelmektedir. Ona göre kendisini modern gören Batı uygarlığı, kendi yerel hukukunu baskı yoluyla evrensel olarak kabul ettirmektedir. Yani Bauman, Avrupa'nın kendi tarihini tarihin kendisi olarak ve kendi bilgisini bilginin kendisi olarak görmesini eleştirmektedir. Bence bu, Bauman'ın yapmış olduğu önemli eleştirilerden biridir. Tabiatıyla, bugün, Batı'nın pozitif bilimin evrensel hakikatleri taşıdığına dair iddiası, onun güçten tebarüz eden askeri ve teknolojik gücünden kaynaklanmaktadır. Şayet bugün söz konusu teknolojik üstünlüğe sahip başka bir uygarlık olsaydı belki de bu uygarlık kendi bilgilerini hakikatin kendisi olarak takdim edecekti. Bauman eleştirilerini haklı olarak daha da ileri boyutlara taşır. Ona göre Batı uygarlığı evrensel olmadığı gibi batmaktan da kurtulmak için bazı yerellikleri yoksullaştırmakta ve güçsüzleştirmektedir. Burada Ali Şeriatî'nin İngiltere üzerinden Avrupa ülkelerine yönelik eleştirel düşüncelerini hatırlamakta yarar vardır. Şeriatî, İngiltere'nin kendi toplumuna, vatandaşına demokrasiyi ve refahı sağladığını, ama dışarıda despotik yöntemlerle diğer toplumların zenginlik kaynaklarını sömürmekte olduğunu ifade eder. Dolayısıyla Batı uygarlığı, kendi refahını diğer toplumları sömürmekle sağlamaktadır. Arka planda bulunan çirkin yüz görünürde aldatici süslü bir yüze dönüşmektedir. Bugün medeniyet, demokrasi kavramları çerçevesinde birçok ülkenin kaos ve iç savaşa sürüklenmiş olması Batı uygarlığının bu çirkin yüzünü deşifre etmiştir. Dolayısıyla Bauman gibi entellektüellerin içerden bunu farkedip eleştirmesi kayda değerdir.

Bauman eserlerinde bolca metaforlara yer vermektedir. Bunlardan biri "hacı" metaforudur. Bauman, modern yaşamı 'hacı' figürüyle özdeşleştirmektedir. Ona göre, 'Hıristiyanların Ebedi Krallığı' arayışındaki hac yolculuğu modern dönemde yeni bir anlam ve biçim kazanmıştır. Hacı'nın ulaşmak istediği bir ütopyası olduğu gibi modernliğin de bir ütopyası vardır. Fakat Bauman'ın akışkan modernlik olarak tarif ettiği postmodern çağda hacının halefleri gezinen, turist, aylak ve oyuncu olarak görünmektedir. Her dört figür de postmodern dönemde hacı metaforunun dönüştüğü tipleri gösterir. Her biri için 'nereye gidileceğini', 'ne olacağını' önceden kararlaştırmak mümkün değildir. Emin olunan tek şey, buldukları yerin varış noktası olmayıp, sürekli yolda olmalarıdır. Yani parçalı hayatları sözkonusudur.

Akışkan bir yaşam stratejisine sahip postmodern dönemde kimliklerin sabitlenemediği gibi bu strateji aşk ve evlilik kurumlarına da yansımaktadır. Günümüzün parçalı hayat anlayışında romantik aşklar da artık geride kalmıştır. Bauman'a göre bu çağ artık 'plastik cinsellik' yani; "üreme, akrabalık ve nesillerle olan asırlık bütünlüğünden koparılan 'cinsel haz çağıdır.'" Dolayısıyla bugünkü toplum Bauman'a göre, derin ve uzun süreli dostlukları, aşkı ve evlilikleri zorlaştırmaktadır. Aslında, aynı durumun Müslüman toplumları için de söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. İslam toplumunda da ilişkilerin haz üzerine kurulu olmaya başladığını belirtebiliriz. Evlilik gibi dinin önemseydiği en temel kurum bile kısa süreli ilişkiye dönüşmeye başlamıştır. Romantik aşklar ve bir ömür boyu evlilikler artık yavaş yavaş tarihe karışmaktadır.

Eserin bir başka dikkat çeken konularından biri Micheal Foucault tarafından literatüre kazandırılan panoptikon kavramıdır. Buradan hareketle Bauman bu kavrama ek olarak sinoptikon kavramını dile getirmektedir. Bilindiği gibi panoptikon, azınlığın çoğunluğu gözetlemesidir. Bauman'a göre, düzenin sağlanması için birkaç panoptikon kurumlara ihtiyaç duyulmaktaydı. Zorunlu eğitim süresinin uzatılması, askerliğin zorunlu olması ve geçim için bir patronun gözetimine gereksinim duyulması panoptikon araçlarını ifade eder. Fakat Bauman'a göre şu an mal tedarikçisi (goods-purveyor) konumunda bulunan modern birey, haz kolleksiyoncusu (pleasures-collector) veya duyum-toplayıcı'na (sensations-gatherer)

dönüşmüştür. Dolayısıyla artık panoptikondan sinoptikona¹ bir geçiş söz konusudur. Bunun için de küçük bir azınlığın özel yaşamı kamusal alana taşınır ve bu göz kamaştırıcı ideal yaşamlar topluma lanse edilir. Geniş kitleler bu yaşamlara özendirilerek böylece gözetim altına alınır.

Bauman, kitabının her bölümünde modernliği eleştirmektedir. Ona göre modernlik, doğası itibariyle sürekli yeni topraklar fethe ederek yeni ihlallere yolaçan bir sınır uygarlığıdır. Dolayısıyla modern bilinç şiddet noktasında ikiye bölünmüştür. Kaba olanı kibar, zalimi merhametli, görgüsüzü görgülü olarak göstermekle meşrulaştırmaktadır. Dolayısıyla bu bir gerçeklikten öte bir reklam yoluyla yapılan manipülasyondur. Aslında gerçeklik bunun tam tersidir. Bu alıntıladığımız paragraf, tam da bununla alakalıdır. “Gün gelip de galipler yenilmedikçe, bunların zalimlikleri ya da bunların yardımcılarının ve bunları himaye edenlerin zalimlikleri yargılanmayacaktır. Adalet mağlup olana tesir ediyor. Ancak adaletin hikâyesi bugünün galiplerinden başka hiç kimse tarafından anlatılamadığı için dünya daima ahlaksızlığı ve cezalandırılma ile eşanlı olan adaletin dağıldığı bir dünya olarak sunuluyor.”

Avrupa kimliğinin oluşumunu Bauman askeri ve siyasal tehdide bağlamaktadır. Bu tehdidin ortadan kalkmasıyla birlikte henüz tamamlanamayan ağ inşasının kabilesel-ulusal bağlılıkları zayıflatığına ve bir kenara ittiğine dair olgunun net olmadığını dile getirmektedir. Bauman, Eric Hobsbawm’den hareketle etnik kimliklerin bir gecede grup kimliği kazandıklarını kimsenin inkâr etmediğini ifade etmektedir. Bauman Avrupa kimliği için iki tehditten bahsetmektedir. Birincisi tikel kimliklere bağlılıkların artması ve ikincisi ise Doğu Avrupalılar ve Batı Avrupalılar arasında sempatinin git tikçe azalması ve Avrupa’nın nereden başlayıp bittiğine dair müphemliğin oluşudur. Postmodern süreçle beraber-Bauman’ın tabiriyle akışkan modernlikle birlikte yerel kültürlerin kendilerine imkân bulması- Avrupa Birliği’nde hatta ulusal devletlerin kendi içlerinde bölünmelerin yaşanabileceği ile ilgili ciddi tartışmalar söz konusudur. Bugün Belçika’da Flaman ve Valon, İspanya’da Bask ve Katalan Bölgesi’nin ayrılma taleplerini bu bağlamda değerlendirebiliriz. Yine İskoçya’nın referandumuna gidişi ve Almanya’nın bazı

¹ Çok fazla kişinin az sayıda kişiyi gözetlemesi/izlemesi durumu.

eyaletleri arasında başlayan kültürel farklılıkların tartışılması Bauman'ın yapmış olduğu bu çözümlemeyi doğrulamaktadır. Dolayısıyla bugün ABD'ye karşı güçlü olma hedefiyle kurulan Avrupa Birliği'nin askeri ve siyasi tehdidini kaybetmesiyle hızlı bir çözüme ulaşabileceği söz konusudur.

Bauman'ın "mülteci ve göçmen akınına önlemek için Avrupa, Orta ve Doğu Avrupa'nın yoksulluklarını gidermeye çalışmalıdır" sözünden hareketle biz, bugün Ortadoğu göçmen kriziyle karşılaşan Batı Avrupa ülkelerinin temel endişelerinin söz konusu halkların yoksulluklarını çözüme ile ilgili olmadığını, tersine kendi halklarının refahlarının ortadan kalkmasına yönelik korkuyla ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Bauman'ın düşüncelerine benzer düşünceleri Francis Fukuyama, *Devlet İnşası* adlı eserinde dile getirmektedir.

Modernlik, yasa üzerine etik kodun egemen olması için iki kurum yarattı. Bunlardan biri bürokrasi, öteki iş dünyasıdır. Bu iki kurumun en önemli ortak paydası duyguların öldürülmesi ve sınırlandırılmasıdır. Dolayısıyla her ikisi de Bauman'a göre rasyonalite araçlarıyla aynı hedefe varmak arzusunda. Özetle modern örgütlenme şekli, ahlaki kısıtlamalardan bağımsızdır. Bürokratik eylemler, bireyleri ahlaki özne olmaktan alıkoymaktadır.

Sonuç olarak kitap pek çok makaleden oluşmaktadır. Her bir konu tek başına ele alınmayı ve değerlendirmeyi hak edecek niteliktedir. Özet olarak bazı düşüncelerini ele alıp değerlendirdiğimiz Bauman'ın bütün düşüncelerini bu kritikte ele alıp değerlendirmek mümkün değildir. Kısacası "Bugün içinde yaşadığımız dünya, parçalanmışlık, süreksizlik ve sonuçsuzluk ile belirlenmektedir." cümlesi kitabın ana düşüncesini özetlemektedir. Ayrıca Bauman'ın Eric Hobsbawn, Max Frisch, Ernest Gellner, Jürgen Habermas, Hannah Arendth, Anthony Giddens gibi daha pek çok entellektüelden alıntılarla düşüncelerini desteklemesinin kitaba ayrı bir derinlik kattığını söyleyebiliriz.

Cengiz KANIK

(Dr. Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi,
Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Sosyoloji Anabilim Dalı)



Yasin Aktay, Postmodern Kavşakta Din ve Sivil Toplum

(İstanbul: Tezkire Yayınevi, 2015) 422 s.

Yasin Aktay'ın incelediğimiz bu çalışması din olgusu ve sivil toplum kavramına dair tarihsel arka plan ışığında okuyucuya geniş perspektif sunan bir kitap. Özellikle modernizm-postmodernizm ikiliği üzerinden kurucu sosyologların din olgusuna ilişkin yaklaşımları ve çağdaş dönemde ortaya konulan açılımlar dini anlama biçimimize boyut kazandırırken yeni tartışma alanlarına da kapı aralıyor. Kentleşmiş, çoğulcu, küresel ve postmodern dünyada dinin yeri, gelenek-değişim, din sosyolojisi-dini sosyoloji, teoloji-antropoloji gibi ikilikler ve sivil toplum devlet ilişkisi kitabın ele aldığı temel konular.

Bilgi ve Deneyim

Yazar kitaba Maide suresinin tarihsel ve toplumsal sürecin temel yalarına ışık tutan 48. ayeti ve her bir topluluk için iyiliği emretme kötülükten sakındırmaya dair sorumluluğu hatırlatan Ali İmran suresi 104-110 ayetleriyle giriş yapıyor. Bir iki yerde yine ayetlere göndermede bulunuyor. "Kalpsiz Dünyanın Kalbi" başlıklı münhasır bir bölümde tamamen teolojik bir dil ve üslupla Hz. Peygamber'in şahsiyetini ele alıyor, onu beşeri sınırlar içinde mümkün dünyanın rol modeli olarak sunuyor. Yer yer tartışmalarda İslam'ın asıl mesajının ne olduğunu veya neyin İslam'a ters olduğunu vurguluyor. Kısaca yazar inanç dünyasını metne açıkça yansıtıyor. Türkiye'de ilahiyatçıların toplumda yerleşik olan inançla bağlarını, bir diğer ifadeyle bilgi ile deneyim ilişkisini tartıştığı bölümde yazar Tanrı bilgisi iddiasının, -Kartezyen bilme eylemi mesafeyi gerektirdiğinden- varlıktan kaçınılmaz biçimde kopukluğa yol açacağına dair Heidegger'den alıntı yapıyor. Heidegger, ilahiyat bilgisinin varlıkla kurulan doğrudan duygulanım zeminini ortadan kaldırdığını öne sürüyor. Hatta kendi dinsizliğinin Tanrı'ya ilahiyatçılardan daha yakın olduğunu söylüyor (s. 155). Aktay, benzer şekilde Seyyid Kutup'a da göndermede bulunarak dinsel deneyim ile dini bilgi arasındaki kopmaz ilişkinin altını çiziyor.

Aktay'ın yürüttüğü bu tartışma aslında inancın, deneyimin ve duygu dünyasının bilimsel yaklaşımı ne ölçüde belirlediği üzerine epistemoloji tartışmalarına ışık tutuyor. Comte, Marx, Weber ve

Durkheim gibi kurucu sosyologların din olgusuna yaklaşımlarındaki kategorik karşıtlığı eleştiren Aktay, neticede tüm dinlerin tek bir kategoride -insanın veya toplumun maddi gerçekliğinin birer yanıltıcı yansımalarından ibaret- görüldüğünü bu karşıtlığın da dini anlamayı imkânsızlaştırdığını ortaya koyuyor. Fakat diğer yandan yukarıda değindiğimiz üzere yazarımızın birçok noktada bilinçli bir şekilde dinsel motivasyonunu ve değer dünyasını sosyolojik perspektifine ışık tuttuğunu görüyoruz. Nasıl ki kurucu sosyologlar değer dünyalarını bilimsel analizlerine belli ölçülerde yansıtmişlarsa aynı tutumu Aktay bu kez tersten tekrarlamış oluyor. Weber'in "Meslek Olarak Bilim" adlı meşhur makalesinde vurguladığı gibi inançtan, değer yargılarından ve öznel ön kabullerden bağımsız saf bir bilimin var olduğu fikri kuşkusuz oldukça naiftir. Dolayısıyla burada vurgulamak istediğimiz nokta deneyimin bilginin alanı dâhilinde tartışılmasına imkân verecek bir epistemolojik açılıma ihtiyaç duyduğumuz gerçeğidir. Alparslan Açıkgenç'in Bilgi Felsefesi adlı çalışmasında giriş mahiyetinde tartışmaya açtığı, özellikle duygu epistemolojisi başlığı altında değindiği sorunun bizi metodolojik ve epistemolojik bir çıkış yoluna zorladığının altını çizmektedir.

Modernizm Postmodernizm ve Din

Aktay kitabın ilk bölümlerinde modernizm, postmodernizm ekseninde din ve toplumsal değişim, dini çoğulculuk, dini otorite, küresel anomi gibi başlıklar üzerinden tartışma yürütüyor.

Aktay, Postmodern duruma ilişkin yaygın eleştirel yaklaşımın tersine –fakat o boyutu da hesaba katarak- sunabileceği fırsatlara dikkat çekiyor. Postmodern durum Aktay'a göre her şeyden önce bir kavşakta olma halidir ve bu kavşakta çok farklı tercihler yapabilme özgürlüğü sunar. Onun bu yorumu esasında Müslümanlar açısından kavrama ilişkin yaygın sinik tutumu kırmaya yönelik bir hamle olarak görülebilir. Bu aynı zamanda yazarın –islamcılık tartışmalarında da görüldüğü üzere- her koşulda ısrarla sürdürmeye çalıştığı iyimser ve aktif özne motivasyonunun tezahürüdür. Elbette Aktay'ın bu geniş ve özgür manevra alanı onun kavramlara pragmatik yaklaşımının da meyvesidir bir bakıma.

Aktay birkaç yerde postmodernizmin her ne kadar –modernizm gibi- ilerlemeci bir tarih anlayışını içinde barındırsa da esas itibarıyla kavramın –özellikle küreselleşmeyle birlikte- zamandan ziyade mekâna, coğrafyaya göndermede bulunduğunu, "Dünyanın

küre haline gelmiş olmasının bilinç üzerinde ayrı bir etkisi olduğunu” (s. 42) ifade ediyor. Fakat bu etkinin niteliği ve boyutlarına yeterince değinmediğini, argümanı kısmen muallakta bıraktığını söylemek gerekiyor.

Modern Dünyada Sahicilik

Modernleşme kavramının beraberinde getirdiği en dikkat çekici tartışmalardan biri de otantiklik/sahicilik sorunudur. -“Küreselleşme Çokkültürlülük ve Sahicilik” kitabında ele aldığı gibi- burada da Aktay ısrarla her tarihsel toplumsal bağlamın kendi başına otantik olduğunu vurguluyor ve bu da esasında özellikle Müslümanlara asr-ı saadet kavramına atfettikleri genel-geçer anlamın ötesinde bir pencere sunuyor. Bu yaklaşım aslında her dönemde özgül ve özgün toplumsal, siyasal pratiğin imkânını sağlıyor. Varlığın şimdiliği buradallığı, fenomenolojisi üzerine kafa yormuş Heidegger’den yaptığı alıntı Aktay’ın otantisite kavramına kattığı dinamik anlamı özetliyor: “Gökkubbe altında söylenmemiş yeni bir söz yoktur. Ama benim bunu şimdi ve burada söylüyor oluşum yeni değil midir?” (s. 2). Evet, her dönem, her bağlam otantiktir, fakat yazar yine de içinde yaşanan zamanın -ister gurbet ve özlem duygularıyla olsun, ister üstünlük duygusuyla olsun- bir önceki zamanlardan çok farklı olduğuna dair algıya karşı da uyarıyor, bunun bir bakıma sünnetullahı anlamanın önünde engel olduğunu hatırlatıyor. Kısaca yazar, otantisite ve tekerrür arasında bir denge zemini sunuyor.

Din Sosyolojisi: Klasik Yaklaşımlar

Aktay din sosyolojisinin temel tartışmalarını ele alırken dinin kökeni ve tanımına dair yaklaşımları bugünün algı dünyasında somut güncel karşılıklarla ele alıyor. Dinin en yaygın tanım denklemi olarak kutsal ve profan ikiliği üzerinde durarak bir yandan da okuyucuyu modern dönem kutsallıklarımızı görmeye çağırıyor. Kurguladığımız dinsel (kutsal)-dünyevi ayrımların inandığımız dini ne derece toplumsal siyasal gerçeklikten uzaklaştırdığına işaret ediyor. Yanı sıra özellikle Durkheim’in dinin temeline dair incelemesinde ele aldığı totem düşüncesi üzerinden modern çağın sembolik sermaye araçlarına dikkat çekiyor.

Din sosyolojisi- dini sosyoloji

Aktay din sosyolojisi-dini sosyoloji ayrımı yaparak sanki başta üzerinde durduğumuz, inançlar ile bilimsel faaliyet arasındaki ince çiz-

giyi belirginleştirmeye çalışıyor. Ne var ki bu ayrımın bizce epistemolojik açıdan sorunlu olduğunu ifade etmek gerekiyor. Aktay'a göre "din sosyolojisi incelediği dini davranışın doğruluğu veya yanlışlığı hakkında bir yargıda bulunmaz. Amacı dinsel anlayış ve sosyal değişim dinamikleri arasındaki ilişkileri ele almaktır" (s. 73). Dini sosyoloji ise "sosyolojiyi belli bir dinin perspektifinden ele almaktır" (s. 73). Kanaatimizce bu ayrım temelde modern bilimlerin ontolojik ve epistemolojik temellerini yok sayan ya da yansız sayan bir bakış açısına götürür ki bu zaten Aktay'ın eleştirdiği bir varsayımdır. Bu tartışma daha önce de islam sosyolojisi/antropolojisi-islami sosyoloji/antropoloji ikilikleri üzerinden tartışılmış, bilginin İslamlaştırılması çalışmalarının da ana sorunsallarından birini oluşturmuştur. Esasen bu tartışmalara son derece vakıf olan Aktay'ın bu önemli konuyu kitapta oldukça kısa ele alması kanaatimizce argümanlarını üzerine bina ettiği genel epistemolojik zemine de zarar vermiştir.

Tanrı'yla İlişki Sosyal Eylem midir?

Weber'in anlamacı (*verstehen*) sosyolojisi sosyal olguyu tanımada araştırmacının hazır teorik ve metodolojik kalıpların değil, sosyal aktörlerin söz konusu olgulara atfettikleri öznel anlamların temel alınması gerektiğini savunur. Sosyolojide ciddi teorik açılım sağlayan Weber'in bu perspektifi sosyal eylem kavramına da yeni bir boyut kazandırmıştır. Bu anlamda Aktay'ın Bryan Turner'den mülahem sorusu Tanrı ile olan ilişkinin sosyal eylem sayılıp sayılmayacağıdır ki ikisine göre de bu sorunun yanıtı olumludur. Tanrı'nın sosyal aktör olarak algılandığı bir toplumsallık, dinsel inancın gündelik yaşam pratiğiyle ilişki boyutunu ve kapsamını alabildiğine genişletmiş olmakla kalmıyor, aynı zamanda dinsel-din dışı ayrımının da ne derece muğlak ve geçirgen olduğunu göstermiş oluyor. Aktay bu iç içeliğin aslında tipik bir uygulaması olarak Amerika'da Mormonlar üzerine yürüttüğü saha araştırmasından epeyce söz ediyor ve okuyucuya on milyondan fazla mensubu olan, Utah Eyaleti Salt Lake City merkezli bu dinin toplumsal, ekonomik ve politik düzlemlerde örgütleniş biçimini detaylı olarak sunuyor.

Postmodern durum ve küreselleşme denilince ilk planda farklılıklar ve çoğulculuk akla geliyor elbette. Aktay'ın "eğer bu dünyada yalnız değilsek, bu dünyada tabiri caizse kendimize benzeyen insanlarla biz bize değilsek, bir ortak alan inşa etmek zorunluluğundan kaynaklanan insanlık durumu" olarak tanımladığı "siyasal"ın

en temel dinamiği kuşkusuz ortak gerçeklik algısının inşasıdır. Aktay mikro toplumsal ilişkiler düzleminde sosyal aktörlerin anlam dünyalarının nasıl biçimlendiğine, zihni kalıpların bazen otomatik bazen bilinçli olarak nasıl inşa edildiğine ışık tutan ufuk açıcı yaklaşımlar olarak Fenomenoloji ve Etnometodolojiye özellikle değiniyor. Fakat ne yazık ki bu iki yaklaşımın sosyal bilimciler tarafından uzun zamandır ihmal edildiğini, sunacakları açılımlardan mahrum kaldığımızı üzülenek ifade etmek gerekiyor.

Kentleşme, Din ve Çoğulculuk

Aktay'a göre şehirleşme ve din bağlamında en önemli gelişme "her dinin göreceli bir pozisyona hapsolmesidir. Bu, mevcut çoğulcu kültür içinde herhangi bir inancın geçerliliğine karar verecek bir üst konunun mevcut olmadığı dramatik keşfidir" (s. 119). Aktay bu durumu "dinlerin çoğulcu bir potada eşitlenmesi, hakikat iddialarının ortadan kalkması, ... küresel anomi, ... sanayi kent toplumunun yarattığı sosyal psikolojinin bir hakikat düşüncesine katı olarak bağlı kalmaya karşı psikolojik bir baskı yapması, kısaca inançların gevşemesi olarak" okuyor (s. 128). Bununla beraber ilerleyen bölümlerde ortaya çıkan çoğul manzaranın sunduğu imkânlara, özellikle Müslümanların hakikat tekelciliğini törpüleme, daha genelde sivil toplum kültürünü yükseltme boyutuna da dikkat çekiyor. Ona göre "eskiden kendini dünyanın merkezi, hakikatin tek temsilcisi sayan tüm mezhepler, cemaatler ve gruplar, küreselleşme veya iletişimin kitleselleşmesi ölçüsünde başkalarının da hakikat iddiasında aynı şansa sahip olduğunu görmek zorunda kalmakta ve başkalarına tahammüllü olmanın bilincini edinmektedir. (s. 180)" Aktay'ın bu temennisi öznelliğin ve eleştirelliğin dikkat çekici biçimde temayüz ettiği İslamcı grupların postmodern ya da geçmodern çoğulcu atmosferde hakikatin mi kendilerine ait olduğunu, yoksa kendilerinin mi hakikate ait olduklarını ayırt edebileceklerine dair bir umudu da beraberinde taşıyor sanki.

Gelenek - Değişim

Aktay gelenek tartışmasında bizi içinde bulunduğumuz toplumsal bağlamda, inandığımız hakikatler demetinin ne ölçüde sahih ne ölçüde kurgu olduğunu düşünmeye çağırıyor. Gelenek ister yerleşik düzeni, ister Hobsbawn'cı bakışla kurguyu ifade etsin, temelde toplumsal davranıştaki sürekliliktir. Bizce Aktay'ın vurgusu bu sürekliliğin gerçekliğin ne kadarına tekabül ettiğinin her daim yeniden sorgulanarak öz/düşünümsel bir duyarlılıkla korunmasıdır.

Teoloji-Antropoloji Ayrımı

Aktay, ilahiyat sosyolojisi başlığı altında Türkiye’de ilahiyatçıların toplumsal rollerini tartışırken eleştiri oklarından birini de teolojiye karşı antropolojiyi öneren ilahiyat çevrelerine yöneltiyor. Fakat bu yaklaşımın naifliğini vurgulayan Aktay aslında eleştirisini söz konusu ayrımın temel eksenine pek değinmeden sürdürüyor. Bu yönüyle eleştirisi eksik kalıyor. Teolojiye karşı antropolojinin önerilmesi yaratıcıya karşı insanın öncelenmesi, veya yaratıcıya verilen değer in insana verilen değere bağlı kılınmasından daha ziyade -ki bu yaklaşım esasında hümanizm tanımına daha uygundur- dinin aslında tam da antropolojik gerçekler üzerinden tanımlanması, bireysel, toplumsal, ekonomik, siyasal gerçekliğin ve pratiğin tüm veçheleriyle dinin mesajına mündemiç olmasıdır. Soyut dinsel çağrının somut insan gerçekliğine, pratik kaygı ve ihtiyaçlarına dokunabilmesidir. Bu aynı zamanda, dinsel-dindışı, kutsal-seküler ayrımını anlamsızlaştıran bir içkinliktir.

Sivil Toplum Tartışmaları

Aktay bu bölümde sivil toplum kavramına dair literatürü özetliyor ve sivil toplum - devlet ilişkisini bağımlılık, dışsallık ve karşıtlık boyutlarıyla tartışıyor. Din ve sivil toplum ekseninde ise tartışmayı Müslümanlar özelinde sürdürüyor. Aktay kavramın tarihsel süreç içinde edindiği anlamları sıralarken aynı zamanda kavramlara otantik, sabit anlamlar atfetmediğini, bu konuda pragmatik yaklaştığını kavramların anlam serencamını ve akıbetini “dilin kendi piyasasının şartlarına bıraktığını (s. 294)” söylüyor.

Aktay, sivil toplum kavramına kitabın değişik bölümlerinde farklı açılardan değinmiş görünüyor. Birkaç yerde tekraren vurguladığı noktalardan birisi sivil toplumun zorunlu olarak devlet karşıtı veya devlete muhalif anlamına gelmediğidir. Fakat diğer yandan “Hegel’e kadar uzanan çizgide aydınlanma düşünürlerinin önemli bir kısmının sivil toplumu devletle doğrudan ilişkili olmayan toplumsal alan olarak kavramsallaştırdıklarını” hatırlatıyor (s. 298). Yanı sıra sivil toplumun her zaman baskıcı yönetimlere karşı toplumun değişik kesimlerinin özgürlük arayışıyla alakalı olduğunu yazıyor. Başka yerde devlete karşı olmanın sivil toplumun tabiatında da var olan bir özelliği olduğunu ekliyor. Sivil topluma bireyi veya vatandaşı devlete karşı koruyan mekanizmanın adı olarak değiniyor (s. 399). Kanaatimizce Aktay’ın devlet sivil toplum ilişkisindeki kategorik karşıtılaşma itirazının sebebi Türkiye’de sivil toplum

tartışmalarının çoğunlukla devleti olumsuzlayan hatta şeytanlaştıran bir zeminde yürütülüyor olmasıdır. Aktay ise tersine, sivil toplum kavramını siyasal katılımı doğrudan ilişkilendiriyor ve sivil toplum kültürünün yükselişinin “ortak alanın inşasını amaçlayan tipik vatandaşlık davranışı (s. 382)” olarak “siyaseti”, siyasal kültürü siyasal bilinci de yükselteceğinin altını çiziyor.

Kuşkusuz sivil toplum ve siyaset, günümüzde şiddet sarmalına hapsedilmeye çalışılan Müslümanların üzerinde hassasiyetle durmaları gereken kavramlardır. Yasin Aktay’ın Postmodern Kavşakta Din ve Sivil Toplum, bu anlamda biz Müslümanlara hem mensup olduğumuz inancın toplumsal siyasal çıkarımlarına, hem de siyasetin imkân ve ufuklarına dair yeni bir perspektif sunuyor.

Kenan ÇAPIK

(Dr. Öğrencisi, ODTÜ, Sosyoloji Bölümü)



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

YAYIN İLKELERİ

1. Milet ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi yılda iki kez, altı ayda bir olmak üzere yayımlanan bilimsel hakemli bir yayıncıdır.
2. Her yıl Haziran ve Aralık aylarında yayımlanır.
3. Yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir.
4. Dergide değerlendirilmesi istenen metinler dergi@milelvenihal.org e-posta adresine gönderilmelidir.
5. Milet ve Nihal dergisinde telif makalelerin yanı sıra çeviri, sadeleştirme, edisyon kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
6. Dergiye gönderilen makaleler başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
7. Yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra değerlendirilmeye uygun görülürse konunun uzmanı en az iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır.
8. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına Yayın Kurulu karar verir.
9. Hakemlerden biri veya her ikisi "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse gerekli düzeltmelerin yapılması için makale, yazarına iade edilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
10. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiyen, metinlerin orijinallerinin bir kopyası da taranarak eklenmelidir.
11. Dergiye gönderilen metin yayımlanmadığında hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilir. Kitap değerlendirmesi yazılarının yayımına Yayın Kurulu karar verir.
12. Yazar gönderdiği metne, başlıca yayınlarını da içeren bir akademik özgeçmiş de eklemelidir. Ayrıca yazar makalesinde yer alan adının sonunda dipnot referansı vererek burada akademik ünvanını, bağlı bulunduğu Üniversite ve Fakülte adıyla Anabilim Dalını yazarak sonuna e-posta adresini eklemelidir. Akademik görevi bulunmayan yazar, varsa akademik ünvanıyla birlikte bağlı bulunduğu kuruma e-posta adresini eklemelidir.
13. Yayımlanmasına karar verilen makaleye yazarı tarafından İngilizce başlık, en çok 200 kelime İngilizce ve Türkçe özet eklenmelidir.
14. İngilizce yayımlanan makalelerin kaynakça kısmından sonra başlık ve anahtar kelimeler ile birlikte 750-1000 kelimelik Türkçe geniş özet eklenmelidir.
15. Milet ve Nihal dergisinde yayımlanan yazıların dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
16. Yayımına karar verilen makaleler öncelikle matbu olarak basılacaktır. Her yeni sayı çıktığında bir önceki sayının tüm makaleleri PDF olarak www.milelvenihal.org sitesinde yayımlanacaktır.
17. Aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar, hakeme gönderilmeden önce düzeltilmesi için yazara iade edilir.

YAZIM İLKELERİ

1. Yazılar, PC Microsoft Office Word (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Metin sonuna kaynakça eklenmelidir. Gönderilen yazıların ekleriyle birlikte toplamı 7.000 kelimeyi (kitap tanıtım ve tenkit yazıları ile akademik içerikli kısa notların ise 1500 kelimeyi) aşmaması gerekir.
2. Sayfa düzeni: A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 2,5 cm, sağdan 2 cm, üstten 2,5 cm ve alttan 2 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
3. Biçim: Metin kısmı Candara yazı tipi, 11 puntoyla, makale ismi dâhil bütün başlık ve alt başlıklardaki kelimelerin ilk harfleri büyük diğerleri küçük harflerle bold olarak; metnin tamamı 1,2 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır.
4. Yazarlar, makalelerinde Chicago ve APA dipnot gösterme sisteminden birisini kullanabilirler. Chicago dipnot gösterme sistemiyle yazılan makalelerin tüm dipnotları metin sonunda yer almalıdır. APA sistemini kullanan yazarlar ise dipnotlarda kullanılan referanslarla ilgili tam bilgileri (yani yazar, çalışmanın başlığı, basım yeri, yayınevi ve basım yılı gibi) metnin sonunda kaynakça olarak vermelidirler.
5. Chicago sistemindeki dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:
 - a. Kitap: Yazar adı soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.), tahkiki ise (tahk.), sadeleştirme ise (sad.), edisyon ise (ed. veya haz.), sırasıyla basım yeri: yayınevi, tarihi parantez içinde, cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); yazma eser ise yazar adı, eser adı (italik), Kütüphanesi, numarası (no.); varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.
 - b. Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (turnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.), yayınevi, basım yeri ve tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayını ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).
 - c. Basılmış sermaye bildirimleri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalıdır.
 - d. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserın kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır.
 - e. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
 - f. Ayetler sure adı, sure no / ayet no sırasına göre verilmelidir (örnek, el-Bakara, 2/10).
6. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.), karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (age), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), MEB İslâm Ansiklopedisi (İA), Kütüphane (Ktp.), numara (no.), ölümü (ö.), tarihsiz (ts.), aleyh'i-s-selam (s).
7. Makalelerde, bizzat makale için araştırılmış olmayan ve orijinal değeri bulunmayan istatistikî bilgilere ait şekilsel göstergelerin, haritaların ve görsel ürünlerin mümkün olduğunca kullanılmaması; lüzumu halinde istatistikî bilgilerin renkli sütunlar ya da şekiller yerine metin formu içinde rakamsal değerleri ile ifade edilmesi gerekir.
8. İnternet kaynakları, yayımlanması planlanan makaleler için iki özelliğiyle kullanılabilir: (i) Klasik bir metne yapılan atıfta internet kaynağı kullanılabilir; (ii) Çok güncel olan ve henüz matbû formu oluşmamış aktüel bilgi, rapor ve anket çalışmalarına işaret etmek için internet kaynağı kullanılabilir. Bu durumların dışında herhangi bir internet sitesi kesinlikle kaynak olarak gösterilemez.