



Türkiye Toplumunun Dinî Hayatında Postmodern Tezahürler*

Mustafa TEKİN**

Özet:

Toplumumuzda din, dindarlık çok farklı boyutlarıyla tartışılmaktadır. Özellikle 1980 sonrasında gündeme gelen yeni fenomenler, genelde toplum hayatını özeldi dini hayatı çok yönlü etkilemişlerdir. Bugün geldiğimiz noktada modernlikle birlikte postmodernizm, küreselleşme, çoğulculuk, sekülerlik gibi kavramlar dini hayat bağlamında daha çok tartışılmakta; yeni soru(n)ları ajandamıza taşımakta; aslında Türkiye'deki yaşanan İslam'ı yeniden ele almayı, yaşanan durumları anlamlandırmayı zorunlu kılmaktadır.

Postmodernizm de hiç şüphesiz Türkiye'de yaşanan İslamla bağlantıları açısından tartışılması gerekli bir konudur. Dolayısıyla postmodernizmin içerikleri, özellikleri itibarıyla Türkiye'de yaşanan dini hayatı ve dindarlıktaki somut tezahürlerini, etkileme şekli ve derecesini hangi biçimlerde ortaya çıktığının tartışılması gerekmektedir. Bunun önemli olduğunu düşünüyoruz. Çünkü bu zamana kadar daha çok soyut biçimde felsefi olarak tartışılan postmodernizmin, dini değerler, dindarlık, ibadetler, din anlayışı, gündelik yaşam vb. üzerindeki etkilerinin somut tezahürleri ile ele alınması gerçekleşmiş olacaktır.

Bu makalede biz, öncelikle, postmodernizmin tespit ettiğimiz temel karakteristiklerini kısa bir bir postmodernizmin tarih okumasıyla desteklemek; elde ettiğimiz bu nitelikleri

* Bu makale 08-09 Ekim 2009 tarihinde Kayseri'de düzenlenen "Türkiye'de Dini Yaşam" isimli uluslararası sempozyumda aynı adla sunulan tebliğin gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş şeklidir.

** Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı.

Türkiye’de dini hayat üzerinde uygulayarak verileri analiz etmek istiyoruz. Bu, teoriden pratiğe doğru bir yöntemi içinde barındırmaktadır. Ayrıca mevcut dini hayatın ve pratiğin postmodernlik bağlamında teorisinin yapılması da işin ikinci boyutunu oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Postmodernizm, İslam, Dini Hayat, Dindarlık, Postmodern tezahürler.

“Din”, bir çok modernleşme teorilerinin¹ paranteze alarak zamanın akışı içerisinde önemini kaybedeceğini düşündüğü fenomen olarak gündeme gelmekle birlikte, bugün gündelik pratik hayat bu teorileri yanlışlamış görünmektedir. Sosyolojinin “toplum” şeklinde ifade ettiği girift ilişkiler ağının içerisinde ekonomi, politika, kültür, din vb. unsurlar belirli etkinlik derecesine sahiptirler. Bu bağlamda toplumsal dünya içerisinde ekonomik, sosyal, kültürel, dini hayat gibi fenomenlerden bahsetmekteyiz. Her ne kadar bu “hayat”ların herbirini birbirinden bağımsız kategoriler olarak görmek mümkün değilse de, zihni düzeyde böyle bir tasnif işlevsel görünmektedir. Fakat tam da bu noktada, seküler düşüncenin kutsal-dindışı gibi iki önemli kategorisinin yansımaları olarak ortaya çıkan “dini hayat” ifadesinin bazı yanlış anlaşılma biçimine rezervimiz olduğunu belirtmeliyiz. Bu rezervimiz “dini hayat” ifadesinin dinin insan hayatındaki kuşatıcılığına dair bir alan daralmasını ifade edecek tarzda kullanılma riskinden dolayıdır.

“Dini Hayat”, inanç, ibadetler, gündelik pratikler, dini karakterli tüm bireysel ve sosyal yaşamı içine alacak derecede istiap haddi geniş bir kavramdır. Hiç şüphesiz tüm dinlerin inanç, ibadet ve muamelat çerçevesi vardır. Fakat bunların farklı toplumlarda ve farklı zamanlarda icra edildiği biçimi, anlaşılması, yorumlanması sosyolojik araştırmaların konusudur. Dine dair farklı yorumlar, dinin toplumla buluşmasından itibaren ortaya çıkan zihniyet, din anlayışı, mezhep, yönelim, cemaat vb. kavramların tartışılmasının da temel zeminini oluşturmaktadır. Öte yandan dini hayatın ekonomi, siyaset, kültür vb. unsurlarla yakın bağlantısı, gündelik hayatımızın içinde deşifre olan ve sıklıkla tartıştığımız bir duruma tekabül etmektedir. Dolayısıyla “dini hayat” çok geniş bir tayf içerisinde görünür olmaktadır.

¹ Bkz. Charles Lemert (Ed.), *Social Theory*, 2nd Edition, Colorado, Westview Press, 1999; David Harrison, *The Sociology of Modernization*, London, 1988; Fahrettin Altun, *Modernleşme Kuramı*, İst., Küre Yay., 2005.



“Değişim” bugün sosyolojinin pratik etkileriyle çokça tartışılan konularından birisidir. Sosyal değişim, toplumların tarihsel süreç içerisinde kaçınılmaz olarak yaşadığı bir olgudur. Bir toplumda meydana gelen yapısal, kültürel vb. tüm değişimler, ekonomik, siyasal ilişkileri etkilediği gibi dini hayatı da etkilemektedir. Bu değişimler bilhassa dini algılayış ve uygulanış biçimlerinde, hayata bakışta bir farklılığı oluşturabilmektedir.

Giriş:

Tanzimat, Osmanlı'nın batıya yönelimi ve değişiminde önemli bir kırılma noktası olarak kabul edilmektedir. Tanzimat bazı yorumlarda bir kible ayarlaması olarak da nitelendirilmektedir.² Aslı itibarıyla çok daha gerilere giden paradigma bakımından değişim süreci³, Türkiye'deki en önemli tartışma konularından birisi olagelmıştır. Bu süreçte İslam ve modernleşme üzerine bir çok tartışmalar yapılmış; modern hayatın getirdiği birçok değişimler İslam'a bakışı temel bir sorunsal haline getirmiştir. Nitekim İslam'ın terakkiye mani olup olmadığı, modernlikle uyumu gibi birçok soru ve sorunlar günümüze kadar da hala uzantıları ile gündeme gelmektedir.⁴ Dolayısıyla modernleşmenin getirdiği değişim süreci içerisinde İslam, çok farklı boyutlarıyla tartışma konusu olmuş; üretilen düşünce, fikir, zihniyet ve dini hayat ister istemez bu değişimin etkilerini taşımıştır. Bugün dünyada modernleşme, hala farklı ülkelerde farklı konular üzerinden konuşulmaya devam etmekle birlikte, küreselleşme, postmodernizm gibi kavram ve durumlar değişimin yeni boyutları olarak adlarını şimdilerde daha çok duyurmaktadırlar. Postmodernizm, bugün kimi tezahürleriyle global ölçekte gözlemleyebildiğimiz bir sorunsal olarak dikkat çekmektedir. Biz bu yazıda Türkiye toplumundaki dini hayatın postmodern tezahürlerini tartışmaya çalışacağız.

Diğer yandan Osmanlı'dan bu yana Türkiye'de dini hayatta ciddi değişim ve dönüşümler yaşanmıştır. Bu değişimlerin ne kadar ve nasıl postmodern süreçten etkilendiği tartışmasını da yapmak gerekmektedir.

² Bkz. Kuddusi Doğan, *Tanzimat'ın Kiblesi*, İst., Ölçü Yay., 1991.

³ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İst., Y.K.Y., 2003, ss. 213-252; İsmail Kara, “İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, c. 1, 5. Baskı, İst., İletişim Yay., 2003, ss. 234-264.

⁴ Bkz. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi-Metinler, Kişiler*, İst., Risale Yay., 1987; İsmail Kara, *İslamcılığın Siyasi Görüşleri*, İst., İz Yay., 1994, ss. 18-19; Mustafa Tekin, *Kutsalın Serüveni-Modern ve Postmodern Süreçte Dinin Sosyolojik Açılım İmkamı*, İst., Açılımkitap Yay., 2003.



Bu durum bir anlamda bugünkü dini yaşamın Türkiye toplumuna özel postmodernlik bağlamında teorisini yapmak anlamına da gelecektir. Aslında böyle bir şeyin yapılması da gereklilik arz etmektedir. Ancak belirtilmelidir ki, bunu yapmak bir çok zorlukları da içinde barındırmaktadır. Çünkü henüz Türkiye’de ve dünyada postmodernliğin somutlaşmış tezahürleri muğlak olduğu için elde edilen bulguların analizi ciddi önem taşımaktadır. Değerlerin erime sürecinden, Kur’an-ı Kerim’i anlama ve yorumlamamıza kadar birçok unsurlarda postmodern tezahürler olabileceğini düşünmekteyiz. Biz ise daha çok gündelik hayatı yoklayarak ve analiz ederek postmodern tezahürlerin olup olmadığını sınılamaya çalışacağız.

Osmanlı’dan bu yana modernleşme süreci, İslamla bağlantılı önemli sorunsallardan biri olarak dikkat çekmektedir. Özellikle İslam’ın modern dünya içerisinde nasıl uyumlu hale getirileceği ciddi bir tartışma konusu olmuştur. Bu anlamda bugün Türkiye’deki dini hayatın içinde modernliğe dair tezahürleri ortaya koymak çok sorun değildir. Her ne kadar modernlik henüz Türkiye’de sonuçlarına ulaşmasa bile, bu konuda önemli oranda yol alınmıştır.

Bilhassa 1970’li yıllarda Türkiye’de daha kolektif bir dini hayat ve daha ideolojik ve politik katmanlar içinde algılanan bir islam anlayışı söz konusu idi. Bunu, 1970’lerin siyasi yoğun olaylar üzerindeki gözlemlerden anlayabiliyoruz. 1980 askeri darbesinin ardından Özal yılları Türkiye’nin dışı daha açık, bireyselleşmecî modernleşme politikalarıyla gündeme oturdu. Bu süreç Türkiye’de klasik kutuplaşmaları erittiği gibi gündelik yaşamı ve detayları daha da öne çıkardı. Bir başka deyişle, artık gündelik hayat ve bireysellik dini hayatta da etkilerini göstermeye başlamıştır. Diğer yandan 1980 sonrası, gündelik hayatın, bireyselleşmenin öne çıkarak, apolitik bir sürecin kendisini gösterdiği yıllar olmuştur.⁵ Biz bu makalede, Türkiye’deki dini yaşamda postmodernliğin bazı temel karakteristiklerinin kendisini gösterdiğini; bu bağlamda bazı dini karakterli sosyal pratiklerde ve özellikle zihniyet düzeyinde postmodern tezahürlerin bulunduğunu öne sürmekteyiz. Makale boyunca bu tezimizi sınılamaya çalışacağız.



⁵ Bkz. Nurdan Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak-1980’lerin Kültürel İklimi*, 3. baskı, İst., Metis Yay., 2001, s. 9.

Kavramsal Çerçeve ve Tarihi Arkaplan: Postmodernlikten Soyutlamalar

Bu başlık altında konumuzla bağlantılı olarak hem tarihi hem de kavramsal bir çerçeve çizmek istiyoruz. Bu bağlamda, bir yandan Osmanlı'dan bugüne dini hayatın serencamına ana hatlarıyla değinmeye, diğer yandan da postmodernizmin konumuzla bağlantılı temel karakteristiklerini ortaya koymaya çalışacağız.

Osmanlı'da "din", son tahlilde gündelik hayatın akışı içerisinde önemli bir işgal ediyordu. Bu, Osmanlı'nın "teokratik bir devlet" olup olmadığı tartışmasından bağımsız bir şeydir. Dinin hayatın merkezinde yer almasının anlamı; onun toplumda önemli bir meşruiyet zemini oluşturmasından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda gündelik toplumsal hayatın içine dinin çok farklı formlarda nüfuz etmiş olduğunu söyleyebiliriz. Büyük oranda geleneksel dini ve sosyal kalıpların belirleyici olduğu böyle bir ortamda, dini hayatın yol haritası da belirsizlikten uzaktı. Dolayısıyla bu kalıpların dışına çıkıldığında her şeyden önce insanların sosyal yaptırımlara uğramaları söz konusu idi. Dinin, hayatın merkezinde oluşunun dışında toplumdaki tezahürlerinden birisi de cemaatsel yapılanmalardı. Henüz ulus-devletin içinde "vatandaş" olmamış insanlar, dini yaşamlarını cemaatin sınırları ve koruması altında sürdürmekteydiler.

Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren başlayan tartışmaların seyrettiği düzey ise paradigma boyutludur. Her şeyden önce 1700'lerden itibaren tarihsel süreç içerisinde farklı kırılma noktalarıyla modernlik bağlamında din temel sorunsal haline gelmekteydi. Modernliğin din tartışması Osmanlı'da ortaya çıkmış olan sosyal ve dini problemler, önceleri paradigma içi perspektif ve çözüm önerileri ile halledilmeye çalışılmaktaydı. Fakat süreç ilerledikçe tartışmalar derinleşmiş ve bizzat paradigmanın kendisine yönelmişti. Nitekim "İslam'ın terakkiye mani olup olmadığı" tartışmasından modernleşmede dinin (İslam'ın) geri bıraktıracı bir süreç olduğu iddiasına kadar devam eden bir takım tartışmalarda bunları görmek mümkündür. İşte tam da bu noktada, din ve modernleşme ilişkilerine geçmek gerekmektedir. Burada modernliğin tartışılması bir bakıma postmodernlikten kopmaz bir hüviyet taşımasından dolayıdır. Bir başka deyişle, postmodernizmi tartışmak isteyenlerin modernliğe uğramaları sağlıklı analizler ve temel zemini inşa açısından bir gerekliliktir.



Modernlik söz konusu olunca, öncelikle Onun Aydınlanmacı ve hümanist doğasını vurgulamak gerekmektedir. Aydınlanma, Kant'ın meşhur deyişiyle "insanın ergin olmayış halinden kurtuluş"unu ifade ederken⁶, dinin insan hayatındaki paradigma boyutlu ve açıklayıcı konumunun sona erdiğini açıklamaktaydı. Bu da insanı ve onun üretimi olan bilimi, Tanrı ve dinin yerine ikame etme çabasının bir parçası olarak hümanist karaktere vurgu yapmaktaydı. Bundan dolayı erken modernleşme teorileri giderek dinin fonksiyonunun azalacağı ve dünyadan çekileceğini öne sürmekteydiler. Doğrusu Batı'nın tarihsel koşulları içerisinde modernlik, kilisenin hayata dair totaliter teori ve pratiklerine bir itirazı temsil ettiğinden olumlu tepkiler aldı. Diğer yandan modernliğe eşlik eden teknolojinin, sanayileşmenin, sosyal hakların gelişimi, sadece Avrupa'da değil dünyanın diğer ülkelerinin de olumlu bakışına sebep olmaktaydı. Aslına bakılırsa modernite, kilisenin (Hıristiyanlığın değil) despot Tanrısı yerine seküler, soyut insan aklını merkeze alarak despotizm üretmiştir.

Türkiye'nin Osmanlı'dan itibaren modernlikle tanışmasından bu yana en önemli temel sorunsal, "İslam'ın modernleşmesi" olmuştur. Bu ise her şeyden önce modern zamanlarda İslam'ın yeniden konumlandırılmasını beraberinde getirmiştir. Öncelikle Batı'da kutsaldışı ayırımından beslenen temel perspektifin, özelde Türkiye'de dinin konumlandırılmasında bir sorun olarak ortaya çıktığını belirtmeliyiz. Bu da İslam'ın, hayatın içinde sınırlarının yeniden çizilmesini önermekteydi. Üstelik bu önerilerin temel sloganı modernleşmek ve/veya batılılaşmak idi. Dolayısıyla Türkiye'de dini hayat, dindarlık vb. yönelik tüm teorik tartışma ve uygulamaların birebir modernlikle ilintilendirilmesi (aslında ilgisi olsun ya da olmasın) uygulamaların her türden muhatapı açısından kaçınılmaz olmuştur.

Türkiye'de pratik olarak din alanındaki tartışmalara göz attığımızda, İlahiyat Fakültelerinin konumu, İmam Hatip Liseleri, başörtüsü, dini pratiklerin gündelik hayatında nerede yer alıp almayacakları, din ve siyaset, din-ekonomi vb. tartışmaları bu bağlamdaki temel sorunların bazılarını özetlemektedir.

Dünya ölçeğinde postmodernliğin tartışılmasını öne çıkararak anlamlı kılan, modernlikle bağlantılı yaşanan gelişmelerdir. Modernleşme, Batı aklını evrenselleştirip merkeze alırken, bununla aynı



⁶ İmmanuel Kant, *Seçilmiş Yazılar*, Çev. Nejat Bozkurt, İst., Remzi Kitabevi, 1984, s. 213.

zamanda tüm dünyanın Batı'nın geçirdiği evreleri geçirip modernleşeceği temel fikrini dillendirmekte ve bu fikirle sömürü ve işgalleri meşrulaştırmakta idi. Bugün Amerika ve Avrupa ülkelerinin Irak'ı işgali de demokrasi gibi meşru bir mazerete dayandırılmak istenmektedir. Dolayısıyla evrensel düzeyde yaşanan özgürlük, çevre, yoksulluk vb. birçok problemler ortaya çıkan postmodernizme gözleri çevirmiş ve yeni ümitler doğurmuştur.

Türkiye'de sol çevre ve batıcıların, modernleşmenin din teorilerine göre, toplumun dine ihtiyacı olmayacağı fikrini kabullenmeleri, onların dine mesafeli yaklaşımlarını beslemiştir. Bu da hakim paradigma olarak batıcıların negatif uygulamaları desteklemelerini ortaya çıkarmıştır. Tüm bunların Türkiye'deki dini hayattaki değişim ve yönelimlerinde önemli etkileri olduğunu söylemek mümkündür.

Modernitenin en temel karakteristiklerini ilerlemecilik ve evrimcilik, özcülük ve indirgemecilik, evrenselcilik, batı merkezilik, totalitarizm, kültürde hiyerarşi, dualizm⁷ şeklinde özetleyebiliriz. Buna göre modern kültür, özünde ilerlemecidir. Tarih anlayışı da lineerdir. Dolayısıyla hep "iyi"ye doğru tarihin kendi içerisinde bir erekliliği olduğu mesajını taşımaktadır. Doğrusu modernite ilerleyen süreçte, toplumların modernleştikçe sorunlarından kurtulacağı ve ekonomik, sosyal, siyasal vb. her bakımdan iyi bir dünya inşa edileceği vadinde bulunmuştur. Bu anlamda o, Batı aklını merkeze alarak tüm dünyanın modernleşmesi gerektiğini savunmakla, aynı zamanda Batı merkezci ve evrenselcidir. Netice itibarıyla Batı dışı toplumların (The Rest), batıların geçtiği süreci izleyeceğini (Batı aklını takip edeceklerini) öne sürmektedir. Bu ise, bütün akılların aynı olduğu ve batılı şekilde çalıştığı temel varsayımından beslenmektedir. Dolayısıyla kendine uymaya zorlayıcılık özelliğinden dolayı totaliter bir nitelik de taşımaktadır. Bu, aynı zamanda, farklı kültürler arasında hiyerarşi kurmasını da beraberinde getirmektedir. Özellikle batı kültürü bu hiyerarşinin üzerinde yer almaktadır.

Modern kültürün doğasında özcülük ve indirgemecilik söz konusudur. Fenomenleri, nesnelere farklı boyutlarından sadece birine indirgeyerek tanımlar ve bunların o nesne ya da fenomenin özü olduğunu iddia eder. Bu da eşya ile kurduğu ilişkiyi oldukça problemli kılmaktadır. Modernizm, hayata dualizmler içinden yaklaşmakta; dolayısıyla madde-mana, ruh-beden, kutsal-dindışı vb. gibi birbirinden bağımsızlaştırılmış

⁷ Bkz. Zekiye Demir, *Modern ve Postmodern Feminizm*, İst., İz Yay., 1996, ss. 22-26.



ilişkiler içinden seküler bir dünya görüşü sunmaktadır. Sekülerleşme ise, dinin olsa olsa marjinal ve etkisiz bir güç olacağı anlamını ifade etmiştir.⁸ Çokça dile getirildiği üzere modern toplum dünyanın kutsal düzeninin ortadan kalkmasıyla doğar; bu düzenin yerine ortaya çıkan ise, araçsal akılcı eylemle kişisel öznenin hem ayrılığı, hem de birbirine bağımlılığıdır ve neticede topluma ve tutumların işlevselliğine tapınmayı getirmektedir.⁹

Modernitenin vaatleri, doğrusu, ilk zamanlarda oldukça heyecan yarattığı gibi, dinin eski konumunu kaybedeceği ve dünyanın daha iyi bir geleceğe doğru evrileceğine olan inancı desteklemiştir. Ancak süreç içerisinde, modernliğin vaatlerinin gerçekleşmemesi, hatta tam tersine sömürü, terör, karmaşık şehir yaşamı, işgaller, savaşlar gibi olumsuzlukların artması, hem Batı içinden hem de Batı dışından modernliğin ciddi olarak eleştirilmesine sebep olmuştur. Buna göre modernitenin evrensel gelişme modeli olduğu, insan hakları gibi meta anlatı ve projeleri, kentsel hayat¹⁰ vb. bir çok husus bu eleştirilerin nirengi noktasını oluşturmaktadır. Yine dünya ülkeleri sömürü, işgaller, totaliterlik ve batı dayatmacılığını kıyasıya eleştirmişlerdir. Charles Taylor modernliğin şu sıkıntılarından bahsetmektedir: İlki, bireyciliktir ki, görüş açılarının yitirilmesine, hayatın anlamının azalmasına ve topluma karşı kayıtsızlığa sebep olmaktadır. İkincisi, dünyanın büyüünün çözülmesi ile araçsal aklın öncelik kazanması; böylece çevredeki varlıklar varoluş zincirindeki konumlarının getirdiği önemi kaybetmeleri, farklı tasarımlar için hammadde ya da araç olarak görülmeye başlamalarıdır..¹¹ Postmodernliğin bir çok yerde bir ümit olarak ortaya çıkması, onun nitelikleri ve eleştirel özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Nitekim 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 bildirmektedir.¹²

⁸ David Lyon, "Religion and the Postmodern: Old Problems, New Prospects", *Postmodernity, Sociology and Religion*, Ed. Kieran Flanagan-Peter C. Jupp, New York, St. Martin Press, 1996, s. 15.

⁹ Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, Çev. Uğur Canbilen, İst., Ayrıntı Yay., 1995, ss. 10-18.

¹⁰ Bu eleştiri ve analiz konuları için bkz. Mustafa Aydın, *Moderniteye Dışarıdan Bakmak*, İst., Açılmıkitap Yay., 2009, ss. 193-199.

¹¹ Charles Taylor, *A.g.e.*, ss. 10-13.

¹² Terry Eagleton, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, Çev. Mehmet Küçük, İst., Ayrıntı Yay., 1999, s. 9.



Postmodernlik aslında modernlik eleştirileri üzerine inşa edilen – edilmeye çalışılan bir kavramsal çerçevedir. Bir bakıma “Postmodernite söylemi, modernite içerisindeki bir değişimin semptomatiği olarak görülmektedir.”¹³ Bu bağlamda postmodernliğin modernlikle ilişkisi kesin olmamakla birlikte, onun bir devamı mı yoksa bağımsız bir süreç mi olduğu konusunda tartışmalar vardır. Doğrusu başında “post” ekine bakarak modernliğin devamı olarak düşünülebilir. Ancak tam da bu noktada modernliğin “ne”liğine değinerek belki bu soruya cevap verebiliriz. Öncelikle belirtmeliyiz ki, “Dünyada modernizmin serüveni, jakoben yöntemlerle hayata geçirilmek istenen ‘modern ideallerin’, despotik bir pratiği meşrulaştıran metamorfozun zengin örnekleriyle doludur. Modernist pratiğin farklı kesimlerin toplumsal bilinçaltılarında bıraktığı birbiriyle çelişen izler, bugün bile, kimi ideolojik kutuplaşmaların yörüngesini çizmeye devam etmektedir.”¹⁴ Bu durum, gerek batı içinden gerekse batı dışından modernliğin ciddi olarak eleştirilmesine sebep olmuştur. Modernizmin eleştirisi Batı içinden ona bir alternatif olarak postmodernizmin konuşulmasını gündeme getirmiş ve anlamlılaştırmıştır. Zaten postmodernizm, modernizm eleştirileriyle birlikte yükselmiştir denilebilir. Giddens, bir post-modernlik dönemine girmek yerine, modernliğin sonuçlarının eskisinden daha çok radikalleştiği ve evrenselleştiği bir başka döneme¹⁵ girildiği kanaatindedir. Doğrusu Giddens, postmodernliği modernliğin bir başka evresi olarak görme eğilimindedir. Rosenau ise, Postmodernizmin kendisini modern paradigmanın dışında kurmayı, modernliği kendi ölçütleriyle yargılamaktansa üzerinde düşünüp yapıbozumuna uğratmayı önerdiğini¹⁶ söyler. Bu bakış tarzı ise, postmodernliği farklı bir paradigma olarak nitelemektedir. Biz postmodernizmin modernlik gibi aynı dünya görüşü ve paradigma içinde bulunduğunu düşünmekteyiz. Fakat aynı paradigma içinde bulunmak, hiç şüphesiz modernlik ile postmodernliğin birbirinin aynı olduğu gibi bir sonuca bizi ulaştırmamalıdır. Postmodernliğin bu bağlamda modernlikten farklı iddia ve karakteristikleri vardır. Burada postmodernliğe dair pratiklerin onu anlamak açısından önemli olduğunu söyleyebiliriz. Bu sebepten olsa gerek Connor, postmodernliğin yaptıklarına dikkat çekilmesi gerektiğini önerir: “Postmodernizm nedir? diye sormak yerine, postmodernizm söylemi

¹³ Roland Robertson, *Globalization-Social Theory and Global Culture*, London, Sage Publication Ltd., 1992, s. 140-141.

¹⁴ Ahmet Kara, *Pozitivizm ve Postmodernizm*, Ankara, Vadi Yay., 2001, s. 84.

¹⁵ Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdil, 2. baskı, İst., Ayrıntı Yay., 1998, s. 13.

¹⁶ Pauline Marie Rosenau, *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri-İçerik-bakışlar, İçeri-dalışlar, İçeri-saldırılar*, Çev. Tuncay Birkan, 2. Baskı, Ankara, Bilim ve Sanat Yay., 2004, s. 21.



nerede, nasıl ve niçin ortaya çıktı? Postmodernizm tartışmalarında konu ne? Ve kimlere nasıl hitap ediyor? diye sormalıyız. Su sorular serisi dikkati anlam ve içerikten biçim ve fonksiyona çevirir. Stanley Fish'ten ödünç formülasyonla ifade edersek, postmodernizmin anlamı ne? diye sormayız. Ne yapıyor diye sorarız.¹⁷ Biz, Türkiye toplumunun dini yaşamında postmodern tezahürler ararken "yaptık"ları ve bıraktıkları izlerden hareket etmek istiyoruz. Ancak daha önce postmodernitenin bazı temel karakteristiklerine dair bir çerçeve çizmemiz gerekmektedir.

Postmodern düşünce, her şeyden önce keşfedilecek bir hakikat olmadığını öne sürmektedir. Bu bağlamda herhangi bir şeyi metin olarak tanımlayan postmodernistler, hakikati keşfetmektense yerine oturtmaya çalışmaktadırlar.¹⁸ Anlam, metinden çıkarılmak yerine okuyucu ile metin arasında sürekli inşanın konusu olmaktadır. Bu da gerçekliği süresiz ve dayanıksız kılması yanında görecelileştirmektedir. 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 uyarınca üretilmesiyle ortaya çıkan gerçeğin, gerçekten daha gerçek olduğunu ifade eder.¹⁹ Postmodernliğin önemli teorisyenlerinden olan Baudrillard, Tanrı'nın yeryüzünden çekilişi ile insanın gerçeklikle yüzyüze kalışını bir problem olarak görür.²⁰ Çünkü gerçeklik ilahi bir otorite tarafından vazedilmemekte ve her tür insani tasarrufa açık hale gelmektedir. Baudrillard, bugünün hastalığının gerçekliğin üretimi ve yeniden üretimi olduğunu²¹ söylerken aslında bu probleme işaret etmektedir.

Postmodernizm, Aydınlanma'nın rasyonel ve evrenselci iddialarına karşı yerel olanı öne çıkarmaktadır. Modernite, Aydınlanmacı ve rasyonel karakteri ile aklın bir olduğunu savunurken, çeşitliliğe ve çoğulculuğa direnmekteydi.²² Postmodernistler insan varlığının köklerinin yerel olduğunu, bir başka deyişle evrensel ve soyut bir şekilde kavranılamaz

¹⁷ Steven Connor, *Postmodernist Culture-An Introduction to Theories of the Contemporary*, 2nd Edition, Oxford, Blackwell Publishers, 1999, s. 23-24.

¹⁸ Pauline Marie Rosenau, *a.g.e.*, s. 26.

¹⁹ Steven Best-Douglas Kellner, *Postmodern Teori-Eleştirel Soruşturmalar*, Çev. Mehmet Küçük, İst., Ayrıntı Yay., 1998, s. 149.

²⁰ Jean Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh Ya da Kötülüğün Egemenliği*, Çev. Oğuz Adanır, Ankara, Doğu Batı Yay., 2005, s. 17

²¹ Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, Çev. Oğuz Adanır, 3. baskı, Ankara, Doğu Batı Yay., 2005, s. 44.

²² Mehmet Küçük, "Postmodernin Modern Karakteri Ya da Dönemleştirmenin İronisi", *Modernite Versus Postmodernite*, 3. baskı, Ankara, Vadi Yay., 2000, s. 50-51.



olduğunu belirtirlerken²³, tek bir aklı “akıllar”a dönüştürmektedir. Bu da gerçekliği göreceli hale getirmektedir. Bauman’ın deyişiyle, oluşturulan hakikat ya da düzenler bir sonraki bildirim ya da alternatifine kadar ancak geçerli olabileceklerdir.²⁴ Bu durum bütün okuma ve yorumları paralel ve yanyana hale getirirken, aralarındaki kıyaslanabilirliği, doğruyu seçmeyi imkansız hale getirmektedir. Otorite, uzmanı ortadan kaldırarak anlamı metin ile ilişkide inşa edilen bir sürecin içerisine yerleştirmektedir. Postmodernistler bu bağlamda evrensel doğruluk ve gerçekliği değil, metinlerarasılığı önerirler. Buna göre, gerçeklik paradigmlar arası değil paradigma içi olarak ortaya konmaktadır. Bu anlamda evrensel, bütünsel bir projenin olmadığını savunan postmodernizm²⁵, tüm meta-anlatıları reddetmektedir.

Postmodernlik, özne fikrini de olumsuzlamaktadır. Dolayısıyla o özneyi ya da benliği tahrip etmektedir.²⁶ Bu bağlamda bir metnin yazarından ve bu yazarın ortaya koymak istediği muradından söz edilemez. Bir başka deyişle, metnin okuyucuya söylemek istediği bir şey yoktur. Metni yeniden ve farklı okumalarla, elde edilebilecek yeni anlamlar vardır. Bunun sonucu Modernistler, ampiristler ve pozitivistler tarafından tanınamayacak merkeziz bir özne, ortaya çıkmakta olan bir özne olacaktır.²⁷

Modernizme bir eleştiriyi içinde barındıran postmodernizmin, bu çerçevede zikredeceğimiz en önemli özelliği “olan”ı yapıbozumuna uğratmaya çalışmasıdır. Bu bağlamda mutlak önermeleri dağıtmakta, en fazla yorumu mümkün kılmakta, dualiteleri bozmakta, muğlaklığı ve bulanıklığı arttırmakta, bildik olanların tümünü sorgulamakta; alternatif söylemlerle anlamı öne çıkarmakta; sorgusuz sualsiz benimsenmiş, ihmal edilmiş olan şeyler üzerinde, direniş bölgeleri üzerinde, unutulmuş, akıldışı, önemsiz, bastırılmış, sınır durumdaki, klasik, kutsal, geleneksel, ayrıksı, yüceltilmiş, boyun eğdirilmiş, reddedilmiş, özsel olmayan, marjinal, çevresel, dışlanmış, yerleşmemiş, susturulmuş, arızı, dağıtılmış, niteliksiz, ertelenmiş, parçalanmış şeyler üzerinde –modern çağın hiçbir zaman tikel ayrıntılarını, özgüllüklerini anlamaya tenezzül etmediği her

²³ Ernest Wolf-Gazo, “Postmodernizmin Aydınlanmayı Eleştirisi”, Çev. Şefik Deniz, *İslami Araştırmalar*, c. 6, S. 1, Ankara, 1992, s. 12.

²⁴ Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, Çev. Alev Türker, İst., Ayrıntı Yay., 1998, s. 45-46.

²⁵ David Harvey, *The Condition of Postmodernity-An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, 9th Edition, U.K., Blackwell Publication, 1995, s. 52.

²⁶ Edith Wyschogrod, *Azizler ve Postmodernizm*, Çev. Ahmet Demirhan, İst., İnsan Yay., 2002, s. 333-334.

²⁷ Pauline Marie Rosenau, *Post-Modernizm ve Toplumbilimleri*, s. 93.



şey üzerinde yeniden odaklanmayı savunmaktadır. Böylece bize belirlenimciliği değil belirlenemezliği, birliği değil çeşitliliği, sentezi değil farklılığı, basitleştirmeyi değil karmaşıklığı sunar.²⁸ Tüm bunlar, metinde var olduğu söylenen niyeti deşifre etmek amacıyla yapılmaktadır.

Postmodernizmin zaman kavramına yaklaşımı da farklıdır. Öncelikle postmodernite tarihi dün ile yarın arasındaki “an”a indirger; zaman homojen, evrimsel, amaçlı ve düzenli bir şey değil, eşitsiz, çapraz, çok katmanlı ve hizası bozuk bir şey olur çıkar. Dolayısıyla hiper-uzam yaratılabilen ve yok edilebilen bir şeydir.²⁹ Zaman postmodern mentalite çerçevesinde düzenliliğini kaybetmenin yanı sıra bir biri ile ilintisiz “an”lar haline gelmektedir. “An”lar arasında bu bağlamda bir tutarlılık olması gerekmez. Dolayısıyla bu zamansallık içinde yaşayan insan, dün, bugün ve yarın arasında bir tutarlığı aramaz. Her “an”da diğerinden bağımsız olarak bir başka anlam ve gerçeklik inşa etmek mümkün hale gelmektedir.

Bu tutarsızlık postmodernizmin *pastişli* karakterine vurgu yapmaktadır. Postmodernite, oldukça eklettik bir nitelik taşıdığından her tür farklılığı bir araya getirebilir. Bu bağlamda mesela; “birey, ayrık bir kişiliği ve potansiyel karışık bir kimliği olan, teğel teğel sökülen yamalı bohçadan ibaret bir personadır. Kendini yanyana duran, birbiriyle uyumsuz bir mantıklar çokluğunun, kalıcı bir çözüme veya uzlaşmaya ulaşma imkanı olmadan süreklilik hareket edişine bırakmıştır.”³⁰ Bu durum postmodernizmi değersel anlamda ya da paradigma açısından ortodoksiden mahrum kılar. Rosenau’nun deyişiyse, Post-modernizmin kes-yapıştır karakteri ve bütünlükten yoksun oluşu, onun hem güçlü hem de zayıf yanındır. Herkes onda gönlüne göre birşeyler bulabilir.³¹ Postmodernliğin meta-anlatıdan ve evrensellikten yerelliğe dönüşü, büyük teorilerden ihmal edilmiş olana ve detaya gözlerini çevirmesi, postmodernlikte gündelik hayatı öne çıkarmaktadır.

Dinle ilişkiler bakımından da postmodernliğin bazı temel karakteristiklerini vurgulamak gerekmektedir. Her şeyden önce, yukarıda da bir şekilde belirtildiği üzere Postmodernizm, insan soyunun tarih içindeki ahlaki gelişimine, evrensel uzlaşma ya da kesinliğe yol gösteren bir akıl kavrayışına ve insanın yarattığı (farkları değil, insan aynılığını kabul

²⁸ Pauline Marie Rosenau, *a.e.*, s. 25-26.

²⁹ Pauline Marie Rosenau, *a.e.*, s. 44..

³⁰ Pauline Marie Rosenau, *a.e.*, s. 90.

³¹ Pauline Marie Rosenau, *a.e.*, s. 34.



eden) bir büyük anlatı açıklamasına duyulan modern inancın yitimi ile karakterize olmaktadır. Bu aşırı durumda postmodernizm, bağ anlamına gelen religio olarak dinin bizzat özünü ya da herhangi bir tanımını temelden yoksun kılmaktadır.³² Klasik anlamda ortodoksisi, kalıpları olan bir din anlayışı böylece kaybedilmiş görünmektedir. *Pastish* karakterinin bir yansıması olarak postmodern dinin de devşirmeci, senkretik olduğu görülmektedir.³³ Dolayısıyla çok farklı din, değer ve algılayışlardan devşirilmiş ve biraraya geldiklerinde de tutarlı olmayan bir postmodern din olmuştur. Tanrı da o eski otorite ve konumunu kaybederek postmodern dille ifade edecek olursak hoş bir adama dönüşmüştür.³⁴

Bu anlayışın bir sonucu olarak, geçmişe ait ritüalistik öğeler canlandırılmaktadır. Meselâ, New York, Rhinebeck'te kutsal kase arayışı yenilenir. Ayrıca, analitik, bilimsel ve akli olana karşı duygusal, akıldışı, mistik ve büyüsel olan tercih edilir. Modern bilimin açıklayamadığı her şey üzerinde odaklanılır ve mesela, hayalet bölgelerine ilişkin kılavuzlar hazırlanıp perili evlere turlar düzenir. Paganizm ve Panteizm geri dönüp post-modern dinler haline gelirler. Kozmik ve mistik bir karakteri olan bu iki dinde de kadim halkların bilgeliğine övgüler düzülür. Kara Tanrıça, Altıncı duyu, gizem, İsa'nın kayıp yılları, astroloji, astronomik hac yolculukları, yıldız falları, tarot, haleler, çubukla yer altı suları aramak, duyütesi algı, el falı, numeroloji, vampirler, kurtadamlar, Büyük ayak, yaşayan mumyalar başlıca ilgi konularıdır.³⁵ Büyüsel ve mistik unsurların canlanması, azizlerin yeniden ortaya çıkışı için de fırsat doğurmaktadır.³⁶ Dolayısıyla irrasyonel olanın, hikaye ve anlatının yeniden cazip hale gelmesi söz konusu olmaktadır.

D) Dini Hayatta Postmodern Tezahürler:

Çizmeye çalıştığımız bu çerçevenin ardından, Türkiye'de yaşanan dini hayatta postmodern tezahürlerin izlerini sürmeyi deneyeceğiz. Ancak burada önce bir hususa değinmeliyiz. "Postmodern tezahürler" ifadesinde de geçtiği üzere ele alacağımız konuların postmodernliğin temel karakteristiklerine dair bazı tezahürleri olacağını; bunun bir etkilenmeyi

³² Pamela Sue Anderson, "Postmodernizm ve Din", *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, Ed. Stuart Sim, Çev. Mukadder Erkan-Ali Utku, Ankara, Ebabil Yay., 2006, s. 59.

³³ Perry Anderson, *Postmodernitenin Kökenleri*, Çev. Elçin Gen, 3. Baskı, İst., İletişim Yay., 2005, s. 13.

³⁴ Ernest Wolf-Gazo, *a.g.m.*, s. 9.

³⁵ Pauline Marie Rosenau, *a.g.e.*, ss. 215-217.

³⁶ David Matthew Matzko, "Postmodernism, Saints and Scoundrels", *Modern Theology*, Vol: 9, No: 1, 1993, s. 22.



ifade ettiğini, dolayısıyla son tahlilde kesin bir “postmodern” etiketi koymanın anlamlı olmayabileceğini belirtmeliyiz.

1) “Sadece Siyah ve Beyaz yoktur, Gri Alanlar da vardır.”

Türkiye’de son yirmi yıl içerisinde toplumda en çok kullanılan söylemlerden birisi de, “sadece siyah ve beyaz yoktur gri alanlar da vardır” söylemidir. Öncelikle bu söylemin hangi konjonktürde ve hangi durumlarda daha çok kullanıldığına bir bakalım. İslam’ın bazı hükümlerinin ve geleneksel kalıplarının uygulama aşamasında zora girdiği durumlarda veya keskin değişimlerin olduğu dönemlerde bu söylemin daha yaygın olarak kullanılmaya başladığını düşünüyoruz. Özelde son 10-12 yıldır bilhassa başörtüsünün kamusal alan denilen okul, işyeri vb. ortamlarda yasak oluşu, eğitim yapmak ve çalışmak isteyenler ile onlara bir yol açmak isteyenlerin yoğun arzularıyla bu söylem kullanılmıştır. Başörtüsü bu konuda sadece bir örnektir. Bunun dışında özellikle İslam’ın mevcut modern yaşam ya da dünya ile uyumsuz bazı hüküm ve uygulamaları söz konusu olduğunda da, söylem kullanılmıştır. Söylem, kısaca bir konunun sadece “haram” ya da “helal” veya “uygun” ya da “uygun değil” şeklinde ikili cevaplara indirgenemeyeceğini; “siyah” ya da “beyaz” mentalitesinin aşılarak bir çok farklı uygulamaların mümkün hale getirilebileceğini söylemektedir. İfadedeki “gri alan” söylemi, “siyah” ya da “beyaz”ın sınırlarını anlamsızlaştırarak her türlü olabirliklerin önünün açılmasını önermektedir.

Burada dile getirmeye çalıştığımız problem, hiç şüphesiz bazı helâl ya da haramlara uyulup uyulmaması değildir. Bu, zaten yüzyıllar boyunca tartışılabilen bir husustur. Sorun, zihinsel düzeyde dini metinlerin ve özelde Kur’an’ın “furkan” özelliği dolayısıyla, doğru ile yanlış arasına koyduğu sınırların/çizgilerin giderek anlamsızlaşması ya da buharlaşmasıdır. Söylemin bilhassa Türkiye’de 1990’lardan sonra daha çok kullanıldığına bakarak, postmodern düşünce ve tartışmaların dünya ölçeğinde yaygınlaşmaya başladığı zamanla çakıştığı tespitini yapmalıyız. Dolayısıyla fark olunsun ya da olunmasın bir çok açıdan postmodernliğin etkilerinin söylemlere sızmış olduğu söylenebilir.

Modernliğin totaliter vasfı, Türkiye toplumunda, Osmanlı’nın son dönemlerinden bu yana hissedilmektedir. Bu, Türkiye’de kılık kıyafetten yaşam biçimlerine kadar bir çok alanda izlenebilir. Daha önce de belirtildiği gibi, İslam’ın ve müslümanların modern paradigmalara



lehindeki dönüşümü bu bağlamda hep tartışılmalıdır. Postmodernliğin eleştirel ve görünüşte anti-totaliter vasfı, zaten bir çok sorunlar içerisinde ikircikli bir tavır içinde kalan insanlara oldukça cazip görünmüştür. Hatta postmodernlik bir çok söyleminde özgürlükçü boyutlarıyla öne çıkarılmıştır.

“Sadece siyah ya da beyaz yoktur, gri alanlar da vardır” söyleminde “ya siyah ya beyaz” ifadesi, modernliğe referansla eleştirilmektedir. Aslında söylem üzerinden eleştirilen nokta, bir şeyin doğru ya da yanlış olması arasındaki kesin çizgi ve ayrımlardır. Çizgi ve ayrımların gündelik yaşamda sıkıntı oluşturabileceği düşünülmektedir ki, tam da bu noktada postmodernliğin “hipergerçek” kavramını gündeme getirir. Bilindiği üzere hipergerçek, doğru ile yanlış arasındaki ayrımları buharlaştırarak, bu kavramları anlamsızlaştırmakta idi. Ayrımların ortadan kalkması, her şeyin mümkün hale geldiği “olabilirlikler” dünyasını gündeme getirmekte; postmodern bir dille ifade edecek olursak “*anything goes*” (ne olsa gider) durumunu ortaya çıkarmaktadır.

Hiç şüphesiz İslam fıkında yer alan efal-i mükellefin kısmında mübah denilen bir alan vardır. Fakat burada “gri alan” ile mübahların örtüşmesinden söz etmiyoruz. Gri alanlar, siyah ve beyazın tahrir edilerek her şeyin “aynı”laştırıldığı, “gri”de buluşturulduğu postmodern bir sürece daha çok referansa bulunmaktadır. Buradaki temel sorun, bu ayrım çizgilerinin net olarak korunması; doğru ve yanlışın doğru ve yanlış olarak tanınup anlaşılmasına yöneliktir.

2) Kur’an Okumaları-Gerçeklik ve Otoritenin Tahribi:

Kur’an-ı Kerim, müslümanların temel kaynağı olarak başat bir konumda bulunur. Kur’an-ı Kerim, müslüman hayatının ve bir çok ilimlerin referansı olarak okunup anlaşılması üzerindeki tartışmalara muhatap olmaktadır en fazla. Kur’an-ı Kerim’in okunup anlaşılmasındaki klasik ya da geleneksel yaklaşım, onu okuma ve anlama çabası olarak göstermekle birlikte, bu konudaki uzmanlar ya da otoriteleri dikkate almak, onların yaklaşımları ile kendi yaklaşımları arasında hiyerarşi kurarak otoritelere tabi olmak gibi unsurları da içermektedir. Bir başka deyişle bilen/âlim ile bilmeyen arasındaki hiyerarşik ilişkidir bu. Geleneksel müktesebâtımızda, bir insanın hangi kriterleri sağladığında tefsir, fıkıh otoritesi ya da dinde bir otorite ya da uzman olacağı ifade edilmektedir. Buradaki temel mentalite, Kur’an-ı Kerim’de Allah’ın muradının oldukça iyi bir donanıma sahip insanlar (dinde otorite)



tarafından ortaya konması çabasıdır. Bu çaba İslam Tarihi boyunca hep olagelmıştır. Fakat burada dinsel yorumların mutlaklaştırılmayacağını önemle belirtelim. Otorite, bir konuda konuşabilmek, hüküm verebilmek için yeterli bilgi ve donanımı sağlayarak alanında yetkin olan insanları tanımlamaktadır. Bu açıdan, otoritenin konuyla ilgili söyledikleri dikkate alınır. Meselâ; İmam-ı Azam bu bağlamda bir otoritedir. Ancak otoritenin söylediği din üzerinden konuşacaksa, dine dair bir yorumdur; bizzat din değildir. Dolayısıyla otoritenin söylediği, din adına mutlaklaştırılmaz.

Anlaşılmaktadır ki, Kur'an-ı Kerim, içinde keşfedilmesi gereken "hakikat" ya da "gerçeklik" olan bir kitaptır. İnsanlardan mahiyet olarak çok farklı bir varlık tarafından bilinen ve bize sunulan gerçeklik, bizim anlama çabalarımıza konu olmaktadır. Yüzyıllar boyunca âlimler, Kur'an-ı Kerim'in bu bağlamdaki muradını -gerçekliği anlama çabasında bulunurken- ortaya çok devasa bir müktesebât da (ilmi açıdan ciddi bir birikim) çıkmıştır. Âlimler bu anlama çabasını göstermekle birlikte, en sonunda "Allahu Alemu bir muradihi bizalık" (yani bununla ne kastettiğini Allah en iyi bilir) diyerek, Allah'ın muradını (ya da metin sahibinin niyetini) mutlak olarak anladıklarını iddia etmemişlerdir.

Kur'an-ı Kerim'i bu okuma ve anlama çabasında iki önemli kavramın altını çizmiş oluyoruz. Birincisi, Kur'an-ı Kerim'in (metnin) keşfedilmeyi bekleyen bir hakikati bulunduğu, diğeri ise, okuma ve anlama çabasında uzman ve otoritelere müracaat. Bugün Kur'an okumalarının bir kısmında farklı yönelimler olduğunu görmekteyiz. Her şeyden önce postmodernizm her şeyi bir metne dönüştürerek, orada keşfedilecek bir hakikatin olmadığını, metnin herhangi bir niyet taşımadığını söylerken, okumalar sırasında gerçekliğin inşa edildiğini; muhtelif okumalardaki inşaların ise hep yan yana bulunabileceğini; bunların kıyaslanabilir olmadığını iddia etmektedir. Bu, bir kere postmodern terimlerle konuşacak olursak, metnin sahibinin muradı olmayacağını ve metnin anlaşılmasında otoriteye müracaatı sona erdirmektedir. Bu okumalar sırasında inşa edilen gerçekliklerden herhangi birinin doğru ya da yanlış olarak değerlendirilmesi söz konusu değildir. Tam da bu noktada postmodernliğin metinlerarasılık kavramı devreye girmektedir. Aslına bakılırsa her bir okuma ve inşa edilen gerçeklikler birer metne dönüşmektedirler.



Kur'an-ı Kerim, bugün kimi ilahiyatçı çevrelerde bile³⁷ dışarıdan yaklaşılarak bir metin olarak görme eğiliminin konusu olabilmektedir. Bu, Kur'an-ı Kerim'i sahip olduğu konuma irtifa kaybettirerek sıradan bir metin haline dönüştürmektedir. Halbuki Kur'an-ı Kerim ilahi kaynaklı bir kitaptır. Bu durum, onu okuma ve anlama çabasının "muradı" anlamaya yönelik olması gerektiğini; içeriden bakışın zaruri olduğunu ve her okuma sırasında inşa edilmeye çalışılan konjonktürel gerçeklik inşasına kapalı olduğuna işaret etmektedir. Bilhassa toplumların yaşadıkları zor zamanlar veya zorluklar karşısında, kendilerine konjonktürel anlamda kolaylık sağlayacak bir çözümü (!) Kur'an-ı Kerim'i yeniden konjonktürel bir okumayla elde ettikleri görülebilmektedir. Sıklıkla uzman ve otoritelerin yaklaşımlarının yanına donanımı olup olmadığına bakılmaksızın bireysel okumaların inşa ettiği gerçeklik eklenmekte; böylece gerçekliğin anlamını belirleyen sınırlar tahrip edilmektedir. Dikkat edilirse, son zamanlarda Kur'an-ı Kerim üzerinde bu tür bireysel okumalarla ortaya atılan "gerçeklik" (hüküm)ler çıkarılmaya başlanmış ve postmodern mantık gereği otoritelerin yaklaşımlarının yanına eşitlenmiştir.

3) "Bastırılmış"ların Gözüyle Kur'an Okuma Önerisi:

Postmodernliğin önemli teorisyenlerinden olan Michel Foucault, güç ve bilgiyi sadece yakından ilişkili olmakla kalmayıp, aynı zamanda birbirinden ayrılması imkansız olgular olarak görür. Bilgi, sadece güç/iktidar değildir, aynı zamanda gücü ellerinde tutanlar bilgiyi de kontrol etmektedirler.³⁸ Bu anlamda Foucault'a göre tarih, üst sınıfların, iktidarların, ileri gelenlerin tarihidir. Bunun dışında kalan yoksulların, alt sınıfların, zayıfların, hastaların tarihi değildir. Foucault, Deliliğin ve Hapishane'nin Tarihi'nde işte bu hastalıklı ve anormal olarak görülenlerin tarihine odaklanmaktadır.³⁹

Postmodernlik, modernliğin temsil anlayışını tahrip ederken, ikinciller, ötelenmişler, zayıfların, eziklerin tarihi ve gerçekliklerini birincillerin veya iktidarların yanına eklemektedir. Biz burada tüm ikincil ya da altta olanları "bastırılmış" kelimesiyle ifade edeceğiz. Böylece bir

³⁷ Bkz. Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, İst., Kitabiyat Yay., 2000.

³⁸ Bkz. Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, Çev. Veli Urhan, 2. baskı, İst., Birey Yay., 1999; Michel Foucault, *Entelektüellerin Siyasi İşlevi-Seçme Yazılar I*, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, 2. baskı, İst., Ayrıntı Yay., 2005, s. 176. Martin Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler*, Çev. Ümit Tatlıcan-Gülhan Demiriz, İst., Sentez, Yay., 2007, s. 477.

³⁹ Bkz. Michel Foucault, *Deliliğin Tarihi*, Çev. M. Ali Kılıçbay, 4. baskı, Ankara, İmge Yay., 2006; Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, Çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara, İmge Yay., 1992; Michel Foucault, *Toplum savunmak Gerekir*, Çev. Şehsuvar Aktaş, 2. baskı, İst., Y.K.Y., 2003, s. 78.



yorum ve anlam genişlemesi ile tarihi yeniden okuma gündeme gelmektedir. Bu bağlamda feministler, ikinci cins olarak kadının tarihteki ezilmişliği söyleminden yola çıkarak tarihi ve tüm metni yeniden okumayı ve erkek egemen içeriği yapıbozumuna uğratmayı önermektedirler. Postmodern feministler, geçmişte tarih yazma işlevinin erkeklerin tekelinde olduğunu ve kadınların tarihinin görülmediğini savunurken erkek-iktidar ilişkilerine atıf yapmaktadırlar. Bu sebeple onlar, hayatın her alanına feminist bir perspektifle bakarak varolan pratiklerin ve kavramların eleştirilmesini, dönüştürülmesini, ayrıca yenilerinin yaratılmasını önerirler.⁴⁰ Bu okumalar, feministler dışında iktidar ilişkileri çerçevesinden dışlanmış tüm kesimlere doğru genişletilebilir.

Türkiye’de gündelik konular üzerinden İslam düşüncesi tartışmalarında en sık dillendirilen söylemlerden birisi de, Kur’an-ı Kerim’de ataerkil bir fon olduğu, tüm tarihin, tefsir ve fıkıh birikimlerinin erkek egemen ve ataerkil bir içerik taşıdığı; islam geleneği içinde tüm fakih ve müfessirlerin erkek egemen olduğu şeklindedir. Bu söylem, kadınlar tarafından tefsir ve fıkıhın yeniden yazılmasını ve son kertede Kur’an’ın yeniden okunması gerektiğini önermektedir. Meselâ, Ruşen Çakır’ın Hidayet Şefkatli Tuksal ile yaptığı mülakatta Tuksal şunları söylemektedir: “Kur’an’da gerçekten ataerkil bir fonun varlığını fark ettim. İşte bu fon insanları çok yanıltıyor. Bu bağlamda tam da Fazlurrahman’ın dediği gibi şunu gördüm: Kur’an-ı Kerim, o gün orada yaşayan Arapların zihinlerine hitap ediyor. Onların kelimeleriyle konuşan, belki onların kelimelerine aşkın anlamlar yükleyen, ama onların pratiklerini, düşünce dünyalarını yansıtan ve İslam’ı bu semboller üzerinden anlatan bir tavrı, üslubu var.”⁴¹ Bir başka yerde Tuksal, kadın bakış açısına sahip olduğunu söylemektedir.⁴² Bu tür okumalar, parçacı ve konjonktürel özellikler taşımakta; ancak Kur’an metnine yoğun hücum uygulayarak konjonktürel işlevleri meşrulaştırmaktadır.

4) Zaman ve Mekan Bütünselliğinin Tahribi-Tutarsızlığın Normalleşmesi:

Bugün haber bültenlerine, gazete sayfalarına ya da makalelere⁴³ konu olan tartışmalardan birisi de, göbeği açık başörtülü kızlar, sanatçı konserlerinde göbek atan dindar görünümlü kızlar ya da hacdan

⁴⁰ Fatmagül Berktaş, *Tarihin Cinsiyeti*, İst., Metis Yay., 2003, ss. 19-28.

⁴¹ Ruşen Çakır, *Direnış ve İtaat-İki İktidar Arasında İslamcı Kadın*, İst., Metis Yay., 2000, s. 24.

⁴² Ruşen Çakır, *a.e.*, s. 28; Hidayet Şefkatli Tuksal, *a.g.e.*, ss. 1-9.

⁴³ Bkz. Milliyet, 17.05.2005; Zeki Ceyhan, Milli Gazete, 30.07.2005.



dönerken gümrükte içki satın alanlar vb. Burada temel sorun olarak ortaya çıkan şey, biraraya gelmesi mümkün olmayan öğelerin yanyana sıralanması olarak görünüyor. Burada Foucault'un *Heterotopia*⁴⁴ kavramını hatırlamanın tam zamanıdır. *Heterotopia* kavramıyla Foucault, çok sayıda parçalanmış mümkün dünyaların olanaksız bir yerde birarada varolmasını ya da daha basitçe, ortak bir ölçüte sahip olmayan fakat birbirleriyle yanyana biraraya getirilmiş mekanlara işaret etmektedir.⁴⁵ "Başörtü" ile "açık göbek" in temsil ettiği dünya ve anlam çerçeveleri, bir insanda biraraya gelmekte ve bundan daha önemlisi, zihniyet açısından bunlar arasında bir tutarsızlığın olduğu düşünülmektedir. Yaşanan olaylarda postmodern karakteristiği deşifre eden şey, zaten bunlar arasındaki tutarsızlığın normalleştirilmesidir. Postmodernlik, bilindiği üzere, metinde bir düzenlilik ve tutarlılık olmadığını savunmanın ötesinde, istikrarsızlığı önermektedir.

Benzer ilginç yaklaşımlara Olivier Roy'un tartışmalarında da rastlamaktayız. Roy, gay ve lezbiyen müslüman derneklerinden bahsederken⁴⁶, Foucault'nun *heterotopia* kavramını bir kere daha doğrulamaktadır. Bundan da öte yavaş yavaş ayak izlerini gördüğümüz "agnostik müslüman"lığın⁴⁷ kendisini konumlandıracağını düşünebiliriz. İslam'ın hayata dair bütüncül algısını tahrip ederken, dağılan parçalarını, eşzamanlı olarak diğer dağıttığı meta-anlatının parçaları ile gayr-ı meşru bir ilişkiye zorlayarak ortaya yeni ürünler konmaktadır. Yeni ürünün bu senkretik doğası, her bir dinin Tanrı'sının tek olmak gibi kaprisini yıkmakta, Tanrılar inanlılarının başka mabedlerle ilişkisine razı olacak kıvama gelmektedirler. Nitekim Yoga türü meditasyona bakarak kimi müslüman ve Hıristiyan çevrelerin "Tanrı"larını razı ettiklerini söyleyebiliriz. Burada tutarlı kimlikler tahrip edilerek bölük pörçük, parçalı, senkretik kimlikler üretilmektedir.

Yukarıda postmodernliği anlatırken, onun bir karakteristiğinin de zamanı bağımsız "an"lara dönüştürmesi olduğunu belirtmiştik. Bu, insanın zamandaki süreklilik ve tutarlılığın bozulması anlamına gelmektedir. Bir "an" öncesi ile sonrası arasında bir bütünlük, devamlılık olmadığından konjektürelilikler üretmektedir. Bu durum, dünyayı sürekli istikrarsızlıklar biçiminde algılamayı kuvvetlendirirken, hakikatin

⁴⁴ Michel Foucault, *Özne ve İktidar-Seçme Yazılar II*, mÇev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, 2. baskı, öİst., Ayrıntı Yay., 2003, ss. 296-301.

⁴⁵ David Harvey, *a.g.e.*, s. 48.

⁴⁶ Olivier Roy, *Küreselleşen İslam*, Çev. Haldun Bayrı, İst., Metis Yay., 2002, s. 114

⁴⁷ Olivier Roy, *a.g.e.*, s. 114.



zamansal süreklilikle ilintisini tamamen koparmaktadır. Söz gelimi; Kur'an-ı Kerim farklı konjonktüreliliklere göre yorumlanarak çeşitlendirilmekte ve bunlar biraraya getirilebilmektedir. Bu konjonktürelilik, bir müslümanın bugün ile yarın arasındaki tutarsızlığını normalleştirmekte; bir gelenek ve tarihe yaslanmayan sürekli "bugün"ler ve "an"lar üretmektedir. Bunu en çok, müslümanların zihinsel süreçlerinde yaşadığı travmalarda izlemek mümkündür. Böylece bir müslüman konformizmin içine itilmekte, bugünden yarına konjonktüreliliklerin birbirinden kopukluğu içinde kimlik ve kişilikleri dağılmaktadır.

5) Gündelik Yaşam ve Küçük Hikayelerin Patlaması:

Postmodernizmin meta-anlatılara karşı olan tavrı, farklı yerliliklerin meşrulaştırılmasını gündeme getirmekteydi. Bu, aynı zamanda bütünselliğin, tutarlılığın, evrenselliğin, genelin vb. gözden düşürülerek parçanın, ayrıntının, istikrarsızlığın, küçük ve yerelin, detayın, gündelik yaşamın öne çıkması ve altının çizilmesi anlamına gelmektedir. Bunun doğal bir sonucu olarak, 1980 sonrasında daha fazla gözlemlendiği üzere, bireysel ve gündelik olan insan hayatında daha çok öne çıkarılmıştı. Burada gündelik hayatla ilgili bir nüansa dikkat çekmeliyiz. Postmodern bir dille konuşacak olursak, bir meta-anlatı olan İslam'ın insanların gündelik hayatı içine sızışından; gündelik hayatın bir metafiziğinden bahsetmek mümkündür. Söz gelimi; Osmanlı Dönemi'nin dar sokakları içinde giderken yüksek duvarlar arasındaki kapıdan geniş bir avluya açılım; kapı tokmaklamanın cinsiyeti deşifre eden farklılıkları, bir üst söylemin gündelik hayata yansımaları, onun süreklilik ve bütünlük içindeki bir tezahürüdür. Bizim bahsettiğimiz gündelik hayat ise, bu bütünsellik ve perspektiften tamamen kopuk bir durumu ifade etmektedir. Kişi, bugünden yarına tamamen "gündelik" ilişkiler içinde belirlenerek detaylarda boğulmaktadır. Böylece haz ve arzular tamamen kıskırtılmakta, gündelik hayat bütünsellikten kopuk bir biçimde yaşanmaktadır.

Meta-anlatıların en önemli özelliği, parçaların bütünü perspektifini yansıtmaları ve onun hedeflerini gözetmesidir. Postmodern bir gündelik hayatta bu perspektif kaybolmaktadır. Buna göre, İslam'ın temel yaklaşımda tevhid bu bütünselliğin ana mihverini oluşturmaktadır. Dünyada ve kainatta varolan her şey, bu bütünselliğin parçasıdır. Kur'an-ı Kerim, mü'minin zihnini bu bütünsellik içerisinde kurmaya çalışırken, her faaliyeti (amel-i salih) bütünü yerine geçirmeden, hayatın bütünü olarak



görmeden ve diğer parçalarla ilişkisini koparmadan anlamlandırır. Söz gelimi, namaz kılmak, bir kuşu beslemek, bir insana yardımcı olmak, çalışmak, hayatın farklı faaliyet alanları olmakla birlikte, İslam açısından aralarında kopmaz bir ilişki vardır. Postmodern mentalite ise, birincisi, kuşa yem vermek gibi bir detayı bütünsel anlam dünyasından kopuk biçimde öne çıkarır. Devamla bunun bir anlatısı oluşturularak yeni dini duygusallıklar ve kutsallıklar oluşturulur. Bu yapılan işin form olarak bir dine, İslam'a (yani meta-anlatıya) ait olup olmaması artık önemli olmaz. Burada her bir detay, bireyin kendi küçük anlatı ve kutsal dünyasını beslemektedir. Bunların sürekli ve bütüncül olması da gerekmemektedir.

Bu bağlamda, gündelik yaşamın öne çıkışı iki açıdan önemlidir. Birincisi, temsilin dağıtılıp aşırı bireyselliğin, haz ve arzuların kısıktırılmasıdır. Bu zaten direkt olarak gündelik olanı öne çıkarmaktadır. İkincisi, gündelik hayatın içindeki detaylar, metafiziğinden kopararak hikayelendirilmekte, yeni bir duygusallık ve dinseliliğin konusu olmaktadır. Bugün bilhassa 1980 sonrasında Türkiye'de, bireyselliğin doruk noktasına ulaştığı; haz ve arzuları keşfeden gündelik hayatın metafiziğinin yoğunluğunun düştüğü ilk elden yapabileceğimiz tespitlerdendir. 1970'lerde geçerli olan kolektivite ve bir "dava"ya adanma, haz ve bireyselliğin patlama yaptığı gündelik yaşamlara yerini bırakmış görünmektedir. Sıradan bir yarışma programı bile, bir aile ortamı, bir hikaye ve duygusallığa sahip olarak ilerlemektedir.

6) Sünnetin Buharlaştıran Konumu-Kırmızı Çizgileri Kaybetmek:

İslam söz konusu olduğunda, iki temel kaynaktan bahsedilmektedir. Bunlar, kitap yani Kur'an-ı Kerim ve Sünnet'tir. Kur'an-ı Kerim, müslüman hayatına bir çerçeve çizip, bir perspektif, dünya görüşü ve bakış açısı kazandırmaya çalışırken, Sünnet, Kur'an-ı Kerim'in yaşanabilirliğini somutluklar içinde topluma göstermektedir. Kanaatimizce Sünnet'in en önemli işlevi, Kur'an-ı Kerim'in çizmeye çalıştığı anlam haritasını tüm zamanlar için somutlaştırması, belirginleştirilmesi ve kırmızı çizgilerini netleştirmesidir. Bu açıdan Kur'an-ı Kerim'in bir somutlaştırımı olarak Sünnet aradan çıkarıldığı zaman, Kur'an-ı Kerim'in çok farklı ideolojileri doğrulayan bir okumaya tabi tutulması mümkün hale gelebilmektedir. Nitekim oryantalistlerin eleştirilerini⁴⁸ başlattıkları yer sünneti ve içinde bulunduğumuz dönemde

⁴⁸ Bkz. Gaotier Herold-A.Juynball, *Oryantalistik Hadis Araştırmaları*; Makaleler, Der. Ve Çev. Mustafa Ertürk, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2001; Muhammed Behiy, *İslami Düşüncede Oryantalist Etki*, Çev. İbrahim Sarıms, İst., Ekin Yay., 1996.



“Kur’an bize yeter” söylemiyle, gerçekten İslam düşüncesinin çok önemli bir müktesebâtını oluşturan ve aynı zamanda diğer tüm birikimlerinin de kaynağı olan sünnetin geleneksel konumu tahrip edilmektedir. Böylece Kur’an-ı Kerim, çok farklı konjektürel okumalara uygun hale gelmekte; bu okumalarda elde edilen sonuçlar, Hz. Peygamber’in (SAV) hayatına müracaatla sağlaması yapılmadığından, yukarıda da bir şekilde değindiğimiz parçacılık ve konjektürelilik yaygınlaşmaktadır.

Bunun Türkiye’de ortalama bir insanın gündelik yaşamında açacağı ciddi tahribatların olduğunu düşünmekteyiz. Öncelikle, her zaman ve dönemde insanların büyük çoğunluğu İslam’ı asli kaynağına, Kur’an-ı Kerim’e bakarak öğrenmezler. Onların çoğunluğunun Kur’an-ı Kerim’le birinci elden bir teması yoktur. Halkın çoğunluğunun dini bilgi kaynağını, vaaz ve irşatlar ile sohbetlerin içinde ciddi yer tuttuğu şifahi kültür oluşturmaktadır.⁴⁹ Sünnet’in nesiller arasındaki aktarımında şifahilik hep varoalmıştır. Ortalama bir insan, Kur’an-ı Kerim ve Sünnet konusunda önemli bir bilgi sahibi olmasa da, gündelik hayatın bir çok uygulamalarına girerek oluşan formula ve “Hz. Peygamber (SAV) şöyle yapardı” türünden örnekleri üzerinden gündelik hayatını inşa etmektedir. Toplumdaki insanların büyük çoğunluğunun anlam haritası, hayata bakışı, perspektifi ve sınırlarının bu şekilde belirlendiğini söyleyebiliriz.

Bugün Sünnet üzerinde oluşturulan tartışmaların toplumda yarattığı negatif etki, değerlerin buharlaşmasını beraberinde getirmekte; her türlü hayat tarzını insanların yaşamlarında biraraya getirmekte; kırmızı çizgileri ortadan kaldırıp anlamsızlaştırmakta; böylece hayat tarzları arasındaki farklar kaybolmaktadır.

Sonuç:

Türkiye toplumunun dini hayatında meydana gelen değişimlerin her bakımdan adlandırılıp sosyolojisini yapmanın, aslında her şeyden önce İslam’ın bu toplumda nasıl konumlandırıldığı, nasıl ete kemiğe büründürüldüğünü koymak açısından önemli olduğu kadar, İslam’ın topluma nasıl vazedileceğine dair dini stratejiler çizmek bakımından da anlamlıdır. Türkiye’nin son birkaç yüzyıldır yaşadığı değişim, dönüşüm ve kırılmaların modernleşme ile yakından bağlantısı âşikardır. Bu çerçevede, bu zamana kadar din anlayışlarında bir değişim söz konusu olduğu gibi, dindarlık profilinde ve dini yaşamın farklı evrelerinde de

⁴⁹ Bkz. Mustafa Tekin, *Ziyaret Fenomeni Açısından Dua ve Sosyal Sorunlar-Konya Mevlâna Müzesi Örneği*, İst., Pınar Yay., 2008, ss. 194-206.



değişim gözlemlenmiştir. Biz bu çalışmada dini yaşamda postmodern tezahürleri tartışmaya çalıştık. Türkiye'nin dini hayatının postmodernlikle bağlantılı tartışmasını yapmak, zorunlu bir uğrak noktası olarak modernite ve tarihsel sürecinin de tartışmanın içine dahil edilmesini gerektirmektedir. Buna postmodernliğin istikrarsız ve teorik inşaya direnen niteliği de eklendiğinde, önümüze ciddi bir zorluk çıkmaktadır.

Biz bu çalışmada, Türkiye'de dini yaşamda postmodern tezahürlerin izlerini sürmeyi hedefledik. Burada "tezahür" kelimesine dikkat çekmek istiyoruz. "Tezahür"ü, belirti anlamında kullanmaktayız. Buna göre, Türkiye'nin dini yaşamında postmodernliğin temel karakteristiklerine dair belirtileri üzerinde odaklanmamız söz konusudur. Dolayısıyla bunun Türkiye'nin dini yaşamını "postmodern" olarak nitelemekten ziyade, daha yoğunluğu düşmüş bir postmodern karakteri ifade ettiğini belirtmeliyiz.

Çalışmamız sonucunda vardığımız sonuç şudur: Türkiye dini hayatını henüz güçlü bir biçimde "postmodern" şeklinde etiketlemek mümkün değildir. Ancak postmodernliğin temel karakteristiklerinin zihniyet düzeyinde kendisini göstermeye başladığını ve bazı pratiklerde yansımalarını bulduğunu söyleyebiliriz. Kanaatimizce postmodernliğin vasıflarından biri, yapıbozumuna uğrattıktan sonra inşa etmemesidir. Bir başka deyişle, metni deşifre edip yapıbozumuna uğratmakta, fakat doğası gereği inşa etmemektedir. Postmodernliğin yapıbozumu niteliğinin konjonktürel olarak bazı hak ve özgürlüklere vurgu yapması bağlamında cazip görüldüğünü düşünüyoruz. Modernizmin Türkiye toplumunun dini yaşamında ortaya çıkan totaliterliği, postmodern yaklaşımlarla telafi edilmeye çalışılmaktadır. Bu durum olabildiğince konjonktürel özellikler taşımaktadır. Dolayısıyla bu konjonktüreliliği aşacak, İslam-Türkiye-postmodernli üzerine daha çok tartışma yapılması anlamlı olacaktır.



Abstract

Postmodern Signs In Religious Life Of Turkish Society

Religion and religiosity have been discussed with different dimensions. Specially, new phenomenons which came to agenda after 1980, affected social life in general, religious life in particular as versatile in Turkey. At that point we reached, some concepts like postmodernism, globalisation, pluralism, secularisation accompanied by modernism are discussed more than before in religious context; new problems/questions are came to agenda. Actually, under these conditions, it is needed to consider religious life; to give meaning to experienced new phenomenons.

Postmodernism, no doubtedly, is a subject that is need to be discussed for the purpose of connections with experienced religious life. Consequently, we try to analyze concrete signs of experienced religious life and religiosity in connection with postmodernism's natures and qualifications; postmodern mentality's grades of influences and ways of signs in this paper. We think that this discussion is very important. Because postmodernizm have been discussed in philosophical way and as an abstract issue. So it will be come true to argue postmodernism's influences on religious values, religiosity, worships, understandings of religion and daily life with concrete signs.

Before all else, we, in this article, want to support postmodernism's fundamental characterizations which we fixed with a short reading of postmodernism; and to analyze qualifications we attain by applying on religious life in Turkey. This contains a method from theory to practices. To construct a theory of current religious life and practice in postmodern context is an other face of our duty we have to do. We try to take in hand this second dimension in this article.

Key Words: Postmodernism, Islam, Religious life, Religiosity, Postmodern Signs.

