I. İSLAM DÜŞÜNCESİ SEMPOZYUMU

BİLDİRİLER - TARTIŞMALAR

Yayına Hazırlayan
Mehmet Bekâroğlu

BEYAN YAYINLARI, 197

Dizgi: EFOR Masa Üstü Yayıncılık - Organizasyon / Trabzon

Kapak ve Ofset Hazırlık: *Bey Ajans 512 76 97*

ISBN 975-473-116-0

BEYAN YAYINLARI
Alayköşkü Cad. No: 12 Cağaloğlu/İstanbul
Tel: 512 76 97 - 526 50 10

Postmodernite ve Kültür Olarak İslâm

Kültürel Bir Çözümleme

Ali Yaşar SARIBAY

Giriş

Avrupa'da 17.yy'da meydana gelen teknolojik birikimin sebep olduğu ekonomik büyüme, toplumları, adına **modernleşme** dediğimiz kurumsal ve kültürel bir değişim sürecine sokarak, etkileri dünya çapında görülen yeni bir hayat tarzı ve sosyal örgütlenme biçimi yarattı. Bu ise mevcut tüm geleneksel sosyal düzenleri beklenmedik bir şekilde altüst etti ve günlük hayatın samimi ve şahsi ilişkilerini derinden değiştirdi (Giddens, 1990: 4). Böylece, modernleşme süreciyle beraber insanlık, **modernite** denilen yeni bir yaşantı biçimine ve **modernizm** diye gelişen bir dünya kültürünü kurmaya yönelmiş oldu. "Modern" olmak, artık düne ait olmayan ve eskisinden farklı yöntemlerle ele alınması gereken bir dünyada yaşamak demekti (Jeanniere, 1993: 16). Böyle bir dünya, teknolojinin insan bilinci üzerinde yarattığı derin etki ile mühendislik mentalitesine göre inşa olmuş bir dünya idi (Wuthnow ve diğerleri, 1984: 56; P. Berger'e atfen): Hayat alanları farklılaşmış, çoğulculuğa vücut veren bir toplumsal parçalanma oluşmuş ve **akıl** insan ilişkilerine ve kurumsal yapıya yön veren tek kılavuz haline gelmişti.

Aklın ön plana geçip, toplumları giderek "rasyonalize" edeceğine

dair inanç, aynı zamanda günlük hayatı geleneksel değerler ve yapılar üzerine inşa edilmekten kurtaracaktı. Oysa, günümüz toplumlarının içinde bulunduğu "durum", modernizmin beklenen sonuçlarına ulaşılmadığının adeta kanıtı niteliğinde gösterilmektedir: Özellikle modernleşme deneyimi geçiren toplumlarda, bir yandan günlük hayatın geleneksel biçimlerinin yeniden tesisi ve / veya geleneksel ve modern biçimlerin çeşitli karmaşık ve umulmayan tarzlarda eklemlenmesi gerçekleşirken (Smart, 1993: 86); öbür yandan farklılaşmanın giderilmesi (de-differentiation) vuku bulmakta, insanlar yeniden köken arayışına yönelmektedirler (Kellner, 1993: 23; Baudrillard'a atfen). Bu durum, aynı zamanda, "mühendislik mentalitesine göre inşa olmuş bir dünya"nın varlığına inancın yitirilmesi anlamına gelmektedir. Buna paralel olarak, insanlar, "bütüne karşı savaşacakları, gösterilmeze tanıklık edecekleri, ihtilafları şiddetlendirecekleri ve ismin onurunu kurtaracakları" bir dünyaya davet edilmektedirler (Lyotard 1990: 58). Böyle bir dünyada modernitenin yarattığı kaygı ve yabancılaşmaya yer olmayacağı söylendiği gibi (Jameson 1990: 75); herhangi bir totalleştirici düşünce biçiminin hakimiyeti de reddedilmektedir (Kellner, 1993: 237; Lyotard'a atfen). Neticede, toplumların, modernitenin tüm karakteristiklerine meydan okuyan, **ilerleme**'nin karşısına **reaksiyon**'u; **şimdi**'nin karşısına **geçmiş**'i; **soyutlama**'nın karşısına **temsil**'i, **avantgard**'ın karşısına *kitsch*'i...vd. koyan ve adına postmodernite denilen bir 'durum' içine girdiği vurgulanmaktadır.

Postmodernitenin en belirgin özelliklerinden biri ise "dine dönüş"e imkan tanımasıdır. O kadar ki, karşıt siyasal değerlere sahip olmalarına rağmen, bazı düşünürler dini, modernitenin parçalayıp kırılgan hale getirdiği toplumsal gerçekliği onarmanın çaresi olarak görmektedirler. Neo-muhafazakar olan *D. Bell* ile Neo-marksist olan *F. Jameson*, bu düşünürlere örnektir. Her ikisi de postmodern "kültür" içinde toplumsal bağı onarmak için dinsel sembolizmin yenilenmesi çağrısını yapmaktadır (O'Neell, 1988: 493).

Öte yandan, din olarak İslâm, moderniteye karşı yönelttiği eleştiriler ve gösterdiği dirençle; hem özellikle Batı-dışı toplumların modernleşme süreçlerinin sorgulanmasına vesile olmakta, hem de modernizme rakip bir konum edinmektedir. Nitekim, *Gellner* (1992), günümüzde rekabet içinde olan üç ana akımdan sözeder. Bunlar, özellikle İslâm'ın temsil ettiği **dinsel fundamentalizm,** postmodernizmin temsil ettiği **relativizm** ve modernizmde ifadesini bulan **aydınlanmacı rasyonalizm** (veya **rasyonalist fundamentalizm**) dir.

Bu açıdan, yeni bir "bilgi biçimi"ni (Lyotard) ve / veya "toplum durumu"nu (Baudrillard) ifade eden postmodernite ile aynı şekilde mo-

dernite karşısında alternetif Batı-dışı bir bilgi biçimini ve toplum durumunu öneren İslâm arasındaki rekâbetin mahiyeti, üzerinde durulmaya değer bir konudur. Bildirimiz bu konu etrafında şekillenmektedir.

Postmodernitenin her şeyi kültürel hale getirmesi (Jameson, 1990), sözkonusu bu rekâbetin mahiyetini kültür temelinde ele almayı gerekli kılmaktadır. Bu sebeple, gerek postmodernitenin kendisine, gerek İslâm'a birer **kültürel vurgulama** (construct) olarak bakıp, moderniteyi nasıl **anlamlandırdıkları**, buna bağlı olarak onun karşısında hangi konuma girdikleri (paralellikleri ve karşıtlıklarıyla beraber) tahlil edilecektir.

Bunun için önce **postmodern kültür**'ün ne olduğu resmedilecek; sonra kültür olarak İslâm'ın mahiyeti üzerinde durulup, postmodern kültür karşısında İslâmî toplum kurgulanması incelenecek; nihayet bu karşılaştırmanın ortaya çıkardığı sonuç, gene bir kültürel teorik çerçeveye yerleştirilecektir.

Modernite ve "Postmodern Kültür"

Modernite zihniyeti, sadece toplumsal düzenlerin rasyonalize olacağı bir beklentiyi meşrulaştırıma yönelmemişti; aynı zamanda evrenselliği (universality), türdeşliği (homogenity), monotonluğu (monotony) ve vuzuhu (clanity) yaymayı da hedeflemişti (Bauman, 1992: 188). Oysa, 1980'lerde "geç kapitalizm"in yarattığı mali patlama, sadece ortaya kendilerine "yuppy" denen bir sınıfı ortaya çıkarmakla kalmamış, bu sınıfa özgü ve modernite zihniyetinin hedeflerini şaşırtan postmodern bir "kültür" de yaratmıştır (Turner, 1993: 5). Bu "kültür", herşeyden önce, geç kapitalizme vücut veren modernite zihniyetini yeniden yorumlamanın ve anlamdırmanın ifadesi olmuştur. Buna paralel olarak da, aynı kültür, moderniteyi bir yanlış bilinçlilik olarak ilan etmiş, onun karakteristiklerinin açık kurumsallaşmalarını yadsıyan yeni tip "toplumsal durum" olarak ön plana çıkmıştır (Bauman, 1992: 188). Bu "toplumsal durum"u veya "kültür"ü burada kısaca **postmodernite** olarak adlandıracağız.

Çağdaş sosyologların işaret ettiği üzere, postmodernitenin iki temel özelliği vardır: Birincisi, gerçekliğin (realitenin) yerini imajın almış olması; ikincisi, zamanın şizofrenik parçalanmışlığının, fasılasız anlara (present) dönüşmesi (Featherstone, 1991: 42; Jameson'a atfen).

Bu özellikleri bağlamında, postmodernite, kendisini bir "hiper ger-

çek" olarak toplumsal ilişkilere dayatır ve kabul ettirir: Gerçek ile gerçek olmayan arasındaki ayırım artık belirgin olmaktan çıkmış veya geçerliğini yitirmiştir. "Suretler" (Simulacra) "gerçek" sayılarak, toplumsal ilişkiler **simülatif** bir boyut kazanmıştır: İnsanlar, gereği gibi bir şey yapmamakta, ama yapar görünmektedirler (Baudrillard, 1991). Çünkü, özellikle genç nüfus için "fasılasız anlar" veya "şimdi, burada" bir değer haline gelmiş, "aciliyet" önem kazanmıştır (Reimer, 1989).

Bu noktada modernite ile postmodernite arasındaki önemli bir fark da ortaya çıkmaktadır: Modernite için **temsil** bir sorunsal (problematique) iken, postmodernite için bu **realite**'dir: Modernitede **gösterenin** (signifier) **gösterilenin** (signified) ve **ima edilenin** (referent) rolleri farklılaşmış ve özerkleşmiştir. Postmodernitede ise, tersine, bu ayırımlar, özellikle gösteren ve ima edilen, diğer bir deyişle temsil ve realite arasındaki ilişki problem halindedir. Bundan da **anlamlandırma**nın sözlerle değil artan oranda imajlarla vuku bulması önemli rolü oynamaktadır. Günlük hayatımız TV, reklamlar, video...vd. 'lerindeki "realite" ile işgal edilmiş, neticede bizzat temsil önem kazanmıştır (Lash, 1991: 12).

Bu itibarla, "postmodern kültür"ü anlamak için, belirtileri (signs) okumaktan çok, bu belirtilerin günlük hayat pratiklerinde toplum kesimlerince nasıl kullanıldığına bakmanın daha doğru olacağı vurgulanmaktadır (Featherstone, 1991: 63).

Öte yandan, "postmodern kültür"den bahsedebilmemiz, postmodern hayat tarzının yeni orta sınıfın "yuppi"leriyle bir özdeşlik içinde olduğunu gözden kaçırmamaya da bağlıdır. Bu bağlamda, sözkonusu hayat tarzının (giysi tercihinde, boş zaman faaliyetlerinde, tüketim mallarında ve beden özelliklerinde açıklanan) benimsenmesi, sabit statü gruplarının olmadığı bir toplumsal yapıyı sembolize etmektedir. Bu ise, nihai olarak, stabilize ve hiyerarşik olmayan bir tüketim kültürü etrafında şekillenen; imaj çokluğunun ve enformasyon bolluğunun karakterize ettiği toplumsal ilişkilerin yaygınlaşması anlamına gelmektedir (Turner, 1989: 211).

Özellikle kentlerde kökleşmeye başlayan sözkonusu hayat tarzının en önemli özelliklerinden biri, öznenin (subject) modernitede görülen merkezî önemini yitirmesidir. Böylece, duygular kontrol dışına çıkarak, anlık duygular ve duygusal yaşantılar (ki bunlar eskiden kontrol altında tutulmuş olan ve tehdit edici olarak kabul edilen özelliklerdir) öne geçer. Öznenin merkezî önemini yitirmesinin en önemli sonucu ise, cemaate bağlılık duygusunun belirmesi ve bunun da yeni bir "estetik paradigma"ya vücut vermesidir. Bu tür "estetik paradigma" etrafında yoğunlaşan cemaatlere bazı sosyologlar "postmodern kabi-

leler" demektedirler (Featherstone, 1991: 101). Bu topluluklarda vecd (extasy), empati ve duygusal yakınlık yoğun şekilde yaşanmakla beraber, bunların varlıkları sadece gösteriler, yürüyüşler ve başkaldırılar aracılığıyla birdenbire zuhur etme niteliğine sahiptir. Cogito'ları ise şudur: "Görünüyorum, o halde varım". Buna yol açan ise, postmodernitede korku ve endişelerin özelleşmiş olması, bunlardan kurtulmak için güçlü bir otorite arayışına gereksinim duyulması ve insanların buna başkalarının değil, bizzat kendilerinin **hayal ettikleri** cemaatler[1] aracılığıyla ulaşmak istemeleridir (Bauman, 1992: xviii).

Bu hayali cemaatler öznel (subjektif) anlamlandırma yapmanın, özerk özne olarak varolmanın ve kendi gerçeğini yaşamanın da ortamlarıdır (Bauman, 1992: 35-36). Yalnız, aynı ortam, modernleşmenin yarattığı farklılaşmaya bir tepki olup, karşıt olarak **düzleştirmeyi** (de-differentiation) içerir. Nitekim, postmodernitenin "yüksek" (high) kültür karşısında "aşağı" (low) kültüre önem vererek kitle kültürünü yüceltmesi bundandır.

Daha önce, postmodernitenin önemli bir özelliğinin "dine dönüş"e imkan vermesi olduğunu ve postmodernistlerce dinin parçalanmış toplumsal gerçekliği onarmanın bir çaresi olarak görüldüğünü belirtmiştim.

Aslında, dini postmodernite için işlevsel kılan önemli etken, cemaat olgusudur. Yukarıda değindiğim gibi, postmodernitenin cemaate atfettiği önemi, din (dinsel fundamentalizm) de atfeder. Buna karşılık, dinin önem atfettiği cemaat, postmodernistlerinki gibi "hayali cemaat" değildir. Dinsel cemaatin kültürel bir yapılanması, belirgin tarihsel sembolleri ve hiyerarşik nitelikte yerleşik değerleri vardır. Bu itibarla, üyelerini duygusal bağın ötesinde birleştirici ögelere çok daha fazla sahiptir. Bu bakımdan, dinin postmodern kültürde gerçek konumunun ne olduğuna daha yakından bakmak gerekmektedir.

Postmodernite ve Din

Modernleşmenin cemaat hayatını eritmesi, aynı zamanda inancın kaybı ve ritüelden uzaklaşma anlamlarına da gelmekteydi (Gellner, 1992: 5).

Bununla beraber, postmodernleşmenin cemaat hayatını ön plana çıkarması ne tam anlamıyla dinsel inancın yeniden tesisi, ne de ritüele yeniden dönüşü içermektedir. Çünkü, postmodernleşme Tanrı'nın artık **büyük anlatı** (metanarrative) kaynağı olduğunun red-

dedildiği bir süreç olarak çalışmaktadır: Tanrı'nın tarihe anlam ve yön veren, moralitenin varlık sebebi olan nihai hakikat anlayışını temsil ettiği dönem, artık gerilerde kalmıştır (Murphy, 1989: 95). Buna paralel olarak, dinselliğin öğeleri olan sevgi, hayırseverlik ve adalet duyguları da postmodernizme göre Tanrı tarafından ilham edilmemekte, öznelerarası (intersubjective) bir anlamlandırmadan türemektedirler. Çünkü, postmodernizm, *Nietzsche*'den mülhem sadece şahıslararası bir kozmolojinin varlığını kabul eder. Buna göre ancak "Ben"(I) ve "Diğeri" (Other)nin birleştiği nokta hakikattir ve dini değerler de sadece bu alan içinde ifadesini bulur (Murphy, 1989: 96-7) Dinsel veya değil, cemaat oluşumu da böyle bir süreçte oluşur.

Bu bağlamda, postmodernizme göre, örneğin sevgi ve nefret, ilahi bir varlıktan çok "Diğeri"ne yöneltilmelidir. Aksi takdirde gayrışahsî bir moralitenin meşrulaştırımı mümkün değildir. Dolayısıyla, postmodernite dine şahıslararası bir konum tayin etmektedir. Çünkü, postmodernizm, dini, esasında varlığın anlamı hakkında sorulan sorulardan kökenlenen toplumsal ilgilere bir yanıt olarak görür (Murphy, 1989: 97).

Bu anlamda postmodernite dini **özel alana** intisar ettiren bir anlayış içermektedir. Zaten postmodernite ile **dine dönüşün** dinamiği de tam bu noktada yatmaktadır. Çünkü, özel alan dinin sığınacağı en son kaledir (Berger, 1969: 133-134). Bu açıdan postmodernite "özel"e en çok rağbet eden bir "durum" olarak; özel alanın gelişimini kışkırtığı oranda, "dinsel canlanma"yı da teşvik etmiş olmaktadır.

Bununla beraber, dinin postmodernitede tıpkı modernitede olduğu gibi özel alan meselesi olarak bırakılması; onun kolektif hayatın yükümlülüklerinin meşruluk kaynağı olmaktan çıkarılarak, öznel (subjektif) haklar kategorisine indirgenmesi anlamına gelmektedir. Bu anlamda din, *Bell*'in tanımıyla, kökleri sessiz çoğunlukta olan, fundamentalist nitelikte **"ahlak aşılayıcı"** (moralizing) bir din olmaktadır (O'Neill, 1988: 497).

Modernizm sekülerizasyon aracılığıyla dinsel inanç ve pratiğin kaybolacağını öngörmüştü. Postmodernizm ise, bu anlayışı reddetmekle beraber "dini canlanma"yı sekülerizasyonun tersine çevrilmesine imkan tanıyan bir olgu olarak görmemektedir: Sadece **her şeyin mübah olduğu** ("anything goes") parçalanmış bir "kültürde" kolaj türünde bir bütünleştiriciliğin sembolik öğesi olarak konumlandırmaktadır. Nitekim, daha önce değindiğimiz, *Bell* ve *Jameson* gibi bazı postmodernist düşünürlerce dinsel sembolizme yüklenen görev de bu doğrultudadır.

Oysa, postmodernizmin gözden kaçırdığı nokta, dinin kendisinin

bizatihi bir kültür olduğudur; hem de kolaj türü bütünleştiriciliğe ihtiyacı olmayan bir kültür... Bu bakımdan, dayatılan bir kültürün sembolik bir öğesi konumuna itilmesi ile dinin kendisinin alternatif olarak o kültürün yerine geçmek istemesi tıpkı modernitede olduğu gibi postmodernitede de temel meseledir. Dinin **kültür** olarak doğasına daha yakından bakarsak, söz konusu meselenin mahiyetini daha iyi kavrayabiliriz. Bunun için de önce "kültür"den ne anladığımızı, daha sonra "kültür olarak dinin" hangi özelliklere sahip olduğunu açıklamamız uygun olacaktır.)

Kültür, her şeyden önce, sembollerde gömülü anlamlar örüntüsünün tarihsel olarak aktarımına işaret eder. Bu semboller, insanların günlük hayata ilişkin bilgilerini ve tutumlarını ilettikleri, devam ettirdikleri ve geliştirdikleri araçlarda ve tevarüs ettiği kavramlarda ifadesini bulur (Geertz, 1973: 89). Bu anlamda kültür, diğer bütün faaliyetleri kurduğu varsayılan bir "kurucu ruh" olmaktan daha çok bir **anlamlandırma** sistemidir (Williams, 1993: 11). Bu amlanlandırma işlemi, herhangi bir sosyal hayat dünyasını inşa eder ve bunu o dünyanın bireylerine gerçeklik olarak dayatır (Berger ve diğerleri, 1985: 24). Bu itibarla, kültürün, son tahlilde, belirli bir hayat tarzı ile gerçeklik arasında semboller aracılığı ile sağlanan **ahenk** (congruence) olduğu söylenebilir.

Eğer insan olmanın anlamı, "tanzim edilmiş ve yaşantıya ruh veren bir realite içinde yaşamaksa" (Berger ve diğerleri, 1985: 75); bunun kültürel olarak başarılması, sosyal hayat dünyasının sembolik birliğinin veya bütünlüğünün sağlanmasına bağlı olacaktır. *Bell*, bu açıdan, dinin çoğu kültürden daha büyük bir **birliğe** sahip olduğunu, söyler.

Ona göre, din bu birliği kültürel olarak gerçekleştirirken şu öğelere başvurur: Gizem, korku, yücelme ve aşkınlık. *Bell* şöyle devam eder: "Ruh durumunda vurgulanan bu birlik, sivri kulelerinde, ayinlerinde, dualarında, mekansal figürlerinde ve kutsal kitabında -kendi mimarisi, müziği, resmi ve edebiyatı aracılığıyla- kendini gösterir. Din dışı kültürler nadiren böyle bir bilinçli tasarıma sahiptirler" (Aktaran, Frankel, tarihsiz: 207-208).

Bu özelliğiyle din, bir kültür gibi çalışır ve belirli bir hayat tarzı ile gerçeklik olarak bu kez özgül bir **metafizik** arasında kendi sembolleriyle bir ahenk tesisine yönelir (Geertz, 1973: 90) ve anlamlandırma yapar. Kültür olarak dinin, bu açıdan postmodernite içinde modernitenin doğurmuş olduğu "anlamın krizi"ni giderme gibi bir işlevi de kendiliğinden doğmaktadır: Yeniden anlamlandırma.

Fakat bu işlev, tam da din ile postmodernite arasındaki ilişkiyi so-

runsallaştırıcı özelliktedir: Modernleşme, doğurduğu çoğulculuk bağlamında bir yandan sosyal hayat dünyasını özelleştirirken (Brittan,....), öbür yandan dini şahsileştirmişti (Berger ve diğerleri, 1985). Postmodernleşme ise, gerçekliğin parçalanmışlığı ve çoğulluğuna dayanarak bunu en ileri noktasına götürmüştür. Üstelik, subjektivist karakteri ve kurumsal çözülmeyi teşvikiyle postmodernleşme, parçalanmışlığı bir **benlik** ve **kimlik** meselesine de dönüştürmüştür. Bir başka deyişle, bireysel varolma düzeyinde benliğin (ve kimliğin) de parçalanarak özgül (specific) rollere ayrılması; gerçekliğin **bütüncül** (holistik) kavramlaştırmasına ihtiyaç duyurmuştur. Bu yüzden insanlar cemaat arayışına yönelmişler ve kendi hayat tarzları ile gerçekliği aynileştirmeye girişmişlerdir. Buna sosyal hayat dünyasının "yeniden anlamlandırılması" diyebiliriz. Din bu yeniden anlamlandırmada, dolayısıyla anlamın krizini gidermede en etkili yapıt (consruct) ise; gerçekliğin çoğulluğu, yerini gerçekliğin tekliğine bırakacak demektir. O zaman da postmodernizmin gerçekliğin bir kolaj öğesi olarak gördüğü din, gerçekliğin **kendisine** dönüşmeye yönelecektir.

Buraya kadar çizilen çerçeveyi özgülleştirirsek, postmodernite ile kültür olarak İslâm'ın ne tür bir "çarpışma"ya maruz kaldıklarını merak edebiliriz. Aşağıda bu konu üzerinde duracağız.

Postmodernite Karşısında İslâm

İslâm bir din olduğu kadar, bu özelliğinden ayrılması mümkün olmayacak şekilde bir cemaat, bir medeniyet ve bir kültürdür (Holt ve diğerleri 1982: 569). Biz burada yukarıdaki çerçeveye uygun olarak, İslâm'ı bir kültür olarak ele alıyoruz. Bize göre, kültür olarak İslâm; günlük hayatın kültürel tezahürlerini İslâm'ı (tarihselliği, ahlâk ve davranış kuralları ve iman ilkeleriyle) mihenk taşı alıp **yorumlamak, anlamlandırmak** ve **sembolik** olarak ifadelendirmek anlamına gelir. Bu anlamda İslâm şüphesiz diğer bütün kültürler gibi, kendine özgü bir hayat tarzı ile realite arasındaki ahengi tesis için çalışır. Bunu yaparken İslâm, kendisinin gerçeklik ile aynileştirilmediği toplumlarda, sözkonusu ahengi **kültürel yenilenme**'nin bir tasarımı olarak sunumlar: Bu doğrultuda dil, cinsel görenekler, duygusal ilişkiler, giyim - kuşam ve yemek alışkanlıklarındaki değişimler aracılığıyla sosyal hayat dünyasının düzenini değiştirerek gündelik hayata özgü davranış ve ilişki seçenekleri yaratır (Sarıbay, 1993: 15).

Bu seçeneklerin en belirgini, İslâm'ın yer aldığı atomize olmuş toplumlarda cemaat hayatının canlanması şeklinde kendini gösterir.

İslâm'ın cemaat hayatını canlandırıcı etkisi, gücünü kitlelere sunduğu "yoz" unsurlardan arınmış, dolayısıyla "saf" kültürel bir söylemden alır[2].

Bu söylem, sıradan insanların sembolik yaşantılarını kültür olarak her şeyin üstünde tutan bir özelliğe sahiptir. İslâm'ın gündelik hayata nüfuzunu sağlayan anahtar da zaten tam bu noktada belirmektedir: **Kültürel popülizm**. Kültürel popülizmin temel bir özelliği şudur: Gündelik hayatın meselelerini, popüler duygulara hitap ederek sunumlamak. Bu ne kadar "İslâmî" tonda yapılırsa, o oranda kültürel popülizmin bir türü olarak Islâmî popülizm'den[3] sözedebiliriz (Sarıbay, 1993: 16).

Bu bağlamda, İslâmî popülizmin, İslâm'ı **erişilebilir** (accesible) yapan bir yanı vardır ve bu İslâm'ı postmodernizm ile ortak bir noktada kesiştirir. Çünkü, **popülerlik** ve **erişilebilirlik**, postmodernizmde de belirgin şekilde içkindir (Ahmed, 1992: 7). Sözkonusu kesişmenin, postmodernleşmenin öne çıkardığı **kitle kültürü** dolayımıyla olduğu ileri sürülebilir.

"Kitle kültürü" ise, günlük hayatın sembolik anlam yapıları ve pratiklerinde bir dizi dönüşümlere özgü kitle tüketiminin etkisini yaratan **tüketim kültürünün** ta kendisidir. Tüketim kültürü, her şeyden önce, imajın rol oynadığı bir kültürdür. İmajların meta olarak üretimi bu kültürün temel özelliğidir. Bu çerçevede, her şey her şeye dönüşülebilir; anlamların transferinde aşikar bir sınır aranmaz: "Politikacı mahalli kahraman, silah tüccarı iyi yurttaş, kapitalist gelenek ve doğanın romantik savunucusu haline gelebilir" (Featherstone, 1987: 20)

Öte yandan, tüketim kültüründe metalar "stilize" ve "stil değerli" bir özellik gösterir. Bu günlük hayatı **stilize edici**, davranışları da o şekle getirici etki gösterir. Bu sebeple, birey metaların sembolik gücünün farkındadır: O, sadece giysileri ile konuşmaz ve zuhur etmez; kendini çevreleyen tüm eşyalarla bunu gerçekleştirir. Bedensel ifade ve öz-benliğin temsili, sadece evde değil kamu alanlarında da önem kazanır. Böylece, stilistik yenileme ve metaların yeniden sembolleştirilmesi aracılığıyla tüketim kültürü, nüfusun her kesimini kapsayan yeni bir bireysel etki yaratır (Featherstone, 1987: 21-22; 26). Aslında bu etkinin "yüksek" ve "aşağı" kültür arasındaki ayrımı tasfiye eden ve "kültürel eşitçilik" gibi görünen (Stauth-Turner, 1993: 269) **düzleştirici** bir yanı vardır.

Bu noktada, tüketim kültürünün sosyal dünyanın her alanına sirayet eden etkisinden İslâm'ın muaf olmadığını iddia edeceğim. Bu iddiayı, toplumumuz için "imajların metalaşması" ve "kültürün düz-

leşmesi" bağlamında örneklerle somutlaştırmaya çalışacağım.

İlk örnek, Refah Partisi'nin (RP) bir girişiminden verilebilir. Bilindiği gibi RP, bir diş doktorunun şahsında "tesettürsüz", "modern" bir bayan üye **imajı** çizmektedir. Bunun, sadece bir imaj meselesinden ibaret olmadığı da söylenebilir. RP'nin bunu yaparken "yüksek" kültür ile "aşağı" kültür arasında bir bitiştirme yaparak, düzleştirmeye gittiğini sanıyorum. Çünkü, RP'ye "laik" "yüksek" kültür kesimlerinin, bugüne kadar atfettiği "imaj" arkaik, kırsal ve "aşağı" kültür mensuplarının topluluğu yönündedir. Bunun ise, modernleşen topluma hiç mi hiç uymadığı, gene aynı kesimlerce en çok vurgulanan hususdur.

RP, bu dayatma ile adeta savunmaya itilmiş, "modern" bir çerçevede kendisini meşrulaştırım yolunu aramıştır.

Bu ise, RP'yi, bünyesine yüksek kültür unsurlarını katarak "modernleşme"ye itmiş; modernleştikçe, tüketim kültürünün, dolayısıyla postmodernleşmenin etki alanına dahil olmuştur: İmajların meta olarak üretimcilerinden biri konumuna gelmiştir.

Sözkonusu imaja maruz kalan bayan üye açısından durum, postmodernitenin daha önce değindiğimiz bir yanıyla ilgili gibidir: Korku ve endişelerin özelleşmesi bağlamında "güçlü" bir otorite arayışına yönelmek, onlardan kurtulmak için muhayyel bir cemaate intisap etmek.

Böylece, "imaj" olarak yaratılan "Müslüman kimlik" sayesinde, Yüksek ve Düşük kültürler arasındaki fark da sadece "Müslüman" yaftası dolayımı ile ortadan kalkmış görünerek düzleşmiş oluyor.

Aynı doğrultuda bir örnek, İslâm'da sünnet olan sakal konusunda verilebilir. Sakal, Cumhuriyet devrinde öncelikle ve yaygın olarak din aliminin ve şeyhlerin sembolü idi. "İslâmî canlanma" ile beraber sakal, adeta sembolik güce sahip bir "tüketim" metaı olarak kitleye mal olunca, "alim" ve "cahil" arasındaki fark da düzleşmiştir.

Ayrıca, "stil değerli" bir kültüre yönelişin, imaj toplumunun bir unsuru şeklinde kendini "moda olarak tesettür"de göstermesi de önemle belirtilmesi gereken bir örnektir: "İslâmî ölçülere uygun ama modern biçimde giyinme talebi, 'tesettürde moda' düşüncesini kamçılayarak mağaza sahiplerini de harekete geçirmekte"; ve "mağazalar 'İslâmî giyim' talebine cevap vermek için vitrinlerini yenilemek zorunda" kalmaktadırlar.

"İslâm'cı" bir derginin yaptığı bu saptama, devamla şöyle açıklanmaktadır: "İslâmî değerlere bağlı kalarak toplumun çeşitli kesimlerine hitap etmeye çalışan giysievleri modayı oluştururken **kitle**

psikolojisinden yararlanmak istemektedirler" (Saraçgil, 1993: 74; vurgu: AYS)

Örneğin bu doğrultuda bazı giysievi sahipleri, "Müslüman kesim de Vakkolaşmak istemekte"; kendi modelist ve stilistleriyle ortaya koydukları modalarla İslâmî giyim piyasasını elinde tutmaya çalışmaktadırlar. Hedeflerini ise, "Kur'an'a uygun İslâmî giyim tarzının benimsetilmesi" olarak belirlemektedirler (Saraçgil, 1993: 75).

İlginç bir husus, İslâmî giyim modasında da "gelenekçi" ve "modern" ayırımının kendini hissettirmesidir. Örneğin, "çarşaf kırsal kesimden olan köylü kadın imajını verirken, pardüsü ve başörtüsü ise kentleşmiş kadını simgelemektedir (Saraçgil, 1993: 75-76). Aslında çarşaf ve başörtüsü arasındaki fark, basit bir giyim farkı olmayıp, tüketim kültürünün giysilerde yansıyan **söylem** farkıdır. Bu ise, tam da postmoderniteye özgü bir olgudur. Çünkü, *Akbar Ahmet*'in belirttiği gibi, "(postmodernite) söylemlerin yanyanalığına, eklektizmin çoşkusuna izin verir, gerçekte ise teşvik ederek, muhtelif imajları karıştırır" (Ahmed, 1992: 25). Bunun sonucu ise, bir kere daha vurgulanırsa, "her şeyin her şeye dönüşebilmesi"dir.

Daha önce, tüketim kültürü bağlamında günlük hayatın stilize olmasının imajların meta olarak üretimini teşvik ettiğini; bunun da "her şeyin her şeye dönüşebilmesine" imkan verdiğini belirtmiştim. Ayrıca, imajın sahip olduğu sembolik gücün, anlamların transferindeki sınırları yok ettiğini eklemiştim. Bunları, günlük hayatı stilize edici bazı İslâmî sembollerin kullanımı açısından düşündüğümüzde; aslında postmodernitenin İslâm'a sirayetini de görebiliriz. Ve bu sayede, örneğin tesettüre bürünen eski bir "dansöz"ün "ermiş"; Hacca gidip sakal bırakan eski bir "üçüncü cins"in "evliya" mertebesine nasıl erdiğini kolay anlayabliriz.

Sonuç

Buraya kadar yapılan çözümleme, postmodernleşmenin kültür olarak İslâm'ın yapısına sirayet ettiği iddiasını içeriyor. Bu iddia, aynı zamanda, postmodernite ile İslâm'ın yukarıda gösterilen keşişme noktalarında yaşanması muhtemel gerilimlere de işaret ediyor. Postmodernitenin çoğulculuk ruhu, geleneksel ortodoksilere karşı şüpheciliği, dünyanın evrensel bir totalite olduğu görüşünün reddi, nihai çözümler ve mükemmel cevaplara itibar etmeyen özellikleri (Ahmed, 1992: 9); sözkonusu gerilimin mahiyetini belirleyici nitelikte. Çünkü, İslâm, her şeyden önce, bu özelliklerin istisnasız hepsinin

karşıtlarını bünyesinde taşımaktadır.

Bunun için de postmodernitenin en baş muhatablarından biridir.

Bu bağlamda, postmodernite ve İslâm arasındaki gerilim, şu muhtemel iki seçenekten birinin gerçekleşmesine yönelecektir: 1. Ya özellikle çoğulculuk ruhu dolayımı ile postmodernite, İslâm'ı, teşvik ettiği kolaj kültürün marjinal öğesi konumunda tutarak; böylece ondaki heterodoksiyi yani "geleneksel kabile kültürünün kalıplarına uydurulmuş popüler Türk İslâm'ını" (Ocak, 1992) mümkün olduğu derecede ön plana çıkaracak; 2. ya da "tehdit" ettiği değerler karşısında İslâm'ın totalleştirici kamusal yönünü[4] hareketlendirerek, onu toplumsal gerçeklik ile aynileştirme sürecine sokacaktır. O zaman, sadece postmodernitenin başta çoğulculuk ruhu olmak üzere sahip olduğu unsurlar silinmeyecek, total bir gerçeklik de inşa olmaya başlayacaktır.

Bu anlamda mesele, esasen sözkonusu gerilimin, İslâm ile demokrasi arasındaki bir "çekişmeye" dönüşmesidir. Bu ise, başka bir incelemenin kosudur.

Notlar:

(1) Gerçi bu cemaatler yeni olmayıp, Ortacağ karnaval ve festivallerinde 19.yy ortası Paris ve daha sonraları Berlin gibi kentlerin toplumsal hayatında rastlanan olgulardı. Ama, günümüzde olduğu gibi görülmemiş yoğunlukta ve canlılıkta değillerdi (Turner, 1991: 101).

(2) Sapkın inanç ve pratiklerden arındırma yolu ile "hakiki" dine ulaşmayı kastediyorum. Özellikle 19.yy'dan itibaren dinsel saflaştırma modernleştirici reform hareketlerinin bir parçası haline gelmiştir. Bu hareketler, "orijinal İslâmî ilkeleri tesis etmek" amacıyla Batılı fikir ve pratikleri reddetmişlerdir.

(3) "İslâmî popülizm" ile fikirlerini ve eylemlerini dinsel söylem şeklinde sunumlayan; vücut buldukları toplumda popüler duyguları güçlü olarak yansıtan çok geniş bir destek tabanına sahip toplumsal hareketleri kastediyorum.

(4) "İslâm'ın totalleştirici kamusal yönü"nden; onun inanç ve ahlâk ilkeleriyle günlük hayatın içine giren davranış ve toplumsal ilişki örüntülerinin (patterns) kamusal amaç ve araçları da yönlendirmesini anlıyorum.

Kaynakça:

. A. S. Ahmed (1992): *Postmodernism and İslam*, London.

. P. Berger (1969): *The Sacred Canopy*, New York.

. J. Baudrillard (1991): *Sessiz Yığınların Gölgesinde ya da Toplumsalın Sonu*, (Çev.: O. Adanır), İstanbul.

. Z. Bauman (1992): *Intimations of Postmodernity*, London.

. P. Berger ve diğerleri (1985): *Modernleşme ve Bilinç*, (Çev.: C. Cerit), İstanbul.

. A. Brittan (1977): *The Privatised World*, London.

. M. Featherstone (1991): *Consumer Culture and Postmodernism*, London.

. M. Featherstone (1988): *Postmodernism*, London.

. M. Featherstone (1987): *"Consumer Culture, Symbolic Power and Universalism"*, Stauth-Zubadia, 1987 içinde.

. B. Frankel (Tarih Yok): *Sanayi Sonrası Ütopyalar*, (Çev.: K. Durand), İstanbul.

. C. Geertz (1973): *The Interpretation of Cultures*, New York.

. E. Gellner (1992): *Postmodernism, Reason and Religion*, London.

. J.R. Gibbins (1989): *Contemporary Political Culture: Politics in a Postmodern Age*, London.

. A. Giddens (1990): *The Consequences of Modernity*, Cambridge.

. P.M. Holt, vd. (1982): *The Cambridge History of İslâm*, Vol. 2B, (reprint) Cambridge.

. F. Jameson (1990): *"Postmodernizm ya da Geç Kapatalizmin Kültürel Mantığı"*, Zeka, 1990 içinde.

. A. Janniere (1993): *"Modernite Nedir?"*, Küçük, 1993 içinde.

. D. Kellner (1993): *"Toplumsal Teori Olarak Postmodernizm"* Küçük, 1993 içinde.

. M. Küçük (1993): *Modernite versus Postmodernite*, Ankara.

. S. Lash (1991): *Sociology of Postmodernism*, (reprint), London.

. J. F. Lyotard (1990): *Postmodern Durum*, (Çev.: A. Çiğdem), İstanbul.

. J.W. Murphy (1989): *Postmodern Social Analysis and Critism*, New York.

. J. O'Neill (1988): *"Religion and Postmodernism: The Durkhemian Bond in Bell and Jameson"*, Featherstone, 1988 içinde.

. A.Y. Ocak (1992): *"Anadolu'nun Dini Kültürel Coğrafyası ve Sufilik"*, Dergah, 29.

. B. Reimer (1989): *"Postmodern Structures of Feelings: Values and Lifestyle in Postmodern Age"*, Gibbens, 1989 içinde.

. B. Saraçgil (1993): *"İslâmî Giyimde Moda ve Tüketim"*, Yeni Zemin, 8.

. A.Y. Sarıbay (1993): *"İslâmî Popülizm ve Sivil Toplum Arayışı"* Birikim, 47.

. B. Smart (1993): *Postmodernity*, London.

. G. Stauth-S. Zubadia (1987): *Mass Culture, Popular Culture, and Social Life in in the Middle East*, Boulder (Colorado).

. G. Stauth-B.S. Turner (1993): *"Nostalji, Postmodernizm ve Kitle Kültürü Eleştirisi"*, Küçük, 1993 içinde.

. B.S. Turner (1993): *"Periodization and Politics in Postmodern"* Turner, 1993 içinde.

. B.S. Turner (1993): *Theories of Modernity and Postmodernity*, London.

. B.S. Turner (1989): *"From Post Industrial Society to Postmodern Politics: The Political Sociology of Daniel Bell"* Gibbins, 1989 içinde.

. R. Williams (1993): *Kültür*, (Çev.: E. Başer), İstanbul.

. R. Wuthnow, vd. (1984): *Cultural Analysis*, London.

. N. Zeka (1990): *Postmodernizm*, İstanbul.