KÜLTÜREL SAHİHLİK SÖYLEMLERİ VE MODERNLİK

YASİN AKTAY

Modernlik: Herkesi "Yabancı" Kılan Bir Büyük Gurbet

Modernlik bir yanıyla da herkesi göçmen kılan bir toplumsal hareketliliğin adı olarak görülebilir. Böyle bir tanım, ilk anda modernlikle birlikte küresel çapta meydana gelen göç olgusunun çağımız toplumsallığındaki merkezî yanına işaret eder. Gerçekten de, bugün yaşadığımız dünyayı en fazla belirleyen gerçek, küresel çaptaki başdöndürücü hareketliliktir. Dünya nüfusunun, gittikçe artan sayıda, çok büyük bir kısmı ekonomik nedenlerle, eğitim için veya şu veya bu nedenle doğduğu yerleri terkederek yeni bir yerleşim yerinde hayatını sürdürmekte; çok önemli bir kısmı da ikinci yerinde de devamlı kalmayıp yeni bir yer arayışına yönelmektedir. Açıkçası yaşadığımız dünya neredeyse hiçkimsenin doğduğu yerde ölmesinin mümkün görünmediği bir savrukluğa doğru sürüklenmektedir.

Yine de bu durum, sözkonusu hareketliliğin ancak coğrafî görünümünü ifade etmektedir. Bu yanıyla da, insanlık tarihi boyunca çok büyük göçler, çok büyük toplumsal hareketlilikler, savaşlar, güçlü toplumsal organizasyonlar vs. her zaman için insanların toplumsal hareketliliğini beslemiştir. Bugün bu hareketliliğin bir toplumsal yapıyı ve tarihsel durumu karakterize edecek şekilde yerleşik bir hale gelmesinden sözedebilsek de insanın doğduğu yerde ölmemesi, insanoğlunun yeryüzündeki varoluşunun en gerçek durumlarından biri olarak insanlık tarihi kadar eski bir durumdur. Oysa, hepimizi göçmen kılmış bir modernlikten sözederken, modernliğin coğrafî hareketliliğe kattığı korkunç hızdan ayrı olarak işin daha ziyade kültürel ve zihinsel katmanlarda yolaçtığı hareketliliğin geçmiştekiyle karşılaştırılamayacak boyutlarına dikkat çekilmektedir.

Kuşkusuz göç olayının kendisi modernliğe gerçek muhtevasını verirken

tezkire, *üç aylık derleme, sayı: 14-15, Yaz-Güz 1998, Ankara: Vadi Yayınları s. 13-42.*

—insanları belli köklerden, yerlerden, zaman ve mekanlardan koparıp kendi başlarına bırakırken—, diğer yandan modernliğin kendisi de göç olayının mahiyetinde radikal bir değişiklik meydana getirmiştir. Bu değişiklik en azından artık kimin göçmen, kimin yerli olduğunun iyice muğlaklaşması ve hatta böylesi bir sorunun anlamlı hiç bir karşılığının kalmadığı bir kültürel durumla ifade edilebilir. Denilebilir ki, bu durum giderek modernlik sosyolojisinin en önemli konusu haline gelmeye başlamıştır. Marx'ın kapitalist toplumu "katı olan her şeyin buharlaşmaya mahkum olduğu" bir hızlı değişimle tasviri (Marx ve Engels, 1955); Durkheim'ın sanayi toplumunu toplumsal normsuzluğun yol açtığı *anomie* durumuyla nitelemesi; Weber'in modernleşmeye atfettiği dünyanın büyübozumu ve rasyonelleşme ile Simmel'in metropolisteki zihinsel yaşam analizleri modernleşmenin bir büyük zihinsel ve sürekli göç olma boyutunun ilk sosyolojik tanımlamalarını oluşturuyordu. Ancak bu tanımlamaların kuşkusuz çok daha veciz ve edebî biçimlerini ondokuzuncu yüzyılın sonuyla yirminci yüzyılın başlarındaki bir çok edebiyatçı ve felsefecinin yazılarında veya şiirlerinde bulabiliriz. Baudelaire'ın *Flâneuer* tiplemesiyle Nietzsche'nin soykütükçüsünde bu edebiyatın zirvelerini bulabiliriz.

Daha sonra Peter L. Berger modernleşmeyi zihnin "evsiz-barksızlık" durumuyla denklemek sûretiyle göç metaforunu modernlik durumuna doğrudan uyarlamanın önünü açmış oldu. Bu sürece bir çok başka düşünür ve edebiyatçı katılarak, modernliğin mekansal hareketliliği tahrik eden yönüyle zihinsel hareketliliği mukadder kılan paralelliğin tasvirine zenginlik kattılar. John Berger'in yazılarındaki baskın tipleme olarak yabancı, bir "sürgün" olarak modernliğin ortaya çıkardığı bir portredir. Bir sürgün olarak modernlik teması, dinler tarihindeki meşhur sürgünlerin terminolojisine de son zamanlarda hatırı sayılır bir talep oluşturmuştur (Papastergiadis, 1993). Öznesiz bir süreç olarak işlediği ve önüne kattığı bütün insanları ve insanlığı savurup dağıtan, hem mekansal hem zihinsel olarak hiç bir tutunulacak dal bırakmadığı ölçüde modernlik ile "sürgün" duygusu arasında sıkı bir bağ olmaktadır. Özellikle belli dinsel veya kültürel kimliklerin anlamlandırdığı dünyaların insanları, değişimi kendilerini "ait" hissettikleri genelde insanî konumlardan özelde de ideal devletlerinden veya "altın çağ"larından bir "uzaklaşma" olarak algılamaktadırlar. Bu uzaklaşma, gayr-ı ihtiyarî addedildiği ölçüde de, sorumlusu belli belirsiz bir "düşman", "kâfir", "şeytan" olan bir sürgün, bir diaspora söylemini harekete geçirmektedir. Bugün dinsel dünyaların hemen hepsinde hissedilen ve "kendi kaderini tayin etme" konusundaki çaresizlik hissinden kaynaklanan "uzaklaşma" algısı modernliğin, sunduğu her türlü olanağa rağmen, başlıbaşına bir diasporanın koşulu

olarak görülmesine yol açmaktadır. Esasen dinsel zaman anlayışlarının hemen hepsi belli bir "altın çağ"dan uzaklaşma kabulünce belirlendiğinden, modernleşme bu uzaklaşmanın ileri ve başdöndürücü hızda bir momentine tekâbül etmekte, modernleşmenin ilerlemeci zaman tasavvuru ise bu uzaklaşmaya yadsıyıcı ve çatışmacı başka boyutlar kattığı ölçüde yabancılaştırıcı bir süreç olarak işlemektedir. Modern ideolojilerin ve sosyal bilimlerin dünyasında teorize edilen dünya ile pratize edilen yaşam arasındaki meşhur açıklık hatta gerilim de büyük ölçüde bu diaspora söyleminin seküler versiyonunu üretmiştir. Bu dönemin en büyük teorilerinden biri olarak marksizmin teoride varsaydığı diyalektik kesinliğin yaşanan dünyada, hep başka faktörlerle, ulaşılması sadece bir ihtimale, hem de çok zayıf bir ihtimale ve giderek imkansıza dönüşmesi, bu dünyanın sosyalist idealler açısından da bir sürgün olarak algılanmasına az hizmet etmiş sayılmaz. Üstelik bu sürgünün de kayıp bir Mesih'i (kayıp sınıf: proleterya); bir daha geri gelmemecesine yitirilmiş bir asr-ı saadeti de (kömünal toplum çağı) var. Bu vesileyle bütün büyük anlatılar gibi marksizmin de kendi dinsel formatlarına yeniden bu tür temalarla kavuştuğunu görebiliyoruz. Ancak bu vesileyle genel olarak söylenmesi gereken daha önemli şey, modernliğin hareketli ve hızla değişen ortamında hiç kimsenin kendisini evinde hissedememesidir..

Ancak bu yazıda sözkonusu etmek istediğimiz, modernliğin herkesi göçmen kılan bu yönünden ziyade, göçmenlik hissinin körüklediği bir "özyurt", "öz", "kimlik" ve "köken" arayışının insanların siyasal ve kültürel kimliklenmelerindeki belirleyicilikleridir. Siyasal içerikten nisbeten uzak ve modernleşmeyle birlikte giderek yaygınlaşan bir duygu olarak nostalji, böylesi bir özyurt, bir köken özlemini yansıtan modern bir duygudur. Bu arada bir sektör ve bir dünya görüşü olarak turizm yaygınlaştığı ölçüde sözkonusu "özyurt arayışı"nı yansıtmakla birlikte, dünyanın tamamını turistik bir alan kılmakta, aslında "özyurt" düşüncesinin ne kadar sanal bir olgu olduğunu imlemektedir.

Aslında gerek turizmin gerekse nostaljinin varsayarak aradıkları, aradıkça da yanılsamasını güçlendirdikleri "özyurt", "altın çağ" veya genel anlamıyla "köken" düşünceleri veya modernliğin insanları sürüklediği sürgün veya diaspora algılarının hepsi modernlikle birlikte gündeme gelen daha üst bir söylemin köşe taşlarını oluştururlar ki, bu söylem de sâhilik veya sahihlik (authenticity) söylemidir. Gerçi sahihlik arayışı insanların herhangi bir şeyin doğrusunu, hakikisini, gerçeğini talep etmeye sevkeden etkenler kadar eski bir arayıştır. İnsanlar hiç bir zaman gerçeğine ulaşma imkanı varken sahtesine razı olmazlar. Özellikle ahlâkî açıdan bir eylemin doğrusu her zaman tercihe şâyan görünür. Dinî açıdansa durum biraz daha karmaşıktır.

Çünkü din başlıbaşına bir dünya kurma iddiası veya potansiyelidir.[1] Kendi iddiasını çoğu kez süregiden realiteyle test edip revize etme ihtiyacı hissetmeksizin, dünyayı kendisine uydurma ısrarına dayanır. Çoğunlukla bu mümkün olmadığından "sürgün" duygusunun daha dinsel bir ifadesi olan —ve kuşkusuz burada özel anlamıyla sadece Yahudilerin tarihi sürgünlerinden fazlasını kastettiğimiz— diaspora tecrübesi dindarlığın çok yaygın ve önemli boyutlarından birisi olarak ortaya çıkar; günahkarlığın bir çeşit kefareti işlevini görür. Dindarlıkla dünyevîlik arasındaki alışıldık gerilim de büyük ölçüde dinin gerçek kabul ettiği dünya ile yaşanan dünya arasında giderilmesi ümit verici gözükmeyen mesafeden kaynaklanır. Bu yüzden genellikle dindar insan için dünya nihâî hesabın görüleceği bir yer olmaktan ziyade, insanların eylemlerinden dolayı sorgulanacakları bir sınav durumuna uyar. Kuşkusuz bu özelliğiyle dinin tasarladığı dünya ile teorinin tasarladığı dünya arasında nihâî yönelimleri itibariyle radikal bir fark vardır. Bu fark, her ikisinin dünya tasarımlarına uygun olmayan koşullardaki durumlarına, sâhilik açısından daha geniş açılı bir farkla yansır. En azından dinin dünyayı açıklama, dolayısıyla onu inşâ etme işleminin, pratikte teorinin dünyayı inşa ederken karşılaştığı zorluk türünden zorluklarla daha az karşılaştığı söylenebilir. Çünkü dinin bu şekilde kurduğu dünya, doğası gereği büyük ölçüde kendi kendini doğrulayan bir dünyadır. Dolayısıyla, bir dinî tecrübenin süregiden realiteye "uyum" sağlama doğrultusunda kendi "öz"ünden ne kadar uzaklaştığının hesabı kendi dışından kolayca yapılamaz. Bununla birlikte bir dinî tecrübenin sahihliği konusunda, o tecrübenin öznelerinin bakışaçısı da kendisini çoğunlukla sözkonusu kendini-tasdikin kompleks münasebetlerinden kurtaramayacaktır.

Kuşkusuz dinî tecrübenin analiziyle ilgili bu durum kendisini dinsel tecrübenin dünyayı kurma veya dünyevî etkinliklere katılma yollarının açıklamacı bir tasviriyle sınırlamış bir din sosyolojisi için o kadar karmaşık değildir. Buradaki sorun dinî tecrübe hakkında sosyolojik bir incelemede bulunanların o tecrübe hakkında yargılayıcı bir jargona kolaylıkla yakalanmalarından kaynaklanıyor. Kuşkusuz sahihlik jargonuna, veya Frankfurt okulunun büyük düşünürlerinden Adorno'nun konuyla ilgili kitabına verdiği isme bakarak söylersek otantisite jargonuna, dinî tecrübenin tasvirinde çoğunlukla bu yargısal aklın ürünü olarak başvurulmaktadır.

Bu yazıya görece uzun sayılabilecek bu girişi, sahihlik jargonuna dikkat

1. Sosyolojik literatürde bir dünya kurma tasarısı olarak din, genellikle fenomenolojik yaklaşımlarda dil getirilip işlenmektedir. Bu konudaki meşhur çalışmalar için bkz. Eliade, 1991; büyük ölçüde Eliade'ın çalışmalarından esinlenerek dini bir "toplum kurma", "dünya kurma" anlamında "kutsal gökkubbenin" inşâsı terimleriyle açıklayan Peter L. Berger, 1969; Tibi, 1990; Turner, 1994.

çekmemizi sağlayan nedeni de söyleyerek bitirelim. Özellikle son zamanlarda sosyolojik çevrelerde başlayan ve giderek siyasal ve toplumsal bir yaygınlık kazanan bir karşı(t)laştırma veya kavramsallaştırma olarak "kültürel İslâm" ve "siyasal İslâm" temalarının, cârî entellektüel bağlamlarda böylesi bir yargısal aklın aktif işleyişi sayesinde çiftleştiğini söyleyebiliriz. Derrida'nın yapıbozumcu yaklaşımlarından anladığımız kadarıyla, hiç bir kavramsal ikili yekdiğerinin aleyhinde olmaksızın çiftleşmez. Dolayısıyla her kavramsal çift kendi içinde mutlak bir değer hiyerarşisi ve buna tekabül eden bir iktidar hiyerarşisini kurar/besler/sürdürür. Sözkonusu kavramsal çiftin önce "Siyasal İslâm" adı altında üretilen gülyabanisine karşı hariçten okutulan hiç bir gazel onun "kültürel" versiyonu kadar dengeleyici olamayacaktı. Aslında Derrida'ya ve onun açtığı yapıbozumcu yolun o ince söylem analizlerine kadar gitmeyi gerektirmeyecek kadar açık her şey. Dinin siyasal ve kültürel versiyonlarını incelemeye çalışan sosyoloji çoktan bir otantisite jargonuna dönüşmüş, belli dindarlık biçimleri arasında hangisinin daha dindarca, daha sâhici ve daha sahih olduğuna karar verecek konuma terfi ettirmişti kendisini.

Görüldüğü gibi, kültürel otantisite söylemlerinin ilgilenilmeyi hakeden çok önemli münasebetleri var. İlkin, modern dünyada hemen herkesi kuşatan "yabancılık" duygusu, "sürgün" kompleksi veya "köken" ve "özyurt" arayışlarına eşlik eden veya bu arayışların altında yatan bir iddia, bu arayışları kuran bir söylemdir otantisite söylemi. Yitirilmiş bir imkana, kaybedilmiş bir öze, uzaklaşılmış bir yurda, bir türlü gerçekleşmeyen bir anlama, unutulmuş bir anadile yeniden ulaşmanın arayışıdır. Bu arayışın bütün kaygıları ve motivasyonlarının modernliğin ideolojik lügatçelerince sağlandığını belirtmeye gerek yok. En önemli motivasyonu, tahmin edilebileceği gibi nesnelcilik güdüsüdür. Sözmerkezcilik eleştirilerini yürüten yorumsamacı ve postyapısalcılara göre bu motivasyon bir huzur metafiziğinin (metaphysics of presence) itikadlarınca sağlanmaktadır (Göka, Topçuoğlu, Aktay, 1996). İkincisi, sahihlik veya otantisite sosyolojik bir analizde herhangi bir tecrübeye veya duruma bir eksiklik veya fazlalık, veya genel anlamda bir "değer" atfetme mekanizması, yani bir kimlik ve farklılık, özdeşlik ve ayırım atfetme, bir içteleme ve dıştalama mekanizması olarak işlemektedir. Üçüncüsü, özellikle "kültürel İslâm" kavramsallaştırımında içkin bir iddia olarak otantisite yargısı vardır ki, bu iddia, İslâm'ın siyasal versiyonu için kolaylıkla inotantisite iddiasını da yüklenmektedir. Hatta denilebilir ki, bütün bir kültürel ve siyasal İslâm ayırımları otantisite jargonunu işletmek üzere, yani kültürel İslâm'a otantik, siyasal İslâm'a ise inotantik bir yargı yapıştırmak üzere çalıştırılmaktadır.

tezkire'nin bu sayısındaki diğer yazılar kültürel İslâm'ın aslında bütün ayrıntılarına nüfûz etmiş bir siyasallıkla ne kadar yüklü olduğunu göstermeye çalışıyor. Bu yazının son bölümlerine doğru biz de daha pür sosyolojik veya antropolojik gibi görünen metinlerde bile bu tür bir ayırımın siyasal iktidar ilişkilerine nasıl angaje olduğunu sergilemeye çalışacağız. Bu düzeyde Edward Said'in oryantalizm için denediği postyapısalcı yapıçözüm analizlerinin biraz fazla ince kaçacağı bile takdir edilebilecektir. Bundan sonra otantisite jargonunun muhtemel münasebetlerini biraz daha yakından işleyebiliriz.

Modernliğin Gurbetinde Otantisite Arayışı ve Kimlik

Modernleşme veya postmodernleşmenin daha geniş bağlamında, diaspora söylemi, Ahmed ve Donnan'ın da belirttiği gibi, özellikle kendilerini gurbette bulanlar için, fakat büyük ölçüde arkada kalan ve şimdi kendi kültürlerinin yeni bir şeye dönüşmüş olduğunu, çoğu kez tahrif edilmiş olduğu hissini verecek şekilde yeni bir tarzda tanımlanıp uygulandığını görenler için bir çeşit kimlik ve otantisite arayışına sevketmiştir (Ahmed ve Donnan, 1994). Diaspora söyleminin yolaçtığı ampirik mevzular böylece esas itibariyle kimlik ve sürekli hareket halinde görünen bir dünyada benliğin yeniden tanımlanma mecburiyetinden kaynaklanan hassasiyet sorunları etrafında dönmüştür. Böyle bir diasporadaki Müslümanlar, Ahmed ve Donnan'a göre, bir sürü pratik, psikolojik ve pragmatik zorluklarla karşı karşıya kalmaktadırlar. Bu zorluklar, karşıt cinsle kalıcı ilişkiler tesis etmek, kabul edilebilir evlilikler yapmak, dini yeni bir hayat tarzına uyarlayabilmek, başka Müslümanlarla müzakerelerde bulunmak ve yabancı bir toprakta İslâm'ın anlamı üzerinde onlarla uzlaşmak gibi konuları kapsamaktadırlar. Ayrıca diaspora tecrübesi, hareket etmenin gerçeğiyle değilse de fantazisiyle karşılaşanlar arasında, şimdi kendi yerel kültürlerinin o kadar da yaygın olmadığı, kendinden menkul doğruluğa sahip olmadığı gerçeğini görenler arasında, kendi "ev"inde kimlik ve yön sorunlarının hissedilmesine yol açmıştır. Göçmenler kendi çıktıkları yere, bulundukları yeri hiç terketmeyenlerin bakışlarını tehdit eden dünyanın sadece yeni versiyonlarıyla dönmüyorlar, fakat ayrıca geride bıraktıkları şeylerin —yani yokluklarında geliştirilip şekillenmiş fakat gurbetteyken özene bezene dokunulmamacasına korunmuş giyim kuşam, davranış ve inanış tarzlarının— fosilleşmiş ve modası geçmiş versiyonlarıyla dönüyorlar (Ahmed ve Donnan, 1994: 6).

Kuşkusuz modern toplumlarda yaşanan biçimiyle diasporadan sözedeceksek içerdiği otantisite iddiasıyla ilgisini de gözönünde bulundurmalıyız.

Zira her diaspora tecrübesi veya söylemi özgün bir kimlik veya otantik bir varoluş iddiasına dayanmak zorundadır. Ayrıca tüm bu temalar bizi —kuşkusuz hiç bir şekilde basmakalıp kişilere indirgenemeyecek— Müslümanların İslâmî kimliklerinin sâhihliği üzerinde modernliğin sonuçlarıyla ilişkili kılar. Çünkü, müslümanlar diğer tüm dinsel gruplar gibi, geniş ölçüde çeşitlenmişlerdir. O kadar ki, tek bir İslâmî kimlik üzerinde konuşmak ancak basit bir indirgemecilikle mümkün olabilir. Bununla birlikte Cumhuriyet tarihi boyunca Türkiye'de İslâmî özellikleriyle temayüz etmiş düşünür ve edebiyatçıların ortaya koydukları metinlerde çok belirgin bir diaspora söylemi göze çarpıyor. Örneğin Necip Fazıl'ın *Sakarya Türküsü*'nde geçen "öz vatanında parya" tiplemesi (Kısakürek, 1988), Necip Fazıl sonrası kuşaklarda sözkonusu diasporanın mahiyetini belirlemiş; kimlik bilinçlerinde oldukça merkezî bir yer tutmuştur. Aslında bu ifadeler Mehmed Akif'in şiirlerindeki lirizmde daha erken ifadelerini bulmuşlardı. Mehmed Akif'in *Bülbül*'le mutsuzluk yarışına girmesine yol açan koşullar (Ersoy, 1988), kendi vatanında uğradığı sürgün veya gurbet havasından başka bir şey değildir.

Kuşkusuz diaspora söyleminin lirik bir edebiyata konu olmasının iktidar talep eden bir boyutu her zaman vardır. Nietzsche'den de biliyoruz ki, zayıflık veya mazlumluk söylemi iktidar istenciyle yüklüdür. Ancak burada bizi ilgilendiren, diaspora söyleminin dayandığı sahihlik jargonu. Tersinden alırsak, çağdaş sahihlik söylemlerinin çoğu aynı zamanda mevcut duruma karşı bir diaspora algısı veya yargısıyla beraber gider. Çünkü neredeyse hiç kimse dinsel metinlerin mevcut koşullara uygun olduğunu iddia edemiyor. Diğer yandan, İslâmî kimlik formasyonlarının çeşitlenişi de otantisitenin modern ve problematik doğasını sergilemektedir.

Bu bağlamda, bir işlemsel tanım için İslâmî bir diasporanın önemli bir bileşeni olarak halifesizlik koşulu ayırdedilebilir. Zira İslâm fıkhını inceleyenlerin çok iyi görebileceği gibi halife, fıkhî etkinliğin büyük bir kısmının neredeyse *sine qua non* koşulu olarak temayüz eder. Halifesizlik fıkhî etkinliği kelimenin tam anlamıyla muallakta bırakırken, fıkhın gerektirdiği yükümlülükleri yerine getiremeyen bireysel varoluşu da neredeyse giderilemeyen bir günahkârlık duygusuyla kuşatır. Hatta halifesizlik durumu, dindarca bir varoluşun başlıca yolu olan fıkhî etkinliği münasebetlerinden koparır, bir çeşit münasebetsiz-alâkasız bir etkinlik kılarak boşlukta bırakır. Halifenin fıkıh pratiği içirisindeki bu tarz işlevi beden metaforu eşliğinde düşünülebilir (Aktay, 1997). Halife[2] bir inananlar topluluğunun bedene ka-

2. Burada "halife" kavramı veya kurumunun İslâm tarihindeki geçerliliği üzerine yapılmış bir sürü tartışmayı atlamış olmak istemiyorum. Buna göre İslâmî bir toplumsallaşmanın veya tebeddünün bütün formatlarında halife zorunlu görülmeyebileceği gibi gereksiz hatta zararlı bile görülebilmiştir. Bu konuyla ilgili tartışmaların bir özeti için bkz. Hatiboğlu, 1978; Abdürrazık, 1995; Sabri, 1997; Sey-

vuşmasındaki merkezî figürdür. Ancak onun varlığıyla birlikte fıkhî br iradenin öngördüğü tasarımlar gerçekleştirilebilir. Halifenin oluşumunu sağladığı toplumsal bedenin organik işbölümü yoluyla fıkıh iradesi, kendini gerçekleştirebileceği organlarına kavuşur. İslâm'ın ideallerinin ifadesi olan fıkıh, böylece organsız bir beden olma çelişkisinden, tebeddün makamına geçerek, inananlar topluluğu aracılığıyla ete kemiğe bürünerek reel bir münasebet kazanır.

İşte, gerek genel olarak modernleşme, gerekse daha özelde bu modernleşmenin Türkiye'deki somut tezahürü olarak ve Türkiye'ye özgü durumları ortaya koyarak tesis edilen Cumhuriyet tarihi toplumun önemli bir kesimine bedensel düzeyde bir müdahelenin yol açtığına tekâbül eden komplikasyonlara yol açmıştır. Cumhuriyet de başka düzeyde tasarımlanmış (çağdaşlaşma, Aydınlanma vs) idealleri gerçekleştirebilmek için aynı toplumsal bedene göz dikmiş; bu da aynı bedende iki ruhun şizofrence çatıştığı tuhaf bir toplumsallaşmayı Türkiye için mukadder kılmıştır. Bu toplumsal beden arayışının kendini bireysel bedenlerde de temsil ettirmek isteyeceğini tahmin etmek zor olmaz. Cumhuriyetin ilk yıllarından başlayarak gündelik hayat, giyim kuşam, davranış tarzları üzerinde güçlü bir vurgu olması bir ruhun tenasüh edeceği beden arayışı olarak düşünülmeli. Ancak, bireysel bedenler aynı anda birbiriyle uzlaşmaya pek yanaşmayan, her biri büründüğü bedene karşı son derece kıskanç (monist) iki ruhu barındırmanın yol açtığı şizofreninin bütün komplikasyonlarını da sergilemeyi ihmal etmez.

Aslında modernleşmenin kendisi her yerde insanları bedenlerinden koparak her ikisini (ruhu ve bedeni) temellük eden bir iktidar süreci olarak da düşünülebilir. Üstelik bu süreç genellikle Türkiye'dekine benzer şiddetli gerilimler yaşanmaksızın olur. Buna rağmen bir diaspora söylemi, dolayısıyla bir otantisite jargonuna eşlik etmek sûretiyle varolmaya devam eder. Ancak bu jargonu genellikle, tabiri caizse, "soft" versiyonlarıyla tezahür eder ve modernlik açısından çok kolay yönlendirilen bir tüketim ekonomisini besler. Modern dünyanın herkese yabancı veya herkesi yabancı kılan mekanında ve uzak zamanında, hiç bir şeyin sâhici biçimiyle tecrübe edilmediği duygusunun yaygınlaşmasına paralel bir nostalji ve turizm pazarının da geliştiğini görebiliyoruz. Çünkü modernitenin yolaçtığı kültürel yabancılaşmanın karşılığı, gerçek cemaat, gerçek tecrübe ve gerçek kültürün arayışı anlamında nostaljidir. Nostalji duygusunun beslediği turizm etkinliği özünde bir otantik tecrübe, kültür ve cemaat arayışınca belirlenmektedir. Oysa tu-

yid Bey, 199. Burada halife yerine imam, emir, başkan, reis veya herhangi bir liderlik konumu aynı mülahazalar için düşünülebilir.

rizm endüstrisinin sonuçta yolaçtığı şey daha beter bir yabancılaşmadan, üstelik sahihlik yanılsamasıyla pekiştirilmiş bir yabancılaşmadan başka bir şey olamamaktadır. Bu da Baudrillard'ın yerinde vurgusuyla bir toplumsal ve kültürel benzeşim (simulation) deneyiminden başka bir şey değildir. Hatta, Turner'ın da belirttiği gibi, bizzat turizmin varlığı, sahih (otantik) kültürel deneyim ihtimalini veya imkanını safdışı bırakır: etnik ve ulusal kültürler, turistin hayretine hazır yerel veya folklorik kültürler haline gelmişlerdir artık (Turner, 1996: 150).

Oysa, dediğimiz gibi, modernleşmenin artık alışıldık sonuçlarından olan bu gelişmelerin Türkiye örneği için ve aslında modernlik sürecini Türkiye'ye benzer bir tarzda jakoben devlet politikası olarak yaşayan ülkelerde daha siyasal sonuçlarının olması kaçınılmaz olmaktadır. Nitekim Bobby Sayyid bu sayıda **tezkire**'de yayımlanan makalesinde Türkiye'de en model şekliyle yaşanan bu modernleştirme siyasetinin adına Kemalizm diyor ve sadece Türkiye'de değil neredeyse İslâm dünyasının bir çok ülkesinde uygulanan siyasal düzenin bir adı olarak öneriyor:

> İslâm'ın siyasal bir gösteren olarak kullanılmasını reddeden ve İslâm'ın, ne kadar dolayımlı olursa olsun, reformasyon sonrası Batı Avrupa'da Hristiyanlığın üstlendiği role benzer bir rol üstlendiği bir toplum inşa etmeye çalışan Müslümanlar ... Müslüman metaforların kullanılmasını reddeden, İslâm'ın devlete karışmaması gerektiğini düşünen Müslümanlar ... (yani) Kemalistler... (Sayyid, 1995: 325).

Kuşkusuz bu tarz bir modernleşme de modernleşmenin geçerli bir çok tarzından biridir. Genellikle çok sıkça yapılan bir eleştiri, Türk modernleşmesinin tepeden inmeci, Jakoben bir yol izlemekle "normal" bir modernleşme yolu izlememiş olduğudur. Oysa modernleşmenin tek bir tarzı yoktur, veya modernleşmenin Jakoben bir tahakkuk tarzını dışladığını gösterecek hiç bir emare yoktur. Ayrıca "normal" sayılabilecek ve diğerlerinden ayırdedilebilecek bir "modernleşme" süreci için tartışılmayacak hiç bir model tecrübe yoktur. Her modernleşme tecrübesi biriciktir ve tekrarlanamayacaktır.[3] Bu konudaki modelleştirme çabaları olsa olsa zihinsel olarak bazı kategori

3. Göran Therborn tam da modernleşmenin "normal yolu" nosyonuna karşılık vermek üzere, dünya ölçeğinde evrensel bir sonuç olarak rastlanan modernleşme sürecine dünyanın çeşitli yerlerinden en azından dört ayrı yoldan iltihak biçiminin ayırdedilebileceğine işaret eder. Bu dört yoldan biri Avrupa'lı devrim veya reform kapısı; ikincisi Amerikalıların Yeni Dünyalarının kıtalararası göç ve genosidlerinin bir sonucu olarak gerçekleşen biçimi; üçüncüsü ithal edilen veya dışsal olarak dayatılan veya genellikle bir ülkenin yöneten elitinin uluslararası angajmanlarla kendi ülkelerinde önayak oldukları, kendi ülkelerine yukardan dayattıkları modernleşmedir ki. Tanzimattan itibaren Osmanlı'nın girdiği yol böyle bir yoldur; son olarak da sömürgeleştirilme yoluyla modern dünyaya açılan, fethedilen ülkelerin modernleşme yolu ayırdedilebilir. Bkz. Therborn, 1996.

oyunlarına ısınmak, gerçekliği toparlamak arzusuna hizmet edebilecektir ilh. Sosyolojik düşünmenin temel sayılabilecek bu ilkelerini hatırlattıktan sonra Türkiye örneğinde bu tarz bir tecrübenin otantisite söylemi açısından kendi içinde biricik sonuçları üzerinde düşünmeye devam edebiliriz

Modern dünyada İslâmî söylemlerin en bariz özelliklerinden birisi otantisite iddiasıyla yüklü olmalarıdır. Bu iddia Eickelman ve Piscatori'nin (1996) "Müslüman bilincinin nesnelciliği" ifadesiyle tasvir ettikleri şeydir. Bir anlamda, doğası gereği, değişmeyen sabit bir "öz"e atıfta bulunan otantisite iddiası aynı anda modernleşmekte olan Müslümanlar için ciddi bir sorunsal oluşturmaktadır. Çünkü modernlik bazı İslâmî gündelik hayat pratiklerini, yani *habitus* denilen yerleşik davranış örüntülerini bile belli bir sabitlikte tutmaya izin vermeyecek kadar şiddetli akan bir süreç. Şayet bir otantisite iddiası sabitlik, değişmezlik veya nesnellik arayışında ısrarlı olacaksa "katı olan her şeyi buharlaştırma" özelliğiyle temayüz eden modernliğe rağmen bu ısrarı neye rağmen sürdüreceğini sormaya değer. Buna rağmen otantisite arayışının genellikle modernliğin tam da bu özelliğinin sebebiyet verdiği bir sancının hararetiyle motive edildiğini de hatırlamak gerekiyor.

Otantikliğin Sosyolojik bir Ölçütü Olabilir mi?

Ancak burada bir kaç soru kendini dayatıyor: Gerçekten de bir dinin özünde içerdiği otantisite arayışının tahakkuk şartları nelerdir? Veya bir sosyolog, otantisite için gerekli şartları temsil edebilir mi; hangi şartların veya varoluş durumlarının otantik olduğunu hangisinin olmadığını belirleyecek bir ölçüt geliştirebilir mi? Otantisite iddiasının kendisinin, Adorno'nun belirttiği gibi, kendi jargonuna bağımlı olacak kadar inotantik bir şey olması bir yana, bir sosyolojinin otantisite sorusuna olumlu cevabı, özellikle kültürel ve siyasal İslâmlar arasında kendini hakem konumuna yükseltirken artık sıkça karşılaşılan bir durum. Bunu yaparken dinin, özelde İslâm'ın, zaten sahip olduğu otantisite ölçütleri, basit bir fenomenolojik ihmal ile atlanmaktadır. Kuşkusuz bir din sosyolojisi bir dinin kendi içindeki diyalektiğini sonuna kadar ciddiye almak zorunda değildir. Ancak bu zorunsuzluk onun *kendilik* ve *ötekilik* algısının dikkate alınmasına, gözlemcinin kendi dinî yargılarını bir otantiklik jargonu eşliğinde öncelemeyi haklı kılmaz. Buna rağmen göstermeye çalışacağım gibi kültürel İslâm'ı konu alan sosyolojik söylemlerin bir çoğu böylesi bir ölçütü varsayarak, klasik oryantalizmin "özcü"lük illetiyle malüliyetlerini yeniden üretiyorlar.

İslâm'ın kendi otantiklik ölçütleri veya söylemleri dikkate alındığında ise

yukarıda otantisiteye atfedilen (değişmezlik, sabitlik ve bunun gibi) özelliklerden dolayı başka bir sorunun önü açılıyor: Gerçekten de İslâm'ın "kendi otantiklik ölütleri" ni bir kez varsaydığımızda, bunun içinde sabitlik, değişmezlik gibi metafizik arayışlar ne kadar ve nasıl bir yer tutmaktadır? Gerçekten de böyle bir kaygı, otantisite söylemlerinin modern biçimlerinde tuttuğu yer kadar/gibi bir yer tutar mı? Kuşkusuz böyle bir soru sanki değişmez ve sabit bir İslâm'ı varsayarak peşinen kendi otantisite jargonunu zaten tesis etmiş oluyor. Burada her şeyden önce belli bir tarih ve toplumsallık içerisinde yoğrulmuş müslümanların algılayıp yaşadıklarından bağımsız bir İslâm varsaymanın sorunlarıyla boğuşmadan bu sorularla başedilemeyeceğini görmek gerekiyor.

Yukarıda kimlik ve otantisite arasındaki ilişkiye değinmiştik. Burada bu iki nosyonun çağrışım alanları arasındaki önemli bir farka değinmekte fayda var. Kimlik, çoğu kez totolojik bir öznellik söylemi içinde ifadesini bulan önemli psikolojik göndergelere sahiptir. Bu açıdan, kimlik toplumsal olarak tanımlanmış roller, cinsiyetler, ve cemaatin kültürel öz-tanımıyla alakalı bir şeydir. Marksizmde psikanalitik kuramdan etkilenmiş, her çeşit kimliği egoya kültür veya önyargılar veya ideoloji veya iktidar tarafından dayatılmış gören güçlü bir eğilim vardır. Özellikle Sartre, Marleau-Ponty ve Habermas tarafından temsil edilen bu eğilim açıkça bir otantisiteye çağrı olarak ortaya çıkmaktadır. Tahrif edilmemiş iletişim ortamında benliğin özgürleşiminde, örneğin Habermas'da, otantisitenin belli bir tanımının açık bir ilanını görebiliriz. Aslında, modernist kanaatlere dayanan her toplumsal düşünce temelci bir otantisite iddiasını haklılaştırmak zorunda kalacaktır. Burada Habermas'ın Batılı toplumlara isnad ettiği "uylaşım sonrasılık" vasfını hatırlayabiliriz. Bu isnadıyla o, Batılı-olmayan toplumlara da realitenin ancak uylaşımlarla kurulan ve sürdürülen yanılsamacı bir algısını yakıştırıyordu (Habermas, 1984: 43 vd.).

Aslında uylaşımla bağlantılı oldukları düşünüldükçe, ki görünen kadarıyla öyle düşünülmek zorundadır, kimlik ve otantisitenin belli bir kültür tarafından dayatıldıkları için özgürleşimle ilgili de ciddi bir alıp-veremeyeceği sözkonusu olacaktır. Bu bağlamda, geniş bir ideoloji literatürü, aynı zamanda kimliğin, insanların kendilerini özdeşleştirdikleri, bunu yapabilmek için de ayrıştırdıkları şey hakkındaki algılarının tarihsel ve toplumsal olarak kurulmasının ayrıntılı tasvirlerini verir. Bu literatüre, kendileri de böyle bir sürece fazlasıyla, hatta özellikle bu katkıyı yapma tarzlarıyla bile, gark olmuş olsalar da, marksistlerin katkıları inkar edilemez.

Çağdaş müslüman yazarların yazıları üzerinde bir "otantisite hermenötiği" tasarlayan Leonard Binder, böylesi bir literatüre atıfa bulunarak, tarih-

sel olarak belirlenmiş bir otantisitenin özgürleştirici mi yoksa köleleştirici mi olduğunu tartışır; bu noktada, kimlik ve otantisitenin buluştuğunu teşhis eder. Binder tartışmanın —aşağıda görüşlerini özetleyeceğimiz— Heideggerci (otantisite ve inotantisiteyi Hegelci köle efendi diyalektiğinin yerine ikame eden) konumuna işaret ederek der ki:

> Böylece otantisite, bir anlamda kişinin zaten olduğu şey olma özgürlüğüne tekâbül ederken, kimlik, kişinin olmak istediği şey konusundaki özgürlüğüne işaret eder. Otantisite, bir kaderi kabul etmek, hatta kucaklamak anlamına gelip, kültürel ve tarihsel kökenlerin 'arkeolojik' açıdan araştırılmasından doğan kendilik-bilgisi ile alakalı bir şeydir. Otantisite, ayrıca, kişinin geçmişini inkar etmesi, akrabalık, kültür, topluluk ve hatta kişisel deneyimin kısmîliklerinin aşılması anlamına da gelebilir. Pek çok kişiye göre bu tür bir özgürlük doğal değildir, ürkütücüdür, grotestktir, toplumsal olarak yıkıcı, siyasal olaraksa intihar anlamına gelmektedir. Bazılarına göre de onun anlamı, "bugün, hayatımın geri kalan kısmının ilk günüdür" şeklindeki ümitvar sloganda ifade edilmektedir (Binder, 1988: 320-321).

Bazı marksistlerin özgürlükle ilgili görüşlerinin altında, yukarıda değindiğimiz gibi belli bir otantisite vurgusu yatmasına rağmen, yine de kavrama karşı eleştirel bir yaklaşımın da mevcudiyetinden bahsedilebilir. Kuşkusuz bu eleştirel bağlam bir ölçüde marksistlerin devrimci değişim, tarihsel dönüşüm ile ideoloji ve kültürün altyapı tarafından belirlendiği ilkesine olan angajmanlarından kaynaklanıyor. Binder'e göre, Heideggerci otantikliğin taşkın, sıkıcı, sert karakteristiklerine, otantikliği hakim sınıfların ideolojik egemenliklerinin bir siperi olarak gören —Frankfurt Okulunun meşhur marksist düşünürlerinden— Theodor Adorno'dan daha şiddetli eleştiren olmamıştır. Gerçekten de Adorno sadece Heidegger'e karşı değil genel olarak çağdaşı tüm Alman varoluşçularının (Buber, Jaspers vs) söylemlerine hakim olan otantisite jargonunun şiddetli bir eleştirisini yaparak bunun her türlü tahakkümcü politik pratiğin meşrulaştırıcısı olabileceğini ifade etmiştir. Adorno'nun temel tezi şu ki, İkinci Dünya Savaşından sonra felsefî bakışaçısı, önceden bir yabancılaşma eleştirisi olmaya yönelmiş olduğu halde, insan tahakkümünün ideolojik bir mistifikasyonuna dönüşmüştür. Varoluşçu terimlerin kullanımı ona göre bir jargon, yani —Walter Benjamin'in "aura" (hâle) dediği— büyüsel bir ifade tarzı haline gelmiştir (Adorno, 1973: 9). Varoluşçuluğun hâlesi içerisinde anlam ve özgürleşmeye duyulan tarihsel ihtiyaç ifade edilmiştir, ama bu, dil ile onun nesnel içeriği arasındaki fiîlî ilişkiyi gizemleştiren (mistifiye eden) bir yolla yapılmıştır. Adorno'nun eleştirisi jargon'un dil ile hakikat arasındaki ilişkiyi ifade etmedeki kapasite yetersizliği üzerinde yoğunlaşmaktadır. Çünkü ona göre jargon, kelimenin kendi içindeki idealleştirme aracılığıyla kastedilen nesnenin mevcut (present) görünmesini

sağlayarak dilin diyalektiğini kırar. Bu yüzden jargon, felsefî düşünce ile düşünce nesnesinin kendindeliği arasındaki farkı gizleyen bir nesnelcilik içine düşer. Böyle bir nesnelcilik, düşünen özne aracılığıyla gerçeğe tavassut etmenin öz-bilincini sürdürmeyi arayan tefekkürdeki niyeti kaybeder. Sonuçta, jargonda nesnelci bilinç bir öz-yaşantıya sıkıştırılır ve ortaya idealizm çıkar (Schroyer, 1973: xiii).

Dasein'ın Otantik Varoluşundan Siyasal Kaderciliğe

Heidegger'in otantisite düşüncesine gelince, Adorno'nun onu yargıladığı ve bir bakıma da faşizmi doğuran daha genel bir Alman otantisite jargonunun basit bir sonucu, belki de önemli bir etkileyicisi olarak düşündüğü çerçeveden ayrı ele alınmayı kuşkusuz hakeder.[4] Öncelikle belirtmek gerekir ki Heidegger'in otantisite vurgusu, kavram hakkında çağdaş entellektüel dünyada yürütülen tartışmaların kaynağını oluşturmuştur. Kavramla ilgili, erken dönemlerden, yani *Varlık ve Zaman*'dan itibaren ortaya çıkmaya başlayan ve zamanla, diğer görüşlerindeki gelişmelere paralel olarak önemli değişiklikler arzeden düşünceleri, iradecilik problemiyle onun Varlığı kendine özgü ele alışı arasında gidip gelmiş görünüyor. Her ne kadar bu görüşleri iradeci bir konumdan diğerine doğru bir kayma şeklinde olmuşsa da iradeci bir konumu hiç bir zaman tam anlamıyla terketmiş olduğu söylenemez. Bu yüzden zaman zaman otantisitenin istenen bir şey olmaktan ziyade bahşedilen bir şey olduğunu söylediğinde, kahramancılık ve iradeciliğin lügatçesine yakalanmaya karşı hassasiyetini izhar etmiş oluyor. Onun otantisite vurgusu benliği ego-özne olarak alan Batılı anlayışa karşı radikal bir eleştiriye işaret eder. Aslında o, esas olarak otantik bir varoluşla ilgilenmektedir ve bunun ancak benliğin (ego olarak) fâniliğin tezahürü yoluyla bastırıldığı zaman vukû bulduğunu düşünür. Ancak kendini-kayıtlayan ego zayıfladığında kişi kendi imkânlarına gerçek anlamda açık hâle gelmeye başlar (Zimmerman, 1981: xxvii). Heidegger'in düşüncesinde otantik varoluş hayati derecede önemli bir kavram olup, onun temel kaygılarından birisi böyle bir varoluşu öznelci ve antroposentrik olmayan terimlerle açıklamaya çalışmaktır. Böyle bir açıklama geliştirme çabasında Batılı düşüncenin sınırlarını zorlamaya ve

4. Unutmamalıyız ki, Adorno hepsi de Yahudi olduklarından dolayı Hitler Almanyasından kaçmak zorunda kalmış Frankfurt Okulu'nun önde gelenlerindendir. Heidegger ise onları kaçmaya zorlamış olan Nazi rejimi esnasında rektörlük yapmış ve genellikle, 1933'te istifa etmiş olduğu ve savaşta cephe'de ceza olarak (siper kazmakla) görevlendirilmiş olduğu halde, Nazi olarak bilinmiştir. Burada Frankfurt Okulu'nun söylemlerinde hakim olan otantisite Jargonunun izlerini herhalde, Adorno'dan sürmek imkanımız olmayacak.

onları aşmaya çalışmıştır.

Diğer yandan, Heidegger'in otantisite ve inotantisite ayrımı müminlik ve günahkarlık arasındaki Hristiyan ayrımın "mitolojiden arındırıcı" analizlerinden kaynaklanır. *Varlık ve Zaman*'da inotantisitenin büyük ölçüde insanın kendi fâniliğini gizleme çabasından kaynaklandığını iddia eder. Kendi fânîliğini gizlemek sûretiyle inotantik birey kendini ebedî bir şey (ego) olarak görebilmektedir. İnotantik birey, kendi güvenliğini dünyayı yönlendirmekte arar. Her ne kadar egoist kendisinin tamamen bireyleşmiş olduğunu düşünse de aslında onun amaçları, görüşleri ve arzuları büyük ölçüde başat örf ve âdetlerle beklentiler tarafından belirlenmektedir. İnotantisitenin egoizmi, Hristiyan günahkârlık düşüncesine karşılık gelir, oysa inotantisite ve günahkârlığın tersi açıklıktır.Heidegger'e göre, böyle bir açıklık, cesaret ve iradeyle elde edilebilir. Böyle bir otantisite tasavvuru, Heidegger'de, vaktinden önce takınılmış bir kararlılıktan, olgun yaşlarına doğru, feragat veya âzâd (releasment) olarak otantisite anlayışına dönüşmüştür. Bu esnada iradeciliğe fazla kaçan tonlamalar asgariye inmiştir. Böylece otantik birey, vicdanı onu zaten olduğu şeye, yani zamansal (fânî) açıklığa davet ettiği zaman kulak verir. Kendi fânîliğini kabul etmeye karar veren birey kendisini kendi imkan ve ihtimallerine açık olmaktan engelleyen egoistik öz-nesnelcilikten kaçınır

Sonuçta, iradeci boyutu asgariye indirilmiş otantisite Heidegger'de bir çeşit kendiliğindenliğin savunusu biçimini almıştır. Bunun için o, kişinin en çok kendiliğinden veya doğal (tıpkı bir gül gibi) davrandığı zaman kendisi olduğunu söylemiştir. Bu da olan bitenin tarihsel ve öznelci olmayan bir anlaşılmasına ilgi duymayı gerektirir. Dolayısıyla otantik kişi, bu olan bitenle uyumlu olan; egoizminin yapaylığından kurtulmuş olduğundan şeylerin doğal "yol" una açıktır (Zimmerman, 1981).

Heidegger'in otantisite düşüncesinde bizi ilgilendiren kendi başın adüşüncesi değil, fakat bu düşüncenin sosyal bilimciler arasında oluşup yerleşmesi konusundaki önemi etkisidir. Aslında, otantisiteyi konu edişinin kendisi, onun Batılı metafizik veya sözmerkeciliğe yönelik eleştirilerdeki öncü rolü gözönünde bulundurulduğunda, başlıbaşına bir tutarsızlık olarak görülebil(miştir. Zira, otantisite üzerine herhangi bir bahsin, bir sözün hakikatini arayan metafizik bir soruda (sözmerkezci soruda) temellenme zorunluluğu olduğu düşünülmüştür. Tüm bu çabalarıyla Heidegger, kimin ve hangi durumun otantik olduğuna veya olmadığına karar verebileceği bir konum vehmetmiştir kendisine. Heidegger'i bu açıdan eleştiren, Vattimo (1988), Caputo (1987) ve Derrida (1989) gibilere göre, böyle bir konum dibine kadar metafiziğe batmadan meşrulaştırılamaz. Böylece o, şimdiye kadar şiddetle

eleştirdiği duruma düşmüş oluyor. Şimdi ise, bu eleştirel konum burada tartıştığımız konular açısından önemli, çünkü metafiziğe karşı eleştiriler sosyolojik (veya hermenötik) etkinlik için etik bir çizgi çizebileceği, dolayısıyla herhangi bir metafizik pozisyonun savunusundan uzak durmayı sağlayabileceği halde, tam da burada Heidegger bir otantisite kararıyla birlikte metafiziğe kapıları sonuna kadar açmaktadır. İslâm'la ilgili bir değerlendirme sözkonusu olduğunda, kuşkusuz, bu İslâm için postmetafizik veya metafizik ötesi bir konum iddia etmek anlamına gelmemelidir. Bir din olarak İslâm böyle bir iddiaya tabii ki sahip olamaz. Fakat bir huzur metafiziğinin (metaphysics of presence, Heidegger'in düşüncesinden türetilen bir terim olarak Derrida'nın kullandığı anlamıyla) veya sözmerkezciliğin ötesine geçme iddiası anlamında otantisite üzerine konuşmanın tam da metafizik kökenleriyle yüzleşmek zorunda olduğunu söylemek istiyorum.

İslâm Dünyasında Otantisite Söyleminin Anatomisi

Öyle görünüyor ki, sözümona İslâmî canlanış veya siyasal İslâm'deki dinsel veya kültürel otantisite söylemleri üzerine yapılan çalışmaların çoğu salt bu söylemlerin fiîlî ögelerini teşhis etme vazifesini fazlasıyla aşıyorlar. Alelacele, bu söylemlere, sonuçta modernliğin bir momentine isnad edilen bir soykütüğü türetmeye yönelmektedirler. Daha sonra bu da her türlü otantisite söylemini kendinden menkul *(sui generis)* ve kendine atıfta bulunan (self-referential) bir hakikat iddiasındaki modern bir davranışa indirgerler. Aslında burada bir çeşit nominalizm olarak modernliğin rolü vurgulanmayı daha fazla haketmektedir. Bu isim, kendisine yönelik eleştiriel konumlar da dahil olmak üzere, dışında hiç bir varoluş imkanının bulunmadığı bir evreni tanımlamaktadır. Kuşkusuz, böyle bir bünyenin fiîlî varoluşu gözönünde bulundurulduğunda, bu dünyada vuku bulan her olayın bu dünyanın sınırları dahilinde görülmesi gerektiği ontolojik olarak doğrudur. Fakat bu dünyayı tanımlayan şey nedir? Modernlik, son zamanların süregiden gerçekliğini (esas itibariyle kaotik olan ve ancak isimlendirme yoluyla düzene giren gerçekliği) bir çeşit isimlendirmeden başka nedir ki? Aziz El-Azmeh "isimlendirme masum bir etkinlik değildir, aksine ideolojinin bizzat kalbinde yatan bir şeydir. İdeolojininse temel mekanizmalarından birisi sosyo-politik gruplara mensubiyetleri belirleyen sınıflayıcı etiketlerin işleyişidir" El-Azmeh, 1993: 50) der. Buna rağmen yine El-Azmeh modernliğin isimlendiren boyutunu ve bu boyutuyla zamanımızın bütün varoluşu üzerinde belirleyicilik iddiasını ihmal eder. Bunun yerine o da Arap-İslâm dünyasındaki kültürel otantisite söyleminin ögelerini bulup ortaya çıkarmaya çalışırken hep-

sini modernliğin içsel şeceresine isnad eder. Aslında, bu sınırlar içerisinde "Arap toplumsal ve siyasal düşüncesinde büyük bir nüfûza" sahip bir otantisite fikrinin anatomisini çok başarılı bir biçimde ortaya koymaktadır. Böyle yapmakla o, "dünyada artan bir biçimde işleyen diğer dışlayıcı ideolojileri, örneğin, Hindu komünalizmini, hem laik hem de dinsel Siyonist fundamentalistliğini, ve başka diğerlerini karşılaştırmaya imkan verecek bir paradigmanın açığa çıkması"nı umar (El-Azmeh, 1993: 41).

Asalet ve Sıhhat Arasında Otantisite

El-Azmeh, modern Arab ve İslâmî literatürde kültürel otantisite söylemlerini analiz ederken, terimi Arapça'daki *asalah* sözcüğüyle karşılar. Arkasından sözlük anlamı itibariyle *asalah*'ın yararlı ahlâkî niteliklere, örneğin, sadakat, soyluluk, asalet, ve özel bir toplumsal gruba veya değerler dizisine bağlılık hissine tekabül ettiğine dikkat çeker. Sözcük ayrıca kendinden menkul bir orijinallik duygusuna işaret eder; özel olarak soykütüksel bir konuma —soylu veya en azından insanlar için soylu bir nesep veya aristokratlara özgü asalete, hatta atlara özgü cins veya soyluluğa işaret eder. Asalet Arap, Müslüman veya diğer tarihsel toplulukların bir niteliğine çevrildiğinde veya onlarla birleştirildiğinde tarihin romantik bir tasavvurunda merkezî bir fikir olur. Her ne kadar bir soyla beraber ve ancak o kadar taşınabilen özelliklere benzetilerek düşünülebilecek bir şeyse de sözcük "asıl"a gönderme yapmakla aynı zamanda çoğaltılamamacasına bir cinsin ve tekrarlanamazcasına bir olayın veya tecrübenin özelliğine işaret edebilir. Bu yanıyla asalet zımnında bir tecrübenin bütün zamanlar için ancak bir kere geçerli kılınmış bir özelliğine atıfta bulunur. Eski Yunan'dan veya Heraklitos'tan beri bilegeldiğimiz basit gerçek, bir suda ancak bir kere yıkanılabilir; ikinci yıkanışınızda kullandığınız su başka bir sudur der. Asl'a vurgu yapan otantisite her ne kadar Arapça'daki soyla taşınan (ve ancak soyla taşınabilecek kadar kalabilen) insanî sabitelerin varlığını imliyorsa da zımnında her zaman tekrarlanan şeyin "aslî"liğiyle ilgili bir töhmet altındadır. Bu töhmet bizzat kelimenin içerdiği mantıksal sonuçtan kaynaklanır. Otantik tecrübe iddiası veya arayışı da çoğu kez böylesi bir tekrarlanamazlık içeriminin baskısı altında olduğundan, farklı tecrübelerin kendi başına, biricik değerlendirilebilme imkanlarını görmezden gelir ve özünde biricik olan tecrübelerin birbirine benzemezliğinde muhtemel bir inotantisite çıkarımının mantıksal yolunu açık tutar. Oysa hiç bir olay diğer olaya benzememektedir. Her olay kendi içinde biriciktir ve hayatın genel seyri içerisindeki muhtemel bir otantisite değerlendirmesine karşı benzerleriyle eşit bir konumdadır.

Aslında Azmeh'in değinmediği ve otantisite kavramına tekâbül etme ihtimali olan başka bir Arapça sözcük *sıhhat*'tir. Sözcük, genellikle Peygamberden aktarılan bir sözün tarihsel doğruluğuyla alakalı bir sözcüktür. Bilinen meşhur altı-yedi-sekiz veya dokuz hadis külliyatının tarihsel doğruluk iddiaları kitaplarına isim olmuştur: Sahih-i Buhari, Sahih-i Müslim gibi. Her ne kadar birinci anlamı sağlık ve hijyene tekâbül ediyorsa da, sözcük aynı zamanda, düzenli olmak, güçlü, zinde, katı, doğru, dürüst, hatasız gibi anlamlara da gelmektedir. Kuşkusuz sözcüğün hijyenik çağrışımları, otantisitenin bazı bedensel durumlar da gerektirdiğini düşündürebilir. Ayrıca, bu sözcük de hadislerin doğruluğunun teknik bir ölçüsü olarak uygulandığında, bir çeşit çok güçlü bir sözmerkezciliği beslemiştir. Her hâlükârda, El-Azmeh'in de belirttiği gibi, otantisite söylemi sonuçta özcü bir söylemdir, tıpkı çoğu kez ilkeller üzerine ve kültürel ötekilik üzerine söylemlerde arayıp bulduğu oryantalizm gibi.

Aslında, El-Azmeh'in tartışması "en iyi ihtimalle felsefî hermenötik kılığına sokulmuş kültürlerarasılık etiketinin koruyucu retoriğiyle çorak ve naif bir relativist ayartma"yladır (El-Azmeh, 1993: 40). Bu yüzden, bir çeşit relativizm olarak o, paradigmaları karakterize etmek üzere kullanılan meşhur Kuhncu kavramı, ortaölçülemezliği sorgular. Bu düşünceyi ve bu düşünceyle aynı kökten gelen düşünceleri oldukça saçma görür El-Azmeh; sadece tarihsel birimlerin paradigmalara ve kavramanın da çeviriye benzememesinden dolayı değil. Dahası, onlar teksesli indirgenemezliğin gerektirdiği şekilde homojen, kendi içine kapanık ve tümüyle kendine-atıfta bulunan varlıklar da değillerdir.

Dolayısıyla El-Azmeh'in çalışması Arap dünyasının, sözümona, İslâmcılığındaki kültürel otantisite söylemlerinin ögelerini iyi bir analizle ortaya koyuyor. Burada bizi ilgilendiren bir tarafı da, onun da otantisite söylemini aydınlanma projesine dayanan ulusal beden terimleriyle düşünmesidir. Zira, dinsel otantisite söylemi Arap milliyetçiliğinin, yani *nahda*'nın bir türevinden başka bir şey değildir. Her ne kadar yenilenme başlangıçta İslâmcıydı ve yakın geçmişe İslâmî bir örtü giydirmeye yönelmişse de, El-Azmeh onun, en sağlam zeminini İslâm'ı Arap şânının önemli de olsa sadece bir parçasından ibaret gören seküler Arap milliyetçi ideolojisinde bulduğunu ortaya koyar. Dolayısıyla, diasporanın üstesinden gelebilmek ve otantisite ve kimlik sahibi olabilmek için çağdaş İslâmcı tebeddün (bedene kavuşma, embodiment) iddiası veya talebi, ulusal beden arayışıyla bağlantılı bir şeydir; bu da El-Azmeh tarafından aynı anlamda milliyetçilikler gerektiren modernleşmenin sadece bir parçası olarak alınır.

Ve bu beden, ulusal beden, kevfî biçimde kendinden menkûl *(sui generis)* olarak su-

nulduğundan, reformcunun özgürlüğü en iyi Hegelci Jakobencilik izlenerek tanımlanabilir: o, saf öz-kimliğe dayalı bir özgürlüğün sahip olduğu bir şeydir; dünya kendi iradesinin bir sonucudur ve onun dünyanın gerçekliğiyle ilişkisi doğrudandır ve bu yüzden saf bir yadsımadır (El-Azmeh, 1993: 50–51).

Dolayısıyla, İslâmî otantisite iddiasının tüm yaptığı modern bir siyasal programın değişik yanlarını otantikleştirmek ve böylece otoriter kılmak üzere İslâmî bir terminolojiye çevirme arayışından veya metafizik yüklemleri Batılı olmayan otantik bir "islâmî" sosyal bilim yöntemi geliştirmek ve, gayet tabiî ki, bazı modern sosyal bilim terimlerinin İslâm'ın —ihyâcı bir epistomoloji ilavesiyle— bir köken miti ve yasama imtiyazı olarak işlediği bir yeniden ifadesine geçme arayışından ibarettir. Tüm bu örneklerde Azmeh'in "Romantik" bulduğu İslâmcılık, hipermilliyetçi bir kültürel programın resmîleştirilmesinin adıdır.

Kuşkusuz, Azmeh'in İslâmî ihyacılıktaki otantisite söyleminin bir anatomisini çıkarma girişimi, bu söylemin ögelerinin kökenlerini ortaya koymak açısından çok başarılı sayılabileceği halde, burada çoğu kez zımnî olarak hatta bazen açıkça sözkonusu söylemin otantik olmayışının mutlak iddiası olmaya yönelmektedir. Onun bu "anatomi çıkarma" çabası otantisite iddiasının yanlışlanmasına hatta her çeşit otantisite iddiasının reddedilmesine hizmet etmektedir. Tabiî bu eleştiriyi yapmak herhangi bir otantisite iddiasını aynı epistemolojik temelde iddia etmek veya desteklemek anlamına gelmek zorunda değildir. Nitekim o da yazısının başında amacını alternatif bir otantisite görüşü ortaya koymaktan ziyade reel olanın içerdiği rasyonalitenin terfi ettirilmesi olarak ilan ediyor. Çünkü, otantisitenin geçerliliği (tıpkı öznelcilik veya nesnelcilik gibi) aşkın veya içkin bir ölçütten değil, basitçe gerçeğin içerdiği rasyonalitenin tasdikinden kaynaklanır.

Burada bu vesileyle İslâmî canlanıştaki otantisite söylemlerinin değerlendirilmesindeki genel bir eğilime işaret etmek istiyorum. Aslında Azmeh'in argümanları bu eğilimin iyi bir örneğini oluşturuyor. Yukarıda da değindiğim gibi, gerçekte bu ondokuzunu yüzyıl oryantalizm veya pozitivizminin, eylemcinin kendi eylemi hakkındaki görüşünü kaâle almaksızın eyleme kendi açıklamalarını dayatan teorizmlerinin yeni bir biçiminden başka bir şey değildir. Daha önemlisi, her ne kadar bu eğilim Heideggerci otantisite geleneğine isnad edilmekteyse de, açıkça veya zımnen, postyapısalcılığın ve neredeyse bir çeşit relativizmden ibaret bir hermenötiğin sınırlarına varıp dayanmış bulunuyor. Bu bağlamda üretilmiş eserler oryantalist olanlarını uzaklaştırmak adına yeni klişeler inşa etmeye yönelmişlerdir. Oryantalist çalışmaların —İslâm kültürünün her türlü çeşitlenişini reddeden ve onun tüm olası tezâhürlerini tek bir varoluş biçimine indirgeyen— özcü nomina-

lizmini reddederken, onlar bir kez çeşitlenmiş İslâmlar arasında ilginç bir tercih durumunu temsil etmeye yönelmişlerdir. Bunu vurgulamaktaki niyetimse, bu tür tercihler arasında hangisinin yanlış hangisinin doğru olduğuna karar vermek değil, aksine bir sosyolojik jargon içerisinde bizzat böyle bir tercihin varoluşundaki tuhaflığa dikkat çekmektir. Böyle bir tercihin de, yaşadığımız çağın siyasal konjonktürüyle önemli bir ilgisinin varolduğuna ayrıca dikkat etmek gerekiyor. Daha iyi açıklamak için bir kaç örnekle gitmek gerekebilir.

Cehaletin Kültürel-Antropolojik Promosyonu

Fas ve Endonezya üzerine yaptığı antropolojik çalışmalarla, özellikle de *Islam Observed* isimli eseriyle meşhur olan antropolog Clifford Geertz, İslâm toplumunu bazı özsel nitelikleriyle karakterize edildiği tek bir ünite olarak tasvir eden oryantalist yaklaşımı yanlışlamaya çalışmıştır. Bundan dolayı da o, oryantalizmin güçlü eleştirmenleri tarafından İslâm'ın Kur'an metni içerisinde ebediyyen sabitlenmiş tarihüstü bir olgu olduğunu reddettiği için övülmüştür (Said, 1979: 326). Geertz, İslâm'ın tarihsel, kültürel ve ekonomik ortamlara göre değişen farklı biçimler ve vurgular alabileceğini savunmuştur. Bu vesileyle o, bir dinin otantisite sorununu, o dinden kaynaklanan bir etosa dayalı inanılabilirlik terimleriyle çözmüş gibi görünüyor. Beşerî bir olgu sayılabilecek olan din, kendi ikna edebilirliğini her zaman bizzat kendisinin tanımladığı gerçeklikten alır:

> Dünya inanılabilirdir, çünkü ondan kaynaklanan etosun itimada layık olduğu hissedilir; etos haklılaştırılabilir, çünkü dayandığı dünya görüşü doğru kabul edilmektedir (Geertz, 1968: 97).

Her ne kadar Geertz'in dini neredeyse bir etosun basit bir işlevi ve maddi veya tarihsel değişimin bir sonucu olarak yorumlayan materyalist bir konumda görülemezse de, dinsel bir inancın hayatiyeti için belirli maddi koşulların varlığını gerekli görmüştür. Aslında onun tüm yaptığı Müslümanların Kur'an'a bağlı veya bağımlı olmadıkları halde Kur'an'ı kendi bireysel kanaatleri doğrultusunda özgürce yorumlamış da olmadıklarını göstermeye çalışmak olmuştur. Her ne kadar İslâm, gerçekten de bazı oryantalistlerin zannettiği gibi tek bir dinsel olgu olarak varolmamışsa da, antropolojinin disipline edilmiş söyleminin tiranlığına karşı koyacak kadar da çoğalmış değildir. Tam da bundan dolayıdır ki Geertz'in çalışması, bir Batılı olarak İslâm dini hakkındaki çalışması işin doğası gereği oryantalist bir etkinlik olduğu

halde, Leonard Binder'ın tasnifinde "iyi oryantalizm" kategorisine denk düşmüştür (Binder, 1988: 97).

Geertz'in çalışmsında bizi ilgilendiren şey çağdaş İslâm toplumlarında kitabîlik (scripturalism) ile bir çeşit halk dindarlığı arasında teşhis ettiği ikilemde ve onun halk dindarlığını kitabî dindarlığa tercih edişinde yatar. O bu ikilemi "dindarlık" ile "dinsel-zihinlilik" arasında; "dinî kanaatler tarafından tutulmuş olmak" ile "onları elinde tutmak" arasındaki bir ayırımla formüle eder.

Geertz'e göre dinsel-zihinlilik inancın söylediğinden ziyade inancın kendisini kutsar. Gerçekte, bu ayrım Lévi-Strauss'un yazı ve söz arasındaki ayrımını ve ikincisini birincisine üstün tutan yaklaşımını izliyormuş gibi görünüyor. Bu yüzden o, yazıyı, metni ve genel olarak kitabîlik dediği ne varsa alçaltır. İslâm örneğinde de Kur'an'ı anlamak ve onun mesajlarını izlemek adına ne varsa onları hedef alır. Üzerinde antropolojik çalışmalarını yürüttüğü iki islâm ülkesinin iki liderini, iki örnek figür olarak, kendi kavramsal ayırımlarının veya modellerinin metaforları olarak ele alır. Bu metaforların deşifre edilmesiyle ortaya çıkan şey şu oluyor: Sanki bu metaforlar bir insanın, hayatında bir kez olsun Kur'an okumadan da veya onun içerdiği mesajları dolaylı da olsa anlayıp uygulamadan da pekâlâ iyi bir mümin veya müslüman olabileceğini göstermek üzere kurulmuştur. Nitekim onun figürlerinden birisi olan Endonezyalı lider Kalidjaga, hayatında hiç Kur'an okumadan adanmış bir müslüman olması yönüyle vurgulanıyor. Bu yüzden Kalidjaga, Geertz'in çalışmasında denge ve farklılığın, kitaba uymanın gerektirdiği düşünülen tekbiçimli bir kişiliğin sınırlayıcı ve kısıtlayıcı havasından özgürleşmenin bir tür örneği olarak göze çarpar. Diğer yandan, Faslı lider Lyusi ise, Geertz tarafından "kendisini daha geniş dinî fikir içine gömmemiş" olmasıyla nitelenir (Geertz, 1968: 53). Bunun yerine o dini bir çeşit *homme fetiche* (insan fetişi) olarak algılar. Haddizatında Fas kültürü de, Geertz'e göre, bir çeşit insanbiçimli tanrı (anthropolatrous) anlayışına sahip bir kültürdür. Geerz'e göre, mukabil hikayeleriyle birlikte bu iki figür arasındaki çelişkiler iki ülkenin temelindeki kültürel karakterlerin örnek dışavurumları olarak işlemektedir. Bu kişilikler, kendi kültürel geleneklerinin örnek temsilcileri olarak kullanılmakta, fakat daha açıkçası, onlar kendi hayatını tümüyle İslâm'ın içinde sürdürmeye kararlı gerçek bir müminin idealize edilmiş örnekleridirler. Binder'e göre her iki örnekteki aporetik unsurlar, İslâm'la İslâm öncesi kültürler arasındaki zıtlıktan ziyade her iki hikayenin, günün kurulu siyasi iktidarlarını zayıflamaktan öte desteklemek üzere kullanılmasından kaynaklanıyor (Binder, 1988: 100). Dahası, Geertz, bütün bu örnekleri genellikle İslâm ihyâcılığı veya reformculuğu tarafından temsil edi-

len kitabîciliğe saldırmak üzere kullanmaktadır. Kalidjaga ve Lyusi'nin şahıslarında, Geertz'in çalışmasında değinilen etkinliklerinde, Geertz sonuçta bir dindarlığın otantisite ihtimalini ebediyyen tahrif edecek olan, geleneksel bir kültürü zorla değiştiren şiddet içerikli bir yazı/metin anlamını çağrıştıran bütün îmâlarıyla kitabîliğin (scripturalism) kendisidir. Kitabîlik "skolastizm, yasalcılık ve doktrincilik" (Geertz, 1968: 62) ile özdeş bir şeydir. Genel reform hareketleri arasında bir karşılaştırma yapan Geertz, "ilerleme hamlesi yapabilmek için geriye gitmek kültürel değişimde yerleşik bir ilkedir; bizim Reform hareketlerimiz de bu şekilde olmuştur. Fakat İslâm örneğinde geriye gitme ileriye doğru hamle yapmanın yerini almıştır ve metinlerin yeniden keşfi olarak başlayan süreç, onların bir çeşit Tanrılaştırılmasına yol açmış" olduğu sonucuna varır (s. 69). Devamında, İslâm'ın, bu yolla, bizatihi kendisi modernleşmeksizin, modernliğin bir haklılaştırımına dönüştüğünü savunur. Sonuçta İslâm hiç bir zaman kavrayamayacağı ve anlayamayacağı bir şeyin yükselişine hizmet etmiş olur. İslâm reformunun ilk aşamalarından ziyade, bu yüzyılda kitâbîcilik, hem Endonezya'da hem de Fas'ta ideolojileşmenin son aşamalarını temsil etmeye başlamıştır (s. 70). Böylece, Geertz, kitâbî İslâm'ın otantik bir kültürün, hatta bizzat dinin kendisinin tahrifi anlamına geldiğini savunarak, bir çeşit pastoral romantizm çağrıştıran değerleri terfî ettirmektedir. Oysa Binder'in de işaret ettiği gibi, "dinin ideolojileşmesi" deyimi, İslâm'ın siyaset ve din arasında hiç bir ayırım yapmadığı yolundaki yaygın anlayışa rağmen, ikisini birbirinden açıkça ayırır ve dinin kendi doğasından uzaklaşmasına atıfta bulunur (Binder, 1988: 102).

. Sonuçta, Geertz'in ayırımında ve "dindarlığı" "dinsel-zihinliliğe" tercih edişinde açıkça görülen şey, saf biçimiyle dinsel deneyimin dinin ideolojileştirilme sürecine ve temel özelliği kendiliğindenlik olan, hiç bir siyasal ve eleştirel talebi olmayan, tabiri caizse bir uyruk kültürüne dayanan halk dindarlığının kitabîliğe karşı üstün tutulmasıdır. Halk dindarlığına karşı, Nuray Mert'in bu sayıdaki yazısında Türkiye'deki örneğini çok iyi gösterdiği gibi, ustalıkla işlenen bir köy veya halk estetiğinde, bir dinin içerebileceği her çeşit eleştirellik yükleminden uzaklaştırılması arzusu yine de bütün çıplaklığıyla sırıtıyor.

Aslında "dindarlığı" dinî itikatlara yakalanmaya ve "dinsel-zihinliliği" de bu itikatları elinde yakalayıp tutmaya denklemek, bir kaç eleştirel noktanın daha belirginleştirilmesini gerektiriyor. Bu denklem, Heidegger'in teknoloji eleştirileriyle paralel giden otantisite söylemini çağrıştırmaktadır. Şimdi bu vesileyle yukarıda otantisite görüşlerini aktardığımız Heidegger'in yol açtığı yaygın bir edebiyatın otantisite söyleminin siyasal içerimlerine neleri, ne kadar sinsi iktidar oyunlarını, doldurmaya fırsat verebildiğini görebiliriz.

Heidegger'e göre dinsel bir eylemin teknolojik belirlenimi, kendisini, ilahî verilere elde-hazır bir yedek stok olarak yaklaşılmasıyla açığa vurur (Heidegger, 1977). Yani gerçekten de tıpkı Geertz'in "dinsel inançları elinde tutma" deyiminin çağrıştırdığı gibi, dinsel inançlar üzerindeki analitik çözümlemeler, bilişsel etkinlikler, dinsel tecrübe ile bilişsel melekeler arasında Kartezyen bir nesnelci iddiayı beslerler ve bir anlamda tanrıyı insanın hizmetine sokarlar; her ne kadar bu durum, dinin uzak çağrışımlarının dışlamadığı bir şey olsa da, buradaki hizmet insanın kendi tanrılık makamını tahkim ederken ihtiyaç duyduğu bir hizmettir. İlahiyatın nesnel bir bilim iddiası olarak böyle bir işlevi olduğu kolaylıkla söylenebilir. Kuşkusuz bu da dindarlığın gerçek doğasını ciddi bir biçimde tehdit etmektedir. Ancak bu haklı ve güçlü eleştirel çizginin "halk İslâmı" veya "kültürel İslâm" promosyonu etrafında aldığı biçimlerde otantik bir varoluşun koşulu olarak önerilen şey neredeyse dinsel deneyimde her çeşit bilişsel etkinliğin her türlü dolayımının yadsınması (nihiliation) olmaktadır. Buna göre dinsel tecrübeden, neredeyse sadece en naif laiklik anlayışının belirttiği üzere "Allah ile kul arasıda bir vak'a" olmaktan fazlası beklenmemektedir -modernizme götürmekten başka hiç bir yolu bulunmayan metinlere başvurmaksızın, sorgulamaksızın, bir çeşit kaderci, iradesiz kendiliğindenlikçi bir din.

Siyasal İslâm: Bir Patoloji, Ama...

Kuşkusuz, tekrarlamak gerekirse, bu bakış açısı, dinsel tecrübenin teknolojik içerimlerini vurgulamak suretiyle, İslâm dünyasındaki bir takım ideolojik hareketlerin açıklamasında çok faydalı olabilir. Fakat dinsel otantisite taleplerini herhangi bir bilişsel zemine (de) dayandıran tüm varoluş ihtimallerini bu yolla açıklamaya yöneldikçe cansıkıcı bir indirgemeciliğe dönüşmektedir. Bu yüzden, çağdaşlıkla kitabîliğin gelişimi arasındaki ilişkinin böyle bir tasavvurunun bir çeşit modernlik-belirlenimciliğinin sofistike bir indirgemeciliğinden ibaret bir abartma olduğunu kaydetmek gerekiyor. Gerçekten de İslâm'ın son zamanlardaki ideolojileşmesi basitçe modernleşmenin içsel tarihi içerisinde kalınarak açıklanamaz (Aktay, 1997). Kuşkusuz, bunun açıklaması, kendi bedeninde neler olduğunu hissedebilecek içsel bir düşünüm gerektirir. Biz bu sürece, dinin böylesi bir ideolojileştirilmesinin dinin, siyasal tebeddününü (ete kemiğe bürünmesini) de içeren hatta onu zorunlu kılan tebeddünü bağlamında bakmayı denedik. Bu bağlamda şunu söyleyebiliriz: İslâm'ın ideolojileşmesi kendisine eşlik eden tüm vakalarla birlikte toplumsal-siyasal-ulusal bedenin hijyenik reflekslerince verilmiş çok doğal bir tepki olarak vuku bulmuştur. Bu amaçla bir sağlıklı beden metaforuna başvurduk.

Bilindiği gibi, sağlıklı beden ancak tüm organlarının, dolayısıyla çoğu kez bedenin tamamının unutulması sayesinde tecrübe edilebilen bir olgudur. Bir bedenin hatırlanmasını sağlayan şey büyük bir ihtimalle yolunda gitmeyen sağlıksız bir gelişmedir. Uyarlaması caiz olursa dindarlık da bir bakıma her türlü bilişsel etkinliğin unutulması sayesinde hissedilen bir tecrübe olabilir. Bilişsel etkinliğin hatırlanmasını sağlayan şey de büyük bir ihtimalle dinsel bedendeki sağlıksız bir gidişattır. Ayrıca dinin ideolojileşmesi de, teknoloji gibi modernizmin ilkelerine basit bir bağlanma olarak anlaşılmaktan öte, dinsel bedenin sağlıksız koşullara veya bir tehdide verdiği doğal bir tepki olarak anlaşılabilir. Bir enfeksiyona karşı vücudun topyekûn hatırlanmasıdır o.[5] Tıbbî terimlerle düşünmek gerekirse, bir ideoloji olarak ve entellektüel bir etkinlik olarak siyasal veya kitabî İslâm, böylece bir enfeksiyona bir tepkiyi temsil etmektedir. Bu anlamda, onun patolojik bir oluşum olduğu kabul edilebilir. Ancak, o taktirde şu soru haklı olarak kendini dayatır: Bir enfeksiyona tepki olarak ortaya çıkan bir patolojiden daha normal ne olabilir? Diğer yandan dinin ideolojileşmesi gerçekten de bir dinî tecrübe açısından sıradışı boyutlar içermektedir, ancak bu boyutların İslâm'ın dinî otantisitesiyle bir ilgisi olduğuna kim karar verebilecek? İslâm'ın kendi Büyük Geleneğinde bir otantisite görüşü veya ölçütü yok mudur? Varsa bu görüş genellikle bu tür otantisite veya kimlik değerlendirmelerinde neden ihmal edilmektedir?

Aslında, sosyolojik bir ilke olarak, belli bir din hakkında herhangi bir anlayış veya yorum ihtimali sosyolojik gerekçelerle bertaraf edilemez. Din içerisinde neyin doğru neyin yanlış olduğu veya hangi tecrübenin otantik hangisinin olmadığının kararı, dinin kendi genel çerçevesinin içsel mantığı içinde uygun olabilir. Burada benimsenen sosyolojik konum, bir otantisite veya inotantisite kararı vermemeye dayanır.

Otantisite Jargonu, Bilimsellik ve Siyasal Racon

Bu tür kararların motivasyonlarına gelince; tarihin sonunun Batılı değerlerin küstah zaferini haykırmak üzere ilan edildiği günlerin siyasal konjonktürü gözönünde bulundurulduğunda, ne kadar da post-oryantalist, postyapısalcı

5. Bu enfeksiyonlardan birinin adı *Westoxication* olarak, İslâm dünyasındaki öze dönüş hareketlerinin tanı listesine girmiş bile. Bu edebiyatın iyice klasikleşmiş örneklerinden biri olan Celal Al-i Ahmed'in *Garbzedeler* isimli eserinin alt başlığı *Batıdan Gelen Veba*'dır ve bütün gözlemler tam bir tıp lügatçesi eşliğinde kaydedilmektedir. Batı'nın kendisinin saf bedenimize yabancı ve zararlı bir toksin olarak görüldüğü bu teşhiste enfeksiyonun İslâm dünyasının toplumsal bedenine nüfûz edişinin hikayesi tıbbî bir dille anlatılır. Bkz. Ahmed, 1988.

veya pür bilimsel kılıklara bürünse de, bunlar, analitik bir gözlemin sonucu olmaktan ziyade siyasal kararlar olarak iş görmektedirler. Dolayısıyla, dinsel otantisiteyle ilgili sosyolojik analizler, bir kez modernizme özgü bir şey kabul edilmiş olan iradeciliğe bir vurgu gördüğünde bir tahrife karar vermekle İslâmî canlanmaya karşı siyasi bir taraf olma veya bir tarafı desteklemeye işlevi görmüş oluyor, ki, sözkonusu canlanma, bir şekilde özdeşlik (kimlik/identity) ve fark oluşturmanın karmaşık yolları aracılığıyla oluşan Özne'nin mümkün olma ihtimaline dayanmak zorundadır. Bu da son zamanlarda yaygın olarak kitabî bir söyleme dayalı siyasal bir İslâm'ı ayırdederek kendi ülkeleri üzerindeki Batılı sömürge-sonrası hegemonyaya karşı insanları organize eden iradeci bir eylemi teşvik eden fundamentalizme karşıt bir kampanya biçimini almaya yönelmiştir. Bu kampanyanın diğer yanında, başka bir yanı ortaya çıkar: Halk dindarlığının siyasal dindarlık aleyhine bir mistifikasyonu ve estetize edilmesi sözkonusudur. Bu kampanyanın ayırdedici özelliği normal şartlar altında birarada düşünülemeyecek, birbirlerini iten bir sürü teorik konumu biraraya getirme başarısı göstermesidir. Aziz El-Azmeh gibi laik-Müslüman bir sosyal bilimci, Derrida ve Said gibi postyapısalcılar, Geertz gibi hermenötikçiler, Gellner gibi pozitivistler, ve Muhammed Arkoun gibi —ağırlıklı olarak yapısalcı ve postyapısalcı eğilimler arasında— eklektik düşünürler, bunların hepsinin fundamentalist bir "öteki" tehdidine karşı koymak üzere bütün teorik donanımlarını bir koalisyon içerisinde seferber etmeleri gerçekten de çok ilginçtir. Kitabîliğe karşı kampanyanın motivasyonları siyasaldan başka olmayan bu bağlamda okunmalıdır.

Tüm bu figürler arasında Muhammed Arkoun'unkisi, kuşkusuz ayrı bir değerlendirmeyi hakeder. Kültürel İslâm'ın veya halk İslâm'ının estetize edilmesi çabası etrafında Arkoun, yine İslâmî kitabîliğe karşı postyapısalcıların sözmerkezcilik eleştirisini seferber eder. Bu yolla o, İslâm düşünce tarihinin şematik bir çözümlemesine ulaşarak "İslâmî akıl" *(la raison vrai)* ile "Müslümanların toplumsal muhayyileleri"nin biraradalığı ve fakat birbirleriyle olan gerilimlerine dikkat çeker. Ona göre birincisi yani İslâmî akıl, yorum konusunda katılık, ortodoksi ve siyasal iktidarla özdeşleştirilirken diğeri yani "Müslümanların toplumsal muhayyileleri", özgürlük, kendiliğindenlik, değişim ve Derrida'nın bütün bunları ifade etmek üzere kullandığı terimle *Différance* ile denkleştirilir. Bu ikisi arasındaki diyalektik analizinin konusudur. Binder'in de belirttiği gibi, Arkoun, peşin olarak İslâmî devlet fikrini reddeder. Yeryüzünde Tanrı hükümdarlığının, ister klasik felsefî anlamıyla ister ortodoks Sünnî versiyonuyla, isterse de bir çeşit parlamenter-anayasal-demokrasi olarak liberal modernist versiyonu içerisinde tesis edilmesi yö-

nünde hiç bir istek duymaz. Bunun yerine Ar. koun'un amacı, Binder'e göre, İslâmî akıllla felsefî akıl arasındaki farkın yokol duğu demokratik bir devletin tesisidir. Metnin kitabî yorumuna dayalı imtiy azlı bir otorite fikrinin kaldırılmasını arzular. İşte bu noktadan itibarendir ki, o da İran devrimini eleştirmeye başlamıştır (Binder, 1988: 166).

Teoloji veya fıkhın "kaynakları" veya "köke nleri" ni tartışan literatüre işaret eden Arkoun, klasik ortodoks İslâmî doktri ni fundamentalist olarak nitеler. Aynı zamanda kitabilikçi olduğunu düşündü üğü fundamentalistleri kastetmek üzere Fransızca'da son zamanlarda medya tik bir tipleme halini almış olan *intégrisme* sözcüğünü kullanır. Ona göre fund amentalizm/kitabîlik yalnızca ortaçağ teolojisine hakim olmakla kalmamış, aynı zamanda da felsefenin gelişimini engellemiş, bilimsel rasyonalitenin g elişiminin önünü kesmiş, cahil müslüman halkların tarih ve kültürünün ihm al edilmesine yol açmış, İslâm şiirini ifadeci bir disiplinden biçimci, elitist bir ideolojiye dönüştürmüş, Berberîlerinki gibi şifâhî edebiyatın topyekûn örtbas edilmesine fırsat vermiş, pratik akıllla buna tekâbül eden halk dinini alçal tmıştır (a.g.e.: 164-165).

Dolayısıyla görünen kadarıyla Derrida'dan yola çıkılarak siyasal ve kültürel İslâmların söylemlerine uyarlanan yapıçözümc ü yaklaşımlar daha ziyade siyasal bir söylem olarak işleyen sözkonusu k ampanyaya katılmaya yöneliyorlar. Nitekim, daha özelde Arkoun'un, temel özelliği kendiliğindenlik, iradesizlik, siyasal, kültürel ve ideolojik hegemony aların pasif bir alıcısı olmak olan "Müslümanların toplumsal muhayyileleri"n i terfî ettirirken, böylesi popülist bir mistifikasyonun kitle kültürünün bir ü irünü olan ve siyasal iktidarlar için ideal uyrukları üretecek bir kitle toplumu ından başka bir şeye teşvik etmeyeceğini bilmemesinin düşünülmesi bile çok zor. Bu edebiyat oryantalizmin postyapısalcı bir kılık içindeki muhteşem d önüşü izlenimi veriyor.

Bu edebiyat içerisinde "ortodoks merkez ile sapkın hata, bilgi ve cahillik, siyasal düzen ile anarşi, medeniyet ile barbarlık, kent ve l ar, Kutsal Yasa ile saf beşerî anâne" (Gellner, 1981: 3) arasında kurulan iki li karşıtlıklar, ikili kavramlar arasındaki zorunlu hiyerarşi, genellikle birincil ere karşı ikincileri kayırarak işlemektedir. Bu da kurulu metinsel şiddeti bu sefer kitabîcilik, temelcilik veya daha genel anlamda İslâmî ihya girişimlerin e karşı işleyecek şekilde tersine çevirir.[6] Nitekim bütün bu analizlerine eşlik eden Arkoun'un önerileri sonuçta "Müslümanların özgür muhayyilelerini" te msil ettiğini düşündüğü, Cezayir'deki Berberî dindarlığını, fundamentalist hareket tarafın-

6. Tersine çevirir diyoruz, çünkü sözkonusu literatürün merkezî vurgusu , Batılı metafiziğin egemen olduğu tarihler boyu, bastırılan, aşağılanan ve merkezin dışına atılan hep yukarıdaki ikili kavramsal çiftlerin ikinci kısımları olmuştur bkz. Derrida, 1978; Göka vd. 1996.

dan temsil edildiğini düşündüğü ortodoks kitabîliğe karşı kayırmaya yönelmiştir. Benzer bir formülasyonun Türkiye'de son zamanlarda özelllikle Alevîliğe atfedilen heterodoks, özgürlükçü, dindarlık konusunda vazgeçebileceği sınırların genişliği gibi özellikler aklın yolunun bir değilse bile belli başlı ana mecralara sahip olduğunu çok iyi gösteriyor. Türkiye'de son zamanlarda siyasal İslâm'ın yükselen sesine karşı siyasal bir tedbir olarak açıkça geliştirilmeye çalışılan resmî dine Alevîliğin mevcut haliyle yeterince karşılık verebileceği düşünülmüştür. Alevîliğin, asırlarca kendisine atfedilen özgürlükçülük ve merkeze karşı direnişçilik vasıflarını böylesi bir resmî görevlendirme esnasında topyekûn bırakması gerçekten de çok mânidâr. Kuşkusuz burada potansiyel bir Alevîlik ile mevcut siyasal konjonktürün hayalindeki aslan Aleviler arasında bir ayırım yapmak dürüstlüğün asgarî gereklerindendir. Ancak, yeri gelmişken heterodoksi ve ortodoksi arasında işlenmesine alışageldiğimiz sözkonusu denklemin ne kadar kurgusal olduğunu bu olayın yeterince ortaya koyduğunu belirtmeden geçmeyeceğiz. Bugün siyasal arenada boy gösteren —hadi biz de aynı deyimi kullanıverelim de bir kaçamak noktası kalsın— siyasal Alevîler merkeze aslında ne kadar da talip olduklarını, merkeze geldiklerinde ise iktidarın kendi iç mantığına ayak uydurmakta diğer insanlardan hiç de daha fazla istençsiz olmadıklarını gösterme fırsatı bulmuş oluyorlar. Aslında Alevîlikte cazip görünen şey, "eline, beline, diline sahip olmak" gibi içi her türlü pratikle doldurulabilecek yuvarlak bir ilkeye indirgenmiş bir dindarlığın siyasal uyuma hiç bir direnç göstermeksizin —özellikle sözkonusu siyasal uyum bir sekülerleşme programının uygulanmasında ihtiyaç duyulacak bir şeyse— müsait görülmelerinden ileri geliyor. Alevi halkının mevcut siyasal bedenin en uyumlu organı olmuş olduğu, mevcut siyasal bedenin de kendi tarihindeki en önemsediği programının laikleşme olduğu ve Alevilerin uygulanan biçimiyle bu laikliğe en ufak bir direniş göstermemek bir yana hep yardımcı oldukları gözönünde bulundurulduğunda (Shankland, 1993; A'ktay, 1994) otantisite iddiası veya temsiliyle ciddi bir ilgisi bulunan bu tür formülasyonların arkasındaki motifler daha kolay anlaşılabilir. Nitekim, daha pratik politik bir düzeyde son zamanlarda yeniden sahneye çıkan "Türk Müslümanlığı" idealizasyonunun uygun bir proje için malzemesini —Cumhuriyetin kuruluşundan beri dönem dönem değişen tonlamalarla da olsa— ehlîleştirilmiş bir sünnîliktense Alevî kültüründe aramaya yönelmesinin, toplum mühendisleri açısından çok gerçekçi nedenleri vardır. Son Hacı Bektaş Veli'yi anma toplantısında devletin zirvesinin Hacı Bektaş'ta hazır bulunması, orada devlet büyüklerinin verdiği mesajlar da gözönünde bulundurulduğunda, Hacı Bektaş'ın ve Alevîlerin müzmin muhalif tutumlarının bir iktidar stratejisi olarak

nasıl istihdam edilebileceğinin ilginç ve özgün örneklerini verdiler. Başbakan'ın tam da orada "Türk Müslümanlığı"nı telaffuz etmesi ise, toplumun bir kesimine karşı verilen bir mücadelede öbür kesimine yaslanmanın basit taktik hesap payı düşüldüğünde, büyük bir ihtimalle muhtemel bir proje için sünnîliğin verebileceği imkanlardan umut kesildiği anlamına geliyor. Çünkü kitabî yanı atlanarak kolayca nüfûz edilemeyen sünnîliğe yapılan her türlü yatırımın, giderek Kitab'ın taleplerine karşı manevra alanlarını yitirme tehlikesi içerdiği sezilmektedir. Burada da başka bir paradoksun daha olduğunu belirtmeden geçmeyelim. Bu bir çok sosyologun çabalarında da dikkat çekilen bir şey (Gellner, 1981; 1992; Özdalga, 1991). Her şeye rağmen, özellikle çevre ülkelerinde veya İslâm ülkelerinde modernleşmede katedilen mesafeler, kültürel İslâm denilen halk dindarlığına karşı kitabî İslâm'a, besleyici olmak anlamında, daha fazla yansımaktadır. Bu yüzden sözkonusu edilen kültürelliğin siyasî düzeydeki promosyonu ancak eğitimdeki seviyenin düşüklüğü korunabildiği sürece gerçekleştirilebilecek bir şey gibi görünüyor. Bu da siyasetin günden güne daha ideolojik, daha bir gönüllü aldanışın veya aldatışın sürdürülmesi yönündeki tuhaf ısrara dayanacağıanlamına geliyor. Frankfurt Okulu'nun kültür endüstrisi ve kitle toplumu analizlerine bu düzeyde ne kadar ihtiyaç duyabiliriz, bilinmez. Ama bilebileceğimiz bir şey, bugün kültürel İslâm'ı siyasal anlamda cazip kılan tek şeyin, içerdiği cehaletten başka bir şey olmadığıdır. Bunun siyasal raconlar kesilerek promosyonu ise toplumsal anlamda nereye gittiğimizle ilgili karamsar tabloyu tamamlıyor.

Sonuç

Bir büyük gurbetin, yani modernliğin herkesi yabancı kılan yanından başladık, giderek bu büyük gurbetin, gurbetliğinin alakalı olduğu otantisite sorunu etrafında şekillenen söylemlerin tasvirinde karar kıldık. Ancak, bir otantisite ölçütü geliştirmeye çalışmadık. Otantisitenin veya otantik bir varoluşun mümkün yollarına da işaret eden metafizik bir yola sapmaktan ısrarla kaçınmaya çalıştık. Amacımız böylesi bir yolu işaret etmekten ziyade kültürellik ve siyasallık ayrımında, özellikle İslâm sözkonusu olduğunda, sosyal bilimsel çabaların kolayca yakalandıkları otantisite jargonunun işleyiş biçimine dikkat çekmekti. İslâm'ın veya başka herhangi bir dinin farklı şekillerde ortaya çıkması her zaman mümkündür. Özellikle İslâm sözkonusu olduğunda, İslâm'ın fiîlî çeşitliliğini gözönünde bulundurmaksızın, tekbiçimli bir İslâm varsaymanın sosyolojik olarak, oryantalizmin de mâlul olduğu bir tür özcülükle karşılanabileceği vurgulandı.

Dolayısıyla Aziz El-Azmeh'in vurguladığı gibi, tek tip bir modernlik

olmadığı gibi tek tip bir İslâm'ın da olmadığını kabul etmeden yola çıkan çözümlemeler, en iyi ihtimalle olan biteni anlamamış olmakta, fakat giderek daha kötü ihtimallerde, dayandıkları ve kurdukları kavramsallaştırımların tekâbül ettikleri şedit hiyerarşilere ideolojik payandalar oluşturmaktadırlar. Ancak bir kez "İslâmlar"dan bahsetmenin sosyolojik zorunluluğu kabul edildiğinde ve bunun önü açıldığında, gözlemcilerin üzerlerine gereksiz yere vazifeymiş gibi aldıkları şey, bu İslâmlar arasında hangisinin daha doğru olduğuna, üstelik sosyolojik bir jargonda kalarak, hükmetmeye kalkışmak olmaktadır. Kuşkusuz bütün İslâmlarda bir doğruluk iddiası veya bir nesnelcilik jargonunun mevcud olması, onların her zaman söyledikleriyle tutarlı ve doğru olduklarını peşinen kabul etmeyi gerektirmez.[7] Fakat bu zorunsuzluk, kendisine yaslanılmış bir otantisite jargonunun verdiği sahte güven duygusuyla, ahkam kesme ehliyeti de vermez. Bu ehliyetin olmaması ise, bu tür tecrübelerin otantisiteyle ilgili kendi iddialarını geçersiz kılmaz. Gözlemciye düşen olsa olsa bu tecrübelerle ilgili fenomenolojik bir içbakışı ciddiye almak olabilir.

Adorno'nun meşhur saptamasıyla, otantisite iddiasının kendisinin kendi jargonuna bağımlı olacak kadar inotantik bir şey olduğu vurgulanarak, İslâm'a ilişkin kültürellik ve siyasallık ayrımlarının son zamanlarda bu jargondan ne kadar çok beslendiklerine dikkat çekildi. Bu dikkat, kuşkusuz daha basit bir düzeyde siyasal İslâm'a karşı kültürel İslâm promosyonunun angaje olduğu siyasal hedefler deşifre edildiğinde çok daha kolay gösterilebilmektedir.

REFERANSLAR

Abdürrazık, A., 1995, *İslâm'da İktidarın Temelleri*, Arapça'dan çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul: Birleşik.

Adorno, T. W., 1973, *The Jargon of Authenticity*, Almanca'dan çev. K. Tarnowski ve F. Will, London: Routledge and Kegan Paul.

Ahmed, A, S. & Donnan, H., 1994, Islam in the Age of Postmoderniy, Ahmed, A., S. & Donnan, H. (edts) *Islam, Globalisation and Postmodernity*, London: Routledge.

Ahmed, Celal Al-i, 1988, *Garbzedeler, Batıdan Gelen Veba*, İngilizce'den çeviren, B. Tuna, İstanbul: Nehir.

Aktay, Y., 1994, Tarihyazımı, Heterodoksi ve Alevîlik, *Tezkire*, sayı: 7-8.

Aktay, Y., 1997, *Body, Text, Identity, The Islamist Discourse of Authenticity in Modern Turkey*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara: ODTÜ.

7. Bobby S. Sayyid'in bu sayıda yayımlanan makalesi, ve makalenin alındığı kitabında da özcülükten kaçmak için İslâm'ın çoğulluğunu vurgulamanın giderek İslâm'ın kendi içindeki sahihlik jargonunu kendi halinde bırakmamaya yönelişinin yarattığı sorunları irdeliyor. Bkz. Sayyid, 1997.

Berger, P. L., 1969, *The Sacred Canopy: The Social Reality of Religion*, (Türkçesi, 1991, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, İstanbul: İnsan).
Binder, L., 1988, *Islamic Liberalism*, London: The University of Chicago Press.
Caputo, J., 1989, Gadamer's Closet Essentialism: A Derridean Critique, *Dialogue and Deconstruction : The Gadamer-Derrida Encounter*, D. P. Michelfelder & R. E. Palmer (ed.) New York: State University of New York Press.
Derrida, J., 1978, *Writing and Difference*, Fransızca'dan İngilizceye çeviren Alan Bass (1987): Athlone.
Derrida, J., 1989, Interpreting Signatures (Nitezsche / Heidegger): Two Questions, *Dialogue and Deconstruction : The Gadamer-Derrida Encounter*, D. P. Michelfelder & R. E. Palmer (ed.) New York: State University of New York Press.
Eickelman, D., Piscatori, 1996, *Muslim Politics*, New York
El-Azmeh, A., 1993, *Islams and Modernities*, London: Verso.
Eliade, M., 1991, *Kutsal ve Dindışı*, Fransızca'dan çev. M. A. Kılıçbay, İstanbul: Gece.
Ersoy, M. A., 1989, *Safahat*, Ankara: Kültür Bakanlığı.
Friedman, J., 1995, Global System, Globalisation and the Parameters of Modernity, Featherstone, M., Lash, S. and Robertson R. (editors), *Global Modernities*, London: Sage (Türçesi, 1996, Küresel Sistem, Küreselleşme ve Modernliğin Parametreleri, *Postmodernizm ve İslâm, Küreselleşme ve Oryantalizm*, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay (der.), Ankara: Vadi).
Geertz, C., 1968, *Islam Observed*, Cambridge: University Press.
Gellner, E., 1981, *Muslim Society*, Cambridge: University Press.
Gellner, E., 1992, *Postmodernizm, Reason and Religion*, London: Routledge.
Göka, E., Topçuoğlu, A., Aktay, Y., 1996, *Önce Söz Vardı: Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*, Ankara: Vadi.
Habermas, J., 1984, *The Theory of Communicative Action*, Volume: I, Boston: Beacon Press.
Hatiboğlu, M. S., 1978, İslâm'da İlk Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşiliği, *A.Ü.İ.F. Dergisi*, 23.
Heidegger, M., 1962, *Being and Time*, Almanca'dan İngilizce'ye çev. J. Macquarrie ve E. Robinson, San Fransisco: Harper & Son.
Heidegger, M., 1977, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Trans. William Lovitt, New York: Harper & Row.
Kısakürek, N. F., 1988, *Çile*, İstanbul: Büyük Doğu.
Marx, K. & Engels, F., 1955, *The Communist Manifesto* (Samuel, H. Beer, ed.) New York: Appleton-Century-Crofts.
Özdalga, E., 1991, Din Din midir Yoksa Başka bir Şeymidir?, *İslâmî Araştırmalar*.
Papastergiadis, N., 1993, *Modernity as Exile: The Stranger in John Berger's Writing*, Manchester: University Press.
Sayyid, B., 1994, Sign O'Times: Kafirs and Infidels Fighting the Ninth Crusade, E. Laclau (ed.) *The Making of Political Identities*, London: Verso (Türkçesi, Savaşan Kâfirler ve Zındıklar, *Siyasal Kimliklerin Oluşumu*, çev. Ahmet Fethi, 1995, İstanbul: Sarmal).
Sayyid, B., 1997, *A Fundamental Fear, Eurocentrism and the Emergence of Islamism*, London: Zed Books.
Schroyer, T., 1973, Introduction to *The Jargon of Authenticity*, Adorno, T. W., 1973, *The Jargon of Authenticity*, London: Routledge and Kegan Paul.
Seyyid Bey, 1925, Hilafetin Şer'i Mahiyeti, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi I*, İsmail Kara (ed. 1986), İstanbul: Risale.

Shankland, D., 1993, *Alevi & Sunni in Rural Turkey: Divers Paths of Change*, Unpublished PhD. Thesis, Cambridge: Darwin College.

Therborn, G., 1995, Go To/Through Modernity, *Global Modernities* (M. Featherstone, S. Lash, R. Robertson, edts.), London: Sage (Türkçesi, 1996, Modernliğe Modernlik Yoluyla Giden Yollar, *Postmodernizm ve İslâm, Küreselleşme ve Oryantalizm*, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay (der.), Ankara: Vadi).

Tibi, B., 1990, *Islam and the Cultural Accommodation of Social Change*, Boulder: Westview Press.

Turner, B. S., 1994, *Orientalism, Postmodernism and Globalism*, London: Routledge (bazı bölümlerinin Türçesi, 1996, *Postmodernizm ve İslâm, Küreselleşme ve Oryantalizm*, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay (der.), Ankara: Vadi).

Vattimo, G., 1988, *The End of Modernity*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Zimmerman, M. E. (1981) *Eclipse of the Self: The Development of Heidegger's Concept of Authenticity*, Athens: OHIO University Press.

VADİ YAYINLARI, 1998-1999 YAYIN PROGRAMI

TOPLUM DİZİSİ

Din ve İnanç Sözlüğü
Şinasi Gündüz

Modernizm ve Kitle Toplumu
Erhan Atiker

Politikanın İletişimi İletişimin Politikası
Eser Köker

Tarih, Felsefe, Siyaset
Muhammed Arkoun

Dinsel Yaşamın Temel Biçimleri
Emilé Durkheim

Osmanlı'da Yöneten ve Yönetil...
Adem Çaylak

Siyaset, Medya ve Ötesi
M. Naci Bostancı

Alman Oryantalizmi
Ali Osman Öztürk

Tarihin Sonu mu?
F. Fukuyama

Türkiye'de Dinî Liderlik Sorunu
Bekir Demirkol

Sosyolojik Düşünme Yöntemi
Stephen Cole

Ortadoğu'da Modernleşme ve İslâmî Hareketler
Alev Erkilet-Başer

Kökten Korku: Avrupamerkezcilik ve İslâmcılığın Doğuşu
Bobby S. Sayyid

Cemaatin Dönüşü mü? Cemaat Sosyolojisine Giriş
Ramazan Yelken

Demokrasi
Etienne Vacherot

Toplumda İşbölümü
Emilé Durkheim

Sosyoloji Sözlüğü
Abdullah Topçuoğlu

İktisat Sözlüğü
Ömer Demir

İnsan Hakları ve İslâm
Der: Abdülkerim Süruş vd.

Boş Zamanlar ve Toplum
Jofire Dumazedier

EDEBİYAT DİZİSİ

ÇÖLDEKİ PENGUEN
Bülent Akyürek
(Muhabbet)

FELSEFE DİZİSİ

Bilimin Binbir Yüzü
AHMET İNAM

İslâm Felsefesi Üzerine
AHMET ARSLAN

İlimlerin Sayımı
FARABİ

Mutluluğun Kazanılması
FARABİ

Ayet ve Tarih: Kur'an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı
YASİN AKTAY

İki Farklı Siyaset
LEVENT KÖKER

Yorum ve Hakikat
ALİ HARB

Felsefecilerin Maksatları
GAZZALİ
Çev: Cemaleddin Erdemci

Dinin Temellerinin Açıklanması (El-İbâne)
EŞ'ARİ

Felsefî Hermenötik ve Yazarın Niyeti
BURHANEDDİN TATAR

Spinoza'nın Teolojisi Üzerine
HASAN HANEFİ