ORYANTALİZM, POSTMODERNİZM VE DİN

BRYAN S. TURNER
Çev: Yasin AKTAY

Toplumsal ve kültürel çeşitlilik sorunu beşerî ve sosyal bilimlerde modern çağ diyerek atıfta bulunduğumuz dönem boyunca klasik bir konu olagelmiştir. Dünya ekonomisinin ve kültürel küreselleşmenin yükselişiyle bu kültürel farklılık sorunu çadaş siyasette daha bir keskin hale gelmiştir. 1970'lerin akademisyenleri bu kültürlerarası sorunun hususî bir özelliğiyle, yani Batı toplumlarının emperyalist yayılma döneminde doğulu toplumları nasıl anlayıp yorumladıkları meselesiyle ilgilenmişlerdir. Oryantalizm hakkındaki tartışma (Said, 1978a) sömürgesizleştirme ve tarih yazımına, özellikle Hindistan tarihinin yazımına yeni bir yaklaşımın gelişmesini sağlamıştır. Bu 'alt çalışmalar' (Guha, 1981) sömürgesizleştirme için hem kültürel hem siyasi düzeylerdeki kavgada üçüncü dünya akademisyenleri arasında yeni bir güven ve radikalizmin gelişine işaret etmiştir. Bu eleştirel gelenek nihayetinde 'kültürel söylem çalışmaları' adıyla bilinmeye başlanmıştır (Bhabha, 1983). 1980'lerde hepsi de otantik bir sesin kavgasını veren oryantalist tartışmalar, alt çalışmalar ve feminizm arasında güçlü entellektüel bağlantıların varlığı belirgin hale gelmiştir. Oryantalizm ve kolonyal söylem incelemeleri iktidardan dışlanan toplumsal grup ve kültürler arasındaki öznellik ve otantiklik sorunlarını ifşâ etmekle ilgilenmektedirler. 1990'larda anti-oryantalizm ile postmodernizm arasında modernist rasyonalizme alternatif olarak bir bağlantı olduğunu öne sürmek için eşit oranda güçlü deliller vardır. Bu çalışma da bu bağlantıları irdeleyerek modern dünyada entellektüellerin rolünü anlamaya çalışmaktadır.

*Bu makale yazarın *Orientalism Postmodernism and Globalism* isimli (Routledge, 1994, London) eserinin Orientalism, Postmodernism and Religion başlıklı 1. bölümünden çevrilmiştir.

Edward Said'in *Orientalism* kitabını yayınladığı yıl ben de *Marx and the End of Orientalism* (1978) isimli mütevazi bir kitap yayımlamıştım, o anlamda oryantalizmle biraz muğlak bir ilişkim vardır; Edward Said'in kitabı haklı olarak meşhur olduğu halde benim çalışmam marjinal kaldı. Benim bu yeni yönelimlere katkım sosyal bilimlerdeki sınırlı bir sorunlar alanına işaret etmekti. Said daha geniş bir zeminde çalışıyordu. Benim oryantalizm hakkındaki belirsizliğim ayrıca İslâm ve Arap kültürleri alanında hiç bir zaman temel bir araştırma yapmamış olmamdan kaynaklanıyordu. Benim kendi yazılarım Max Weber hakkındaydı, ve çok az miktarda sosyolog İslâm hakkında yazmakta olduğundan çalışmam bir miktar 1970 sonlarının sosyologlarıyla alakalıydı. Sosyologların genel olarak Islam ve oryantalizmle ilgilenmeye başlamaları ancak postomdern teorideki son gelişmeler sayesinde olmuştur. Ötekilik artık sorun olmuştur.

Her ne kadar Said'in yazıları özel bir çok dikkati celbetmişse de, ben bu çalışmanın uzun vadeli içerimleri hakkında konuşmak istiyorum. Şimdi kitap açıkçası gündemden düşmüşse de, Said tarafından ortaya atılmış sorunların çoğu yalnızca Arap araştırmacıları veya İslâmiyatçıların değil fakat feministler ve alternatif felsefe veya metodolojiler peşindeki bilginlerin de zihinlerini uğraştırmaya devam etmektedir. 1970'lerde Said entellektüel olarak büyük bir meydan okuma durumundaydı; Anglo-Saxon dünyasında, bizi tarihsel söylemler üzerine çalışmaları beşerî ve sosyal bilimlerdeki araştırmaları etkilemeye devam etmekte olan Michel Foucault'nun mükemmel bilginliğiyle tanıştırdı. Zamanında, Said iktidar ve bilginin birbiriyle nasıl kaçınılmaz olarak birleşik olduğunu ve iktidar ilişkilerinin söylem sayesinde nasıl önceden kestirilmemiş ve gözlemlenmemiş olan bir yolla bilimi etkilemeye devam eden bir dizi analitik nesneyi ürettiğini göstererek liberalizmin çok derinlikli bir eleştirisini sunmuştur. Liberalizmle tartışmasında Said ayrıca bize Amerikan sosyal bilim ve epistemolojisinde uylaşımsal olan bir görüşün, yani olgularla değerlerin iddia edilen ayrılığı ile bilimin tarafsızlığı görüşünün bir eleştirisini sağlamış oldu. Said'in eseri söylemler, değerler ve bilgi örüntülerinin fiîli olarak bilim adamlarının görünürde bağımsız olarak incelemeye çalıştıkları 'olgular'ı nasıl inşa etmiş olduklarını göstermek bakımından önemliydi. Oryantalizme yönelik bu klasik yaklaşım yıllarca insanların "Ötekilik" düşünceleriyle ne anladıklarını geniş ölçüde şekillendirmiş ve beşerî kültürlerde "Öteki"nin sorunu herşeyden önce feminizm, siyahî araştırmaları ve

son zamanlarda da postmodernizm tarafından ele alınmıştır. Said'in eserinin heyecan verici ve önemli bir meydan okuması "metnin yöntembilimi" denilebilecek şeydi; yani Said Amerikan edebiyat çalışmalarının ileri derecede gelişmiş yönlerini tarih ve sosyal bilim analizlerine uygulayabiliyordu; ve popüler olarak yapıçözümcülük denen şey yoluyla, Said tarihsel ve sosyal görüngülerin analizi için yeni yönelimler sağlama imkanına sahipti. Kesinlikle Said'in yaklaşımı zamanında çok büyüleyiciydi, çünkü o entellektüel kahraman diyebileceğimiz bir model oluşturdu. Said basitçe edebiyat çalışmaları ve analitik araştırmaların kenarlarında oturmuş herhangi biri değildi. O, Filistin siyaseti ve Orta Doğu siyasetinin ön saflarında fiîlî olarak yer almış biriydi.

Benim kendi eserim 1970'lerde Louis Althusser gibi Marksistlerin eserlerinden çokça etkilenmiş ve İngiltere'de Orta Doğu çalışmaları konusunda radikal gruplar, özellikle Nicos Poulantzas gibi Marksist sosyologlardan etkilenerek teoriye dönmüşlerdir. Marksizmin cazibesi liberal, bireyselci bir sosyal bilimin doğru kabul edilmiş birçok sayıltısının bir eleştirisini sağlamış olmasından ileri geliyordu. O zaman 'Asyatik' denilen despotizm 'durumları' hakkında ve daha özellikle 1970'lerin sonlarıyla 1980'lerin başları arasında zamanımızın çoğunu işgal eden Asya Tipi Üretim Tarzı hakkında bir çok tartışma vardı. Hem Said hem Althusser, Kuzey Amerika'da değerden-özgür bireyselci bir yaklaşıma eşlik eden pozitivist sosyolojinin mirasına karşı alternatif bir meydan okumayı öneriyorlardı. Benim eserimin eleştirel bir meziyeti olmuşsa, bu, gerçekte Marx'ın da Doğu'yu birleşik bir sistem, durağanlık, toplumsal değişim eksikliği, modernleşmeden yoksunluk, orta-sınıf bir burjuva kültüründen yoksunluk ve bir sivil toplumdan yoksunlukla karakterize edilen bir sistem olarak algılayan Batılı mirası paylaşmış olduğunu gösterdiği ölçüde olmuştur. Bu eleştirel konumdan, hem Marx'ın hem Weber'in Doğu'nun Batılı analiz mirasına nasıl uydukları görülebilir. Marksist Asya Tipi Üretim Tarzı düşüncesi ile Weber'in patrimonyalizm kavramı ortak varsayımları paylaşmışlardır.

Şimdi ben, Said gibi yazarlardan gelen bu eleştirel anti-oryantalizmle ilgili bazı sorunlara dönmek istiyorum. Said'in eserinin iyi bilinen bazı standart eleştirileri vardır. Said'in oryantalist eleştirisi daha genç bilim adamlarını aydınlatırken, çalışmalarının çoğu daha önceleri *Lords of Human Kind* eseriyle V. G. Kiernan (1972) gibi yazarlar tarafından daha sıra-

dan bir yolla icrâ edilmişti. Örneğin, Said Fransız oryantalizminin önemli bir eleştirmeniydi, ama o özelde Alman ve İngiliz oryantalizmi konusunda zayıftı. Geriye dönersek, aslında oryantalizmin bir çok biçimi vardı ve farklı bir çok geleneği tek bir oryantalist geleneğe yığmak yetersizdi. Bu soruların çoğu Lisa Lowe'un Fransız ve İngiliz oryantalizmini inceleyerek bu argümanın bir çok yanını örneklediği *Critical Terrains* (1991) isimli son eserinde dile getirilmektedir. Bununla beraber, 'öteki/diğer kültürler' sorununun Heredot'tan bu yana her zaman antropolojinin merkezî sorunu olduğunu söylemek istiyorum. Modern antropolojinin onyedinci yüzyılda yeni ele geçirilmiş kolonilerdeki insanlar hakkındaki tartışmalara salan kökleri vardır. Ötekilik 'Büyük Varlık Zinciri' hakkında, yani bu yabancı kültürlerin Tanrı'nın planının neresine uyduğu konusunda derin bir teolojik sorunu ortaya çıkardı. Dışarıdakiler ve içeridekiler düşüncesi tüm antropolojik sorunsalların, özelde hermenötik ve metinselliği içeren antropoloji geleneğinin bilfiil standart biçimidir. Bu da, radikal bir hermenötik antropolojiye referansla modernliğin ve tarihin sonunu analiz etmekte olan G. Vattimo gibi postmodernistlerin çalışmalarında artarak netleşmektedir. Vattimo'yla metinsel veya hermenötik radikalizmin anti-oryantalist eleştiriye yakın olduğunu düşünüyorum, çünkü temelde o yerel pratik ve inançların nüanslarını ve muğlaklıklarını yakalamakla ilgilenmektedir. Klasik antropolojinin merkezî çalışmalarının çoğu, daha safça söylemek gerekirse, öteki kültürleri anlama sorunuyla ilgileniyordu.

1970'lerden beri derin bir biçimde değişmiş diğer politik durum, kuşkusuz Said'in *Orientalizm*'inin komünizmin halen geçerli politik bir seçenek olduğu ve Marksizmin de üniversitelerde canlı ve mümkün bir gelenek olarak radikal sosyal bilimciler için hâlen geçerli olduğu bir zamanda ortaya çıkmış olmasıdır. Örgütlü komünizmin seküler çöküşü toplumun genel bir teorisi olarak Marksizmin entellektüel güvenilirliğini gerçekte kuşkulu kılar; tabiî ki Batı'da bir çok Marksist yazar önemli hiç birşeyin değişmemiş olduğunu savunmak isteyecekterdir, ama böylesi bir konum nihaî anlamda savunulması imkansız bir konumdur. Oryantalizmin ilk eleştirileri Marksizmin kapitalizme torik ve politik alternatif sağlamış olduğunu varsayan bir sömürgesizleştirme sürecine eşlik etmiştir. Muhtemelen İslâm, Ernest Gellner'in argümanında, tek küresel, güvenilir siyasî sistemdir. Biz post-komünist bir dünyada yaşıyoruz ve bu gerçeğin, İslâm'ın veya feminizmin veya hümanizmin veya herhangi bir toplumsal

hareketin makul bir düşünme ve yaşama tarzı olarak rolünü nasıl göreceğimize dair derin îmâları olsa gerek. Post-komünizm entellektüel ve siyasi bir durum olarak İslâm ve postmodernizme olan güncel ilgiyi açıklar.

Said'in mirasının diğer bir eleştirisi Michel Foucault ve siyaset sorunuyla ilgilidir. Bu sorun da oldukça geniş bir sorundur, ve ben bu sorunun yalnızca kenarlarına dokunacağım. Foucault'nun eserinden tutarlı bir siyasi konum türetmek çelişkili, bununla birlikte çok zordur. Foucault'nun eserlerinin kendilerini, örneğin, eleştirel kriminolojinin hizmetine sundukları gerçeği bilinmektedir. Sovyet psikiyatrisi üzerine yazıları ve Fransız ceza gelenekleri çözümlemeleri onun analitik çalışmasından siyasi bir konuma çıkabilmek için bir yol sağlar, ama genel olarak Foucault'nun eleştirel analizlerinden sistematik radikal bir siyaset türetmek oldukça zor olmuştur. Foucault'nun uylaşımsal sistemler içerisindeki başat paradigmaların eleştirisi en iyi ihtimalle romantik bir anarşizm biçimini telkin eder. Aynı durum Said'de de ortaya çıkar, çünkü onun Filistinle ilgili kendi siyaseti *Orientalism* kitabının epistemolojik konumundan öyle kolayca türetilemez. Yani, felsefe ve pratik arasında doldurulması çok zor olan bir gedik var olmuştur. Said'in *Covering Islam* (1978b) isimli eserini okuduğunuzda onun 'realist epistemoloji' diyebileği bir şeyi benimsediğini görürsünüz; yani o, İslâm'ın gazetecilik altında örtülmesinin basitçe gazetecilerin kötü eğitilmiş olmasından kaynaklandığına inanıyor. Ülkelere uğrayıp, bir kaç taxi sürücüsüyle konuşarak bir kaç gün içinde adeta fırlayarak oradan çıktıktan sonra Arap siyaseti hakkında bir makale yazmaktadırlar. Said'in buradaki eleştirileri mükemmel derecede makul ve geçerlidir, ancak bunlar analitik veya felsefî bakımdan kendi eseriyle veya oryantalizmle alakalı değillerdir -Foucault veya Derrida'dan tek bir kelime okumamış biri de *Covering Islam*'ı yazabilirdi. Bir teknik olarak yapıçözümü, çözüm önermeksizin sadece temsil sorunlarını teşhis etmişti. Bu zorluk alternatif tarihler geliştirme çabalarında çok açıktır (O'Hanlon & Washbrook, 1992).

Said'in yine sorunsal olan tarihe yaklaşımının diğer bir eleştirisi de, metinsellik ve metinselcilik üzerinde yoğunlaşmadır. 'Metinsel pratikler' üzerinde dışlayıcı bir odaklanma dil ve anlamın toplumsal boyutunu yadsımış ve toplumsal ilişkilerin maddîliğiyle bağlamın iddia edilen maddîliğini birbirine karıştırmıştır. Metincilik hayalî yazı ile toplumsal gerçeklik arasında hiç bir ayrımın olmadığı şiddetli bir tekbencilikle (so-

lipsism) sonuçlanmıştır. Jean Baudrillard'ın Körfez savaşının bir televizyon olayından ibaret olduğu iddiası bu odaklanımın özellikle nam salmış bir örneğidir.

Bu alanda başka bir sorun faşizm ve yapıçözümüyle ilgili oldukça zor konudur. Said'in entellektüel temelleri Foucault'dan gelir, ama Foucault'nun toplumsal felsefesinin ardında yatan bizzat Martin Heidegger'in, özellikle, metafiziğin felsefî eleştirisidir. Heidegger'le yapıçözümcülüğü faşizm mirasından ayırmak çok zor olagelmiştir. Heidegger'in eseri bana göre özü itibariyle anti-modernist olup teknoloji üzerine yazıları demokrasi ve modernleşmeye karşı kapsamlı bir muhafazakâr tepkiyi göstermektedir. Heidegger'in felsefesi ne kadar parlak olursa olsun, bu mirasın içinde -Paul de Man örneğinde daha fazla örneklenmiş olan- bazı gerçek siyasî sorunlar vardır. Birlikten kaynaklanan ve üzerinden atılması kolay olmayan bir sorumluluk vardır.

Said'in bu eleştirilerini basitçe notlarla özetlemiş oldum, çünkü bunlar zaten iyi bilinmektedir. Benim asıl amacım başka. Oryantalizm hakkındaki tartışmanın başka bir sonucu eşit oranda habis bir oksidentalizmdir, yani, Batıyla her çeşit ilişkinin reddi ve modernleşmenin mirasının açık bir reddidir. Eleştirel teorinin bu anti-modernist boyutu Heidegger'in kültürel seçkinciliğinin bazı cazibelerini açıklayabilir. Şimdi Batı'nın bu reddinin bazı yönleri -üçüncü dünya toplumundaki sosyal bilimlerin gelişimi ve teşviki hakkındaki çoğu antropolojik tartışmayı meşgul eden- bilginin yerlileşmesiyle alakalı olarak açıkça haklılaştırılabilir. Bu tartışmayla daha alakalı olanı ise Bilginin İslâmileştirilmesi denen şeydir. Foucault ve Said'in mirasının özel bir sonucu sekülerizme ve Max Weber'in *Sociology of Religion*'da kavramsallaştırıldığı gibi modernleşmenin büyü bozumuna bir muhalefeti içeren İslâmî bilgi ve geleneğin fundamentalist bir okumasının bir savunusu olmuştur. Bu da geleneğin tevarüs edilmiş, ithal edilmiş veya yabancı olan bilgi üzerindeki sahihlik iddiasını kapsar. Sosyolojide bu argüman özelde Marx, Weber ve Durkheim'ın iddialarına karşı İbn Haldun'un aslında tüm sosyal bilimlerin kurucusu olduğunu göstermenin bitimsiz çabalarında görülür. İbn Haldun ne kadar ilginç olursa olsun, eseri geç sanayi kent uygarlıklarının çok kullanışlı bir analizini sunmamaktadır. Batı'nın epistemolojik emperyalizmi hakkında bir tartışma vardır, ve Said'in kültür ve emperyalizm üzerine son eseri (Said, 1993) sömürge-sonrası bir dönemin hâlen kültürel tahak-

küm içerdiği yönündeki bu düşünceye destek vermektedir. Bilginin İslâmîleştirilmesinin sorunlarından birisi bunun hakkındaki temelci iddiaların modernist mi yoksa anti-modernist mi olduklarına karar vermenin çok zor olmasıdır. Bu da Batılı değerleri kabul etmeksizin Batılı teknolojinin alınıp alınamayacağı sorununa götürür. Sosyoloji kendileriyle atbaşı giden ve ve esas itibariyle aydınlanma-sonrası bir düşünce sistemi olan kültürel arkaplan olmaksızın modernleşme, teknoloji, kentleşme ve bürokratikleşmenin sağlanamayacağını telkin eder. Şimdi akademik yerlicilik gerçekten de caziptir, ama yerli bir metodoloji veya yerli bir epistemolojiye sahip olabilir misiniz? Belirli toplumlara özgü bazı gerçeklerin varolduğu düşüncesine katılınabilir; örneğin, Avusturalya, Yeni Zelenda gibi toplumlarda feodalizmin tarihi olmadığı için Avrupalı örnekler üzerinde çalışan sosyologların çalışmaları tipik olarak feodalizmden kapitalizme bir geçişin yaşanmış olmadığı güney yarımküreye genelleştirilemez. Marx ve Durkheim'ın çalışmalarının çoğu bir feodal toplum varsaymıştı, o yüzden Batılı sosyolojinin mirası Asya toplumları için uygulanabilir değildir. Bu argümanı Nepal, Suudi Arabistan veya İç Afrika'nın analizinde benimseyecek olursak, yerlileşme argümanının ağırlığı oldukça fazladır. Ancak, ben bir rasyonalleşmenin yerlileşebileceği veya metodolojinin yerlileşebileceği konusunda kânî değilim. Bu tartışma temel olarak küresel bilgiye karşı yerel otorite hakkında, dolayısıyla da evrensel bir kategori olarak entellektüellerin otoritesi hakkındadır.

Benzer bir agüman sözümona feminist metodolojiye de uygulanabilir. Feminist metodoloji sadece iyi bir sosyolojidir. Feminist sosyolojideki argüman sizin dinleyicinizle etkileşmek zorunda olduğunuz, onların bilgisini anlamak ve değişime yol açacak bilgilerden faydalanmak zorunda olduğunuz v.s. dir. Feminist metodoloji dinleyicilerin ve izleyicilerin toplumsal ve siyasal ihtiyaçlarına karşı duyarlıdır. Feminist metodoloji hakkındaki argümanın çoğu gerçekte 1960'lardan bu yana sembolik etkileşimciliğin ve etnometodolojinin bir tekrarından ibarettir. Fundamentalist paradigmada da sorun aynısıdır. İslâmî denilebilecek bir sosyal bilim geliştirmek, Hristiyan sosyal bilimi veya Yahudi sosyal bilimi veya başka herhangi bir etnik sosyal bilim geliştirememenin nedenleriyle aynı nedenlerle mümkün değildir. Sosyal bilimlerin özel bir etnik veya kültürel veya tarihsel etiket altında kapsanamayacak temel bir mantığı ve teorisi vardır. Dahası, bilginin İslâmîleştirilmesi projesi etkili olsa da, bütün kül-

türler derin bir küreselleşme sürecine mübtelâ olmuşlardır. Güçlü bir yerelci ve bölgeselci eğilimler döneminde, uygarlığın küreselleşmesinin modern hayatın derin gerçeklerinden biri olduğu bir dünyada yaşıyor olduğumuz bunun cabası.

Küreselleşme dünya ekonomik sistemlerinin ortaya çıkışının bir uzantısıdır, ama sosyologlar kültürel modernleşmeyle daha fazla ilgilidirler. Turizm, dünya sporları, dünya haberleri, McDonaldizasyon, AIDS, insan hakları ve sair etkenlerle yolu açılan derin bir küresellik algısı sözkonusudur. Küreselleşme ve yerelleşme beraber giderler. Küresel bilince sahip olduğunuz yerde anti-küresel bir hareketi geliştiren bir reaksiyon olacaktır. Küreselleşme önemli bir düşüncedir, ama şu gerçeğin farkında olmamız gerekir ki, dünya dinleri her zaman küresellik iddiasına sahip olmuşlardır, ve İslâm ve Hristiyanlık mirasını anlamaya çalışma sorununun bu kısmı geleneksel kültürlerde "dünya" kavramını nasıl anlayacağımız ve bunun modern toplumda küreselleşme kavramıyla ilgisini nasıl kuracağımızla alakalıdır. Burada yine küreselleşme süreçleri, küreselleşmenin taşıyıcıları olarak entellektüeller hakkında çok ilginç ve önemli sorular ihdas ederler. Küreselleşmenin bir eleştirisi basitçe onun Batılı olduğudur. Ancak Japonya'nın veya Asya bölgesinin diğer güçlü ekonomilerinden kaynaklanan, eşit biçimde modern kültürlerin doğululaşmasından sözetmeye imkan verebilecek düzeyde derin kültürel hareketler vardır. Küreselleşmenin bilginin İslâmîleştirilmesiyle ve Said'in mirasıyla ne alakası var? Basitçe bunun cevabı, küreselleşmenin doğulu ve batılı kültürler hakkında ayrı, özerk veya bağısız kültürel terimler olarak konuşmayı sürdürmeyi çok zor kılması gerçeğidir.

Küreselleşmeyi postmodernlik hakkındaki tartışmayla irtibatlandırmak eşit derecede önemlidir. Şimdilik postmodernizmin ne anlama geldiğiyle ilgili bitimsiz tartışmaya girmeye gerek görmüyoruz. Kısaca, postmodernlik gündelik hayata metalaşmanın uzanmasına ve kültürel sistemler üzerinde kitle tüketim sistemlerinin etkisine, yüksek ve aşağı kültür arasındaki ayrımın bulanıklaşmasına işaret eder. Postmodernizm kültürel üretimde benzeşimin (simulation) kullanılması anlamına gelir ve, stilistik terimlerle ifade edecek olursak, öz-parodi ve ironiyi içerir. Şimdi postmodern tartışmanın çoğu farkın ve ötekiliğin önemini belirtmekle ilgilenmiş, bu yüzden evrenselci kategorilerin postmodern bir eleştirisiyle yerlileşme süreci arasında bir bağ vardır. Yani hem yerlileşme hem de

postmodernizmin bilginin metinselliği için bir çekiciliği vardır; onun yerel, içkin, bağlamsal niteliği ve 'din' veya 'insan doğası' hakkında evrenselleştirici veya genellemeci sorunları için. Postmodern metodolojiler folk pratik ve inançların yerel anlamlarının zenginliği ve karmaşıklığına, özellikle de ironik anlam ve niyete duyarlıdır. Buna rağmen, bilginin İslâmîleştirilmesine karşı en büyük tehdit bilişsel değildir. Dinsel inanca asıl tehdit gerçekte gündelik yaşamın metalaşmasıdır. İnsanlar yalnızca entellektüel bakımdan tutarlı olmadıkları rasyonalist temellere dayanarak bir takım inançları benimseyip reddediyor değiller. İnançlar, gündelik ihtiyaçlar ve kaygılar açısından münasip olma ve olmama durumuna göre benimsenip reddedilmektedir. Dinsel inancı veya dinsel mensubiyeti küreselleşmiş postmodern bir toplumda problematik kılan şey gündelik yaşamın siyasi liderler, entellektüeller veya dinî liderlerden kolayca etkilenmeyen metaların küresel bir mübadele sisteminin bir paçası haline gelmiş olmasıdır. Aslî inancın bozulmasına rasyonel argümanlar ve önyargıların rasyonel denetimi ile Batılı sekülarizmin anlayışı değil, Tina Turner ve Coca Cola yol açmaktadır. Bu, Gellner'in *Postmodernizm, Reason and Religion* (1992), ve Akbar Ahmed'in *Postmodernism and Islam* (1992) isimli eserlerinde yanlış olan şeydir. Onların her ikisi, gündelik hayatın sorunları hakkında değil, dini liderlerin ve aydınların entellektüel ve bilişsel sorunları hakkında konuşmaktadırlar. Her ikisinin göremediği şey Ford motorlu arabanın Hristiyanlığa herhangi bir argümantasyondan çok daha fazla zarar verdiğidir.

İlk etapta *Postmodernizm and Islam* üzerinde biraz duralım. Ahmed'in İslâm'ın postmodernizm tartışmasındaki yeri konusunda önemli ve geniş kapsamlı tartışması modernliğin kültürel köklerinin karmaşık arkaplanına karşı anlaşılmak zorundadır. Modern (Batılı) dünyanın kökenleri hakkında düşünürken, David Hume'dan bu yana toplumsal felsefeciler dünya dinlerinin modern kültürel gerçekliği şekillendirmedeki tesirinden çok etkilenmişlerdir. Ancak, sosyolojik sorun tüm bu dinler arasında modernliğin temel çizgilerinin belirginleşmesinde hangisinin daha etkili olmuş olduğuna karar vermek olmuştur. Kalvinist Protestanlığın İçdünyevî çileciliği Batı kültürünü büyü-karşıtı, disipline bir yaşam-dünyasına doğru dönüştürdü. Bu Weberci teze bir alternatif olan Sombart'a göre (1962), modernist rasyonelliğin kökenlerini sağlayanın Yahudi kültürü olduğunu akla getirdi, ancak bu tartışma temeli itibariyle çözümsüz ol-

mayı sürdürmüştür.

Protestan ahlakı teziyle ilgili argümanla ilgili iki büyük sorun vardır. Birincisi, araçsal rasyonellik düşüncesini modernliğe bağlamasıdır: Modern olmak için, bir toplum amaç-yönelimli rasyonel davranışları yüklenip benimsemek zorundaydı. İkincisi, tezin kuzey-batı Avrupa'ya bu küresel süreci kesen bir bıçak gibi imtiyazlı bir konum vermiş olması; Batıya bu rol verilmekle "Doğu" Öteki" olmuştur. Batı'nın rasyonalizmi dünya tarihinin teleolojik süreçlerinin temeliydi. Netice İslâm'ı rasyonalist modernlikle ve Hristiyan Batıyla problematik bir ilişkinin içine sokmak olmuştur.

Yirminci yüzyılın çoğu boyunca, İslâmın modernist savunmacıları (apologist) İslâm'ın bir din olarak özü itibariyle hiç bir şekilde anti-rasyonel olmadığını veya kapitalizmle uyuşmaz olmadığını, ayrıca kültürel olarak da gelenekselci olmadığını savunmuşlardır. Ortodoks İslâm, gerçekte büyüye karşı, radikal, çileci ve disiplinli bir kültürdü; Hristiyanlıkta bulunan iç-dünyevî çileciliğin aynısını sağlayabilirdi. Gerçekte, İslâm tektanrıcılığı, Teslis doktrinlerinde politeistik eğilimleri bulunan Hristiyanlıktan daha rasyonel görülecekti. Sorun İslâm'daki bu rasyonalist dinamiğin nasıl bastırılmış olduğunu açıklamaktaydı. Mistik tasavvufun negatif sonuçları, halk dindarlığı, İslâm hukukunun katılığı, veya *ictihad* kapısının kapanması, daha kârlı yatırımlara kıyasla *Zekat*'ın etkileri ve sivil toplum içinde özerk bir kent kültürünün yokluğu gibi konulara referansla İslâm dünyasının bu varsayılan tarihsel gecikmişliğini açıklamaya yönelik çeşitli cevaplar vardı. Bu değişik çözümler "İslâm'ın çöküşü" diyebileceğimiz, Batılı akademisyenleri meşgul etmiş sorunsal tarafından üretilmiştir. Konu Maxime Rodinson'un *Mahomet* (1961) ve *Islam et Capitalisme* (1966) isimli eserleri gibi İslâm'a sempatiyle bakan kaydadeğer bir bilgi yapısı üretmiştir.

1970'ler ve 1980'lerde oryantalizm ve sömürgeciliğin Batılı eleştirmenleri Batılı kapitalizme geçerli bir alternatifin, yani komünizmin ortaya çıktığı bir dünyada yaşadılar. Buna ilaveten, yalnızca kapitalist sömürü ve kolonyalizmin kökenlerini değil, fakat aynı zamanda Batı kapitalizminin hegemonyasının bir nihayete, kaba bir sona erişeceği tarihsel aşamaları da açıklamanın peşinde iyi tesis olunmuş bir ilim geleneği vardı. İki büyük değişim bu dünyayı eski kılmıştır: komünizmin düşüşü ve postmodernliğin yükselişi. Bu iki değişim, kuşkusuz kültürel ve toplum-

sal bakımdan birbiriyle irtibatlıdır. Netice, Batı kapitalizminin antagonisti olarak örgütlü sosyalizme önemli bir siyasi ve ekonomik alternatifin bulunmamasıyla birlikte dünya sistemindeki bu gediğin İslâm veya postmodernizmle kapatılabileceği yönünde hasıl olmuştur. Radikal entellektüellerin rolü bu olaylarla birlikte derin bir biçimde değişmiştir.

Bir çok Batılı entellektüele göre, postmodern felsefelere olan bu yoğun rağbet, en azından örtük olarak, güvenilir bir anti-kapitalist sistem olarak sosyalizmin çöküşünün bir işlevi olabilir. *La Condition postmoderne* (1979) eserindeki J. F. Lyotard'ı izleyerek postmodernizmi basitçe "meta-anlatılara güvensizlik" olarak tanımlayabiliriz. Postmodern felsefe, modern toplumsal dünyaya çorak bir aynılık dayatmış olan sömürgeci kapitalizm ve bürokratik sosyalizme aynı anda bir "büyük anlatılar" suçlamasında bulunur. Feminizm ve anti-kolonyalizmde müttefikler bulan postmodernizm Batılı modernizmin tek biçimli, pederşâhî, rasyonalist ve hiyerarşik yapısını mahkum eder. Postmodernizmin bir çok eleştirisi hatalı bir biçimde siyasî bir mesajının olmadığını öne sürmüşse de, postmodernizm farka, heterojenliğe, paradox ve çelişkiye ve yerel bilgiye öncelik veren yeni bir adalet görüşü önerir (Turner, 1990). Böyle derin değişimleri anlamak için sosyolojinin geleneksel varsayımlarının çoğunun sorgulanmasına ihtiyacımız vardır.

Postmodernizmdeki bu siyasî ve entellektüel gelişmeler oryantalizmi sarsmaktadır. Sovyet komünizminin çöküşü (Marksizmin entellektüel otoritesine müteakip meydan okuyuş ve postmodernizmin büyüyen etkisi) İslâm'ın küresel konumunu hayatî fakat problematik kılmaktadır. Fransız devriminden bu yana İslâm tarihi gözönünde bulundurulduğunda, İslâm'ın, bir düzeyde, şimdi Batı kapitalist hegemonyasına karşı büyük bir alternatif, hatta tek alternatif olma işlevini görebileceği savunulabilir. Bir çok yazara göre, örneğin *Marxism and Other Western Fallacies* (1980) isimli eserinde Ali Şeriati'ye göre, İslâm aynı anda hem komünist dünyanın sekülarizmine hem de Batı dünyasının tüketiciliğine karşı olmuştur; bu yüzden küresel anlamda muhalif bir güç olarak işleyebilir. Dahası, postmodernizm ayrıca hem kapitalizmin hem de komünizmin araçsal rasyonalizmine karşı olduğu için, İslâm ve postmodernizm arasında bir anlaşma olabilir. Ancak başka bir analiz düzeyinde, İslâm'ın kendisi de temeli itibariyle evrensel rasyonalizm, disiplin ve çilecilik düşüncelerine bağlı olan dinsel ortodoksi ve tekbiçimliliğin bir "büyük anla-

tısı" sayılabilir.

Bu ihtimaller İslâm'ın "vaat ve vaidleri"ni temsil eder ve bu yüzden Ahmed'in *Postmodernism and Islam* (1992)'ı postmodernlik içinde İslâm'ın yerinin çağdaş analizine bir merkezîlik atfedecektir. Bu kitap postmodernist eleştiri ve Batının hegemonyasıyla Batı materyalizminin, medya hegemonyasının, askeri gücün ve küresel tahakkümün İslâmi bir eleştirisi arasında bir yakınlaşmanın olabileceğini îmâ eder. Tezi nihaî anlamda başarısızdır, çünkü biraz dolaylı bir şekilde Batının üstünlüğü ve modernist rasyonellik hakkındaki geleneksel varsayımlara saldırmak için postmodernizmi kullanmak istemekte, fakat geleneksel İslâm için postmodernizmin eleştirel içerimleriyle tamamen yüzleşmemektedi.

Tartışmasını Rüşdi meselesi, Körfez savaşı ve Sovyetlerin çözülüşüyle ilgili çağdaş sorunun içinde kuran Ahmed, Hristiyan Batıyla İslâm arasındaki kavga ve çelişkilerin geniş bir tarihsel özetini verir. Radikal Müslüman bilim adamları arasında Ahmed, eski oryantalizm kadar anlayışsız olan Batı hakkındaki bir negatif söylemin gelişimini tesbit eder: son on yılda Afrika ve Asyalı bilginler arasındaki oryantalizme yönelik heyecanlı tepki, aralarında bir çeşit 'oksidentalizm' yaratmıştır. 'Bu Batının tahakkümü altındaki küresel uygarlığa karşı isyanın bir ifadesi olduğu kadar oryantalizmin eşlik etmiş olduğu kolonyalizmin bir reddidir de' (Ahmed, 1992: 177). Ahmed, Said'in mirasına yönelik eleştirilerinde de eşit oranda mantıklıdır, çünkü

> Said kendi örneğini ne kadar güçlü bir biçimde tartışırsa tartışsın, eski oryantalistlerin çalışmalarında bir çok olumlu özellik görülebilir. Bunlar bir yaşam boyu ilime adanış, dillere üstün düzeyli bir hakimiyet, geniş bir öğrenme ufku ve soluğu ve kurulu üniversitelerle bir birlikteliktir (Ahmed, 1992: 180).

Bu 'daha eski oryantalistler' Hamilton Gibb, Bernard Lewis, Arthur Arberry, Montgomery Watt ve Louis Massignonu kapsamaktadır. Genelde, Ahmed daha genç kuşak bilim adamlarının post-oryantalist olduğu ve Müslüman akademisyenler tarafından daha iyi takdir edileceği konusunda iyimserdir. Post-oryantalistlere Louis Beck, John Esposito, Barbara Metcalf, William Chittick ve Michael Gilsenan gibi insanlar dahildir. Bu yeni ilim eski oryantalizm ve oksidentalizm karşıtlığının ortadan kaybolacağı koşulları yaratabilir.

Bu post-oryantalist entellektüel karşılaşmaların bir sonucu İslâm'ın

monolitik bir din olarak geleneksel görüşünün yerküre etrafındaki İslâmî kültürlerin farklılığı ve karmaşıklığının tam bir kabulüyle yer değiştirmesi olmuştur. Ahmet der ki:

> Kültür ve değişim hakkındaki tartışmamızda, bir kez daha ortada şimdiye kadar ve hâlen bir tek birleşik ve monolitik Müslüman toplum olduğu düşüncesini gidermek istiyorum. Müslüman Güney Asya'yı ve onun ana dilini, Urducayı göz önünde bulundurun, her ikisi sentez ve eklektisizm sergilemektedirler (Ahmed, 1992: 200).

Bu argüman çizgisini benimsemekle, Ahmed kendisini ortada bir çok İslâm'ın bulunduğunu iddia eden ortak bir entellektüel stratejiyle birleştirir.

Postmodernism And Islam'ın okuyucusu için daha problematik olan bir şey yazarın kendisini postmodernizme nazaran nereye yerleştirdiğidir. İlk bakışta onun Madonna, Queen, "Twin Peaks" ve Batman'ı açık anlayışı ve onlarla büyülenişi onun postmodern kültürü iyi anladığını akla getirir. Madonna'nın kostümleri hakkında 'Sorusu Olan Var mı?" üzerine Ken Livingstone ve Giilian Shephard ile teklifsizce konuşabilecek kaç tane Cambridge beyefendisi vardır? Böylece Ahmed, açıkça postmodern teoriyle çok aşinadır. Açıkçası o popüler kültür fenomeniyle ilgilenmekte ve 'Gece Haberleri', 'Dünyada Bu Hafta ', 'Genel Görünüş', 'Sorusu Olan Var mı?', 'Dünyada Bugün' ve 'Analiz' gibi programların düzenli takipçisi gibi görünüyor, ama İslâm ve Batı hakkındaki bu görüşler oldukça geleneksel olmayı sürdürüyor.

Şimdi bu muğlaklıklardan bazı örnekler sunalım. Ahmed, Batı materyalizminin konvansiyonel bir eleştirisini üretir. Batı kültürü 'kapı komşusu Joneses'ten daha fazla almak, daha fazla yemek ve daha fazla sevişmek' le (Ahmed, 1992: 109) karakterize edilmektedir. O vulgar tüketiciliğe karşı konvansiyonel bir saldırıyı benimsemekte, fakat gerçekten de postmodernizm tüketiciliğin 'ciddi' eleştirisinin sorgulamasını mı istemektedir, yoksa onun yerine göstergelerin tüketiminin bir kutlamasını mı sunmaktadır? Batının sınır tanımayan tüketiciliğine karşı İslâm'ın, aksine çevre siyasetiyle derinden ilgili bir yeşil hareket olduğunu telkin etmektedir. 'İslâm'ın karakterize edici renginin yeşil olduğunu ve onun iyi hayat kavramının, yani Cennet'in bahçeler, meyve ağaçları ve nehirlerle dolu olduğunu da belirtir (Ahmed, 1992: 120).

Ahmed daha ziyade Keşmir bağımsızlığının ifadesinin Müslüman postmodernizminin bir örneği olduğunu önermek için postmodern düşünceyi şişirmektedir. Bununla beraber, feminizmle postmodernizmin birliğinin insanlığa öldürücü bir saldırısına dönüşmesinden korkmaktadır; örneğin "Otorite sahibi bir erkek olmak, sanık olmak demektir. Feminist yazarların öncülüğündeki medya, Freud'u tersyüz etmektedir: penis tüm kötülüklerin kaynağı olarak alenen ve ritüel halinde kınanması gereken bir şeydir" (Ahmed, 1992: 244). Sonuç Batı'nın ahlakî bakımdan iflas etmiş olduğudur, çünkü 1980'lerin 'yalanları, ikiyüzlülüğü ve ahlakî iflası' (Ahmed, 1992: 245) etkisini göstermiştir.

Bu argümanlar Batının vulgarlığı ve çürüyüşünün dobra dobra bir muhafazakâr eleştirisini sunmakta, ve kuşkusuz kitabın işlevi kendi halinden memnun Müslüman liderleri İslâm'ın kendisine de şimdi postmodernizm tarafından meydan okunduğu konusunda bir uyarıda bulunmaktır: '1990'larda postmodern çağ İslâm *ictihad*ının kapılarını zorlamakta; Müslümanlar ise kapı tokmağının sesine kulaklarını tıkamakla kendilerini tehlikeye atmaktadırlar' (Ahmed, 1992: 260). *Postmodernism and Islam*'ın işlevi (Batılı) medyanın tehdidinin doğası ve tahrip edici gücünü açıklamak olmuştur. Madonna, sadece sevimli bir yüz değil; o, aynı zamanda insanlığa ve hakikate yönelik bir tehdit olan postmodernizmin bir götergesidir. Buna rağmen, şayet Ahmed iğdiş edici bir Madonna'nın tehdidine karşı İslâm'ı savunmak isterse, o zaman bunun anlamı İslâm'ın da Madonna, Freddie Mercury ve Michael Jackson tarafından temsil edilen cinsel ve kültürel farklılıktan korunması gereken başka bir büyük anlatı olduğudur.

Ahmed'in postmodern tüketiciliğe karşı kendi tutumunun muğlaklığından ayrı olarak, postmodernizmin kesin doğası hakkında daha genel bir sorun vardır. Ahmed, Müslüman liderleri postmodernizm hakkında uyarmak istemektedir, fakat bu tehlikenin mahiyetinin ne olduğu gerçekten de açık değildir. Her ne kadar o postmodernizmin oldukça tam bir değerlendirmesini sunuyorsa da, önemli bir soruyu çözememektedir: postmodernlik modernlikten sonra mıdır yoksa modernliğe karşı mıdır? Alternatif bir ifadeyle, yoksa postmodernlik yüksek modernliğin bir biçimi midir? Akademik topluluk postmodernliğn -İslâm'ın da bir parçası olabileceği- modernlikten radikal anlamda farklı bir alternatif olup olmadığı veya postmodernliğin gerçekten de varolup olmadığı sorunu üzerin-

de keskin bir biçimde bölünmüştür. Birinci sorunu çözmeye doğru en azından bir adım postmodernizm ile postmodernlik arasında bir ayrım yapmaktır. Birincisiyle (postmodernizmle) büyük anlatıların felsefî eleştirisini kastetmeliyiz; ikincisiyle de enformasyon teknolojileri, küreselleşme, yaşam biçimlerinin farklılaşması, hiper-tüketicilik, finansal pazarların ve kamu faydalarının düzensizleşmesi, ulus-devletin modasının geçmesi ve geleneksel yaşam seyriyle toplumsal deneyimin bir sonucu olan postmodern toplumsal durumu kastetmeliyiz. Açıkça, hem postmodernizm hem de postmodernlik İbrahimî inançlardan türemiş değer ve kurumlara karşı önemli bir meydan okumadırlar. Belki de Hristiyanlık zaten bir din-sonrası (post-religion) durumdadır, ama İslâm postmodernleşmenin tüm etkilerini henüz yaşantılayacaktır. Sekülerleşmenin, kesinlikle bir tarih-sonrası duruma yol açmış olduğu varsayılmaktadır, zira tarihin anlamının hiç bir paylaşılan anlamı yoktur. Büyük anlatıların ticarî TV, MTV, videolar, kulaklıklar ve küresel iskeleler tarafından erozyonu ciddi bir ihtimaldir. Bu anlamda, Ahmed belki de haklıdır: İslâm'a tehdit İsa'nın mirası değil, fakat Madonna'nınkidir.

Gellner'in *Postmodernizm, Reason and Religion* (1992) de postmodernizm hakkındaki tartışmaya katkısıyla ilgili olarak oldukça benzer zorluklara sahibim. Gellner, sosyal bilimlerde rasyonalizmin savunusuna kapsamlı ve etkili savunularından dolayı iyi ibilinr. Bir çok yıllar, Gellner, rasyonel argümanı mantıksal ve analitik düşünceyi sadece dilin, gramer ve metinselliğin bir işlevine indirgeme konusundaki her çeşit girişime karşı savunmakla ilgilenmiştir. Örneğin o, anlam ve değer hakkındaki toplumlararası mutabakat ihtimaline bir saldırı olduğuna inandığı etnometodolojiye düşman olmuştur. O ayrıca İslâm sosyolojisi ve İslâmî toplumsal sistemin siyasî analizine olan katkılarıyla da eşit derecede iyi bilinir. Gellner'in postmodernizme bu kadar güçlü bir itirazda bulunması pek şaşırtıcı değildir. Gellner, yine mükemmelce açık ve makbul nedenlerden dolayı, öncelikle postmodern düşüncenin antropoloji üzerindeki etkisiyle ilgilenmektedir. Aslında, o postmodernizmin başka hiç bir biçimini tartışmaz. Klasik bir sosyal bilim olarak antropoloji, anlam sorunuyla, külltürün analizi yoluyla sembolizmin yorumlanması ve insan toplumlarının temel özelliklerinin incelenmesi ile ilgilenegelmiştir. Bir dereceye kadar, bu yüzden, antropoloji inanç sistemlerinin, ritüellerin ve kültürel pratiklerin hermenötik bir incelemesi olarak görülebilir. Postmo-

dern analiz biçimlerinin akademik antropoloji içinde belirli bir anlayışlı kabule sahip olması gerektiği de aynı şekilde şaşırtıcı değildir, çünkü postmodernizm, hermenötik gibi, ironi, parodi, satire ve inanç sistemleriyle kültürel pratiklerdeki diğer edebi araçların ayrıntılı bir analiziyle ilgilenmektedir. Bu nedenle postodernizmin antropoloji üzerindeki etkisi antropologlara öncelikle ritüel ve diğer kültürel pratiklerin metinselliğinin yorumlanması ve okunmasıyla ilgilendiklerini telkin etmek olmuştur. Gellner, postmodernizmin antropolojik metodolojiye bu etkisine itiraz eder, zira ona göre, böyle bir eğilim din, ritüeller ve inancın anlamı hakkındaki herhangi bir evrenselci varsayımdan yüz çevirmeyi temsil eder. Gellner, bu yüzden modern antropoloji tarihinde postmodern dönem hakkında derinden kuşkuludur. Gellner modernistlerle postmodernistler arasındaki tartışmayı klassisizm ve romantizm arasındaki daha eski bir entelektüel çatışmanın bir yeniden oyunundan ibaret görür. O çatışmada klasik gelenek Avrupa'nın egemenliğiyle özdeşleşmişken, romantisizm folk (veya en iyi ihtimalle millî) kültürlerin inanç ve pratiklerini ifade ediyordu (Gellner, 1992: 26). Böylece Gellner, postmodern antropolojinin yerel kültürlere yönelik ilgisi konusunda çok tahkir edicidir: "Bu yüzden, postmodernist, kendisi ve konularının herbirinin, kendi adasına kaçmaya ve birbirlerine ulaşmaya çalıştıkları kendi saha deneyiminin şiddetli ıstırabını iletmeyi deneyecektir. Tabi ki başarısız olmak durumundadır" (Gellner, 1992: 36). Kültürel farklılıkların ortak ölçülemezliği iletişimi safdışı bırakır ve bu nedenle çeviri başarılı olmamak durumundadır.

Gellner'in bu cârî eğilime karşı saldırısının bazı yönlerine sempatiyle bakıyorsam da, onun soruna yaklaşımı bir sürü zorlukla boğuşmaktadır. Antropoloji tartışması üzerinde yoğunlaştırken, kuşkusuz o oldukça dar bir postmodernizm görüşü edinir. Bu da aslında entellektüel tartışma ve münakaşa içerisinde çok değişik eğilim ve akımı teşkil etmektedir. Postmodernizme bu dar yaklaşım Gellner'in postmodern analizi kadim göreceliğin çağdaş bir biçiminden ibaretmiş gibi ele alması gerçeğiyle örneklenmektedir. Gellner'e göre, postmodernizm tüm pratikleri ve inançları içinde hiç bir evrenselcilik ihtimalinin bulunmadığı öznel yönelimlere indirgeyen bir tür hiper-göreciliktir. Antropoloğun rolü yerel kültürlerin bir okumasını sağlamaktır; uylaşımsal (conventional) Batı antropoloji değerlendirmeleri postmodernizm tarafından göreceleştirilmesi gerekecek bir başka büyük anlatı haline gelmiştir. Gellner postmodernizmi yeni bir

şey olmamakla bir kenara atabilir çünkü o basitçe postmodernizmi uylaşımsal göreciliğe indirgemektedir. Bu, kendi konvansiyonel argümanlarının çoğunu kendisine karşı harekete geçirebildiği bir konumdur. Her ne kadar evrensel söylemler gibi büyük anlatıların postmodern eleştirisi göreciliğin uylaşımsal bir biçimi gibi görünebilirse de, postmodernizm parodi, ironi, benzeşim ve edebiyat araçlarındaki diğer düşünümsellik biçimlerine daha geniş kapsamlı bir yaklaşım olarak muhtemelen daha iyi anlaşılabilir.

İkincisi, Gellner, güncel postmodern entellektüel sahnenin bir çok yorumcusu gibi, beşerî ve sosyal bilimler içinde bir düşünce biçimi veya eğilimi olarak postmodernizm ile geç kapitalizmin bir toplumsal durumu olarak postmodernlik arasında önemli bir ayırım yapmaz. Şayet postmodernizmi, başlangıçta sanatlar içinden, modernizmin rasyonalizmine karşı bir tepki sayarsak, sosyolog olarak bizim ayrıca modern toplumsal sistemlerin bir koşulu veya durumu olarak postmodernliğin toplumsal, kültürel ve ekonomik riskleriyle de ilgilenmek zorundayız. Bu anlamda postmodernlik ileri tüketiciliğin bir özelliği, yirminci yüzyılın sonunda şehirlerin yeniden organizasyonu, toplumsal yaşam üzerine teknoloji ve enformasyonun yeni biçimlerinin etkisi, küresel turizmin sonuçları ve toplumsal çevrenin riski artan doğası olarak görülebilir. Bir toplumsal hareket veya geç kapitalizm içinde bir durum olarak postmodernlik yalnızca dolaylı olarak görecilikle, ironi ve parodiyle alakalıdır, zira daha büyük kültürel farklılık, çeşitlilik ve heterojenlik sosyal aktörleri ve sosyal grupları kendi inanç sistemlerinin farklılığı ve sorunları hakkında daha büyük bir öz-düşünümsel farkındalık ve dikkate zorlayabilir. Turizm, kültürel değişkenlik, çokkültürcülük ve ulus-devlet egemenliğinin erozyonu tüm sosyal grupları kendi inanç sistemlerinin göreceliği hakkında bir öz-farkındalık içinde küreselleştirici sürece sokar. Risk toplumu içinde bir kültürel hareket olarak postmodernizm ve ampirik bir durum olarak postmodernlik tam da bu noktada birbirleriyle buluşmaktadırlar.

Bu da Gellner'in yaklaşımındaki üçüncü bir zaafla ilgilidir, yani o öncelikle akademik sistem içinde veya rahipler veya dinî sistemlerin diğer entellektüel düzeylerinde postmodernizmi göreceleştirmenin entellektüel veya teolojik sorunlarıyla ilgilenmektedir. Gellner, göreciliği rasyonel temeller üzerinde enetllektüel bakımdan ikna edici bulmamakta ve bu yüzden dürüst bir aydının işgal edebileceği makul bir konum olma ihti-

malini nihâî anlamda reddeder. Buna rağmen, gerçek sorun bu değildir: gerçek sorun, gündelik yaşam düzeyinde, inançların metalar, seyahat, turizm ve küresel TV'nin etkisiyle göreceleşmesinin genel nüfus içerisinde inancın temellerini nasıl sarstığıdır. Sorunu bu terimlerle koyarken, Karl Marx'ın toplumsal varlığı bilincin belirlemediği, aksine toplumsal varlığın bilinci belirlediği yönündeki iddiasına başvuruda bulunuyorum. Başat bir ideolojinin nasıl işlediğini anlayabilmek için, ideolojik inanç ve bakışaçılarının inançların üretimi, tüketimi ve dağılımının gündelik yaşam düzeyinde nasıl işlediğine bakmak gerekiyor. Ayrıca, dinî veya siyasi türden toplumsal inançlar gündelik dünya soyut düşünme sistemleriyle birleştiği zaman desteklenirler. Bu nedenle ben bu yazının altında yatan argümana dönüyorum: Kültürün postmodernleşmesi yoluyla inancın erozyonu, metaların farklılığı ve küresel karakterlerinin kitlelerin gündelik inançlarını örtülü ve dolaylı bir tarzda nasıl dönüştürdükleri bağlamında anlaşılmak zorundadır. Tam da bu sebebten dolayı, Batılı tüketicilik ve hazcılık biçimlerinin varlığının -köy düzeyinde, örneğin- geleneksel dinî inançların mahiyeti üzerindeki etkisinin, kilise ve Akademi içindeki dini liderler ve diğer aydın elitinin enetellektüel inançlarından çok daha fazla önem taşıdığını, bilgi sosyolojisi yoluyla savunuyorum. Postmodernizm sadece bir grup aydın elitinin entellektüel dünyasını yeniden düzenlemek suretiyle bir değişime yol açıyor değildir, fakat daha ziyade kültürel değişim vasatı yoluyla, gündelik yaşam içinde metaların hazcı tüketimi aracılığıyla değişmeyi sağlamaktadır. Öyle ki, gündelik yaşam dünyasında bile küresel metaların bitimsiz üretimi sayesinde kültürlerin otantikliğinin bozulması ve benzeşimi (simulation) konusunda derin bir algı vardır. Peter Berger ve Thomas Luckmann'ın bilgi sosyolojilerinde iddia etmiş oldukları gibi, inançlardaki başlıca değişimler gündelik yaşam dünyasının olgusallığındaki dönüşümlerin bir sonucudur.

Tüketiciliğin küresel doğasındaki bu değişimler entellektüellerin 'toplumsal' üzerine bir daha düşünmelerini, özelde de oryantalist tartışmanın formüle edilegeldiği geleneksel yollar üzerinde bir daha düşünmelerini sağlamalıdır. Burada yine, Edward Said'in *Culture and Imperializm* (1993)'indeki bir zaafı kaydedebiliriz, çünkü o ayrıca materyalizmin doğası ve kültürler arasındaki ilişkilerin metinsel temsilleri üzerindeki etkisini ifade etmekte yetersiz kalmaktadır. Said kültürlerin meta mübadelelerinin maddîliği yoluyla emperyal nüfûzunun gündelik mahiyeti üze-

rinde odaklanmaktansa sorunu meşhur yazar ve sanatçıların eserlerindeki edebî üretim düzeyinde görmeye çok meyillidir. Metaların maddî dünyasıyla entellektüellerin yaşam-dünyasını eklemlemenin değeri, kültürün postmodernleşmesinin geleneksel olarak Akademi içindeki entellektüeller tarafından benimsenmiş yüksek kültür ve elit değerleri üzerindeki tekelci tutuma karşı kuşkusuz derin bir itiraz olmasıdır. Yüksek ve aşağı kültürler arasındaki ayırımın küreselleşme sürecinin bir parçası olan erozyonu, kitle kültürlerinin ortaya çıkışı ve yaşam tarzlarının postmodernleşmesi Batılı entellektüeller arasında bir çeşit nostalji üretmiştir. Popüler kültürün soğukluğu veya düşmanlığıyla karşılaşmış olan bu entellektüeller, geçmişte, kültürel mirasta veya ilkel kültür biçimlerinde modern kültürel biçimlerin benzeşimi ve parodisinden bir kaçış yolu aramaktadırlar.

Entellektüelin popüler kültüre eleştirel tepkileri, kapitalist formların tarafsız ve nesnel bir analizi hakkında açık olsa da, çoğunlukla örtülü bir biçimde, üniversiteler gibi elit kurumların üyeleri olarak göstergelerin ve sembollerin sirkülasyonu içindeki imtiyazlı konumlarının bir işlevidir. Bu sorun Georg Staauth'la yazdığımız ve Frankfurt Okulu ve onun çağdaş izleyicileri kanalıyla kültürün popüler biçimlerinin eleştirel reddi konusunda kuşkulu davrandığımız makalede (Turner, 1994) daha kapsamlı bir biçimde ele alınmaktadır. Tabiî ki ben ayrıca Müslüman entellektüellerin kitle kültürünün rolü ve postmodernleşmiş biçimleri hakkında da eşit derecede eleştirel olacaklarını savunuyorum, çünkü potmodern kültürler dinî sistemler içindeki yüksek ve aşağı kültürler arasındaki ayırıma karşı eşit bir şekilde kayıtsızdırlar. Sonuç olarak, Akademi içinde postmodernizm bir görecilik biçiminden ibaret olarak çoğu kez reddedilebilse de, postmodernliğin toplumsal sistemler içindeki göreceleştirici etkisi dünya dinlerindeki geleneksel dinî pratik biçimlerine karşı çok daha sistematik ve derin bir meydan okumadır. Şayet postmodernizm büyük anlatılara nisbetle eleştirel bir kuşkuculuksa, o zaman yaygın dinlerin büyük anlatıları aynı şekilde ironi ve parodinin birer hedefidirler. Bu sebeplerden dolayıdır ki, Hristiyanlık ve İslâmdaki pederşâhî büyük anlatı biçimlerinin feminist eleştirisi ile kültürel tüketimin küresel bir farklılaşmış meta, üretim ve tüketim sistemi yoluyla postmodernleşmesi arasında bir ittifak öngörülebilir. Bu ittifak, feminizmdeki liderlerin postmodernizmi - ciddi bir etkinlik gibi- geleneksel feminist bilimine bir saldırı addetmeye

açık rağbetleri durumunda örtülü bir form varsaymak eğilimindedir. Postmodernizm, belki yalnızca kadınlar ve tarih konusundaki kendi büyük anlatılarını kuran tek boyutlu feminizmin bir eleştirisidir, fakat modern dinin karmaşıklığına, kültüre ve topluma, farklılaşmış bir feminist tepkinin bir eleştirisi değildir.

REFERANSLAR

AHMED, A. (1992) *Postmodernism And Islam*, London: Routledge.

BHABHA, H. (1983) 'Diference, discrimination and the discourse of colonialism, F. Baker et al. *The Politics of Theory*, Colchester: University of Essex.

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

GUHA, R. (1981) *Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society*, Delhi: Oxford University Press.

KIERNAN, V. G. (1972) *The Lords of Human Kind: European Attitudes to the Outside World in the Imperial Age*, Harmondsworth: Penguin Books.

LOWE, L. (1991) *Critical Terrains: French and British Orientalits*, Ithaca and London: Cornell University Press.

LYOTARD, J.-F. (1984) *The Postmodern Condition*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

O'HANLON, R. & WASHBROOK, D. (1992) After orientalism: culture, criticism and politics in the third world, *Comparative Studies in Society and History*, 34(1).

RODINSON, M. (1961) *Mahomet*, Paris: Editions De Senil.

RODINSON, M. (1987) *Islam et capitalisme*, Paris: Editions De Senil.

SAID, E. W. (1978a) *Orientalism*, London: Routledge & Kegan Paul.

SAID, E. W. (1978b) *Covering Islam*, New York: Pantheon.

SAID, E. W. (1993) *Culture and Imperialism*, London: Chatto and Windus.

ŞERİATİ,, A. (1980) *Marxism and Other Western Fallacies*, Berkeley: Mizan Press

TURNER, B. S. (1978) *Marx and the End of Orientalism*, London: George Allen & Unwin.

TURNER, B. S. (1990) The Two Faces of sociology: global or national? *Theory Culture and Society*, 7: 343-58.

TURNER, B. S. (1994) Nostalgia, postmodernism and the critique of mass culture, Orientalism, *Postmodernism and Globalism*, London: Routledge.