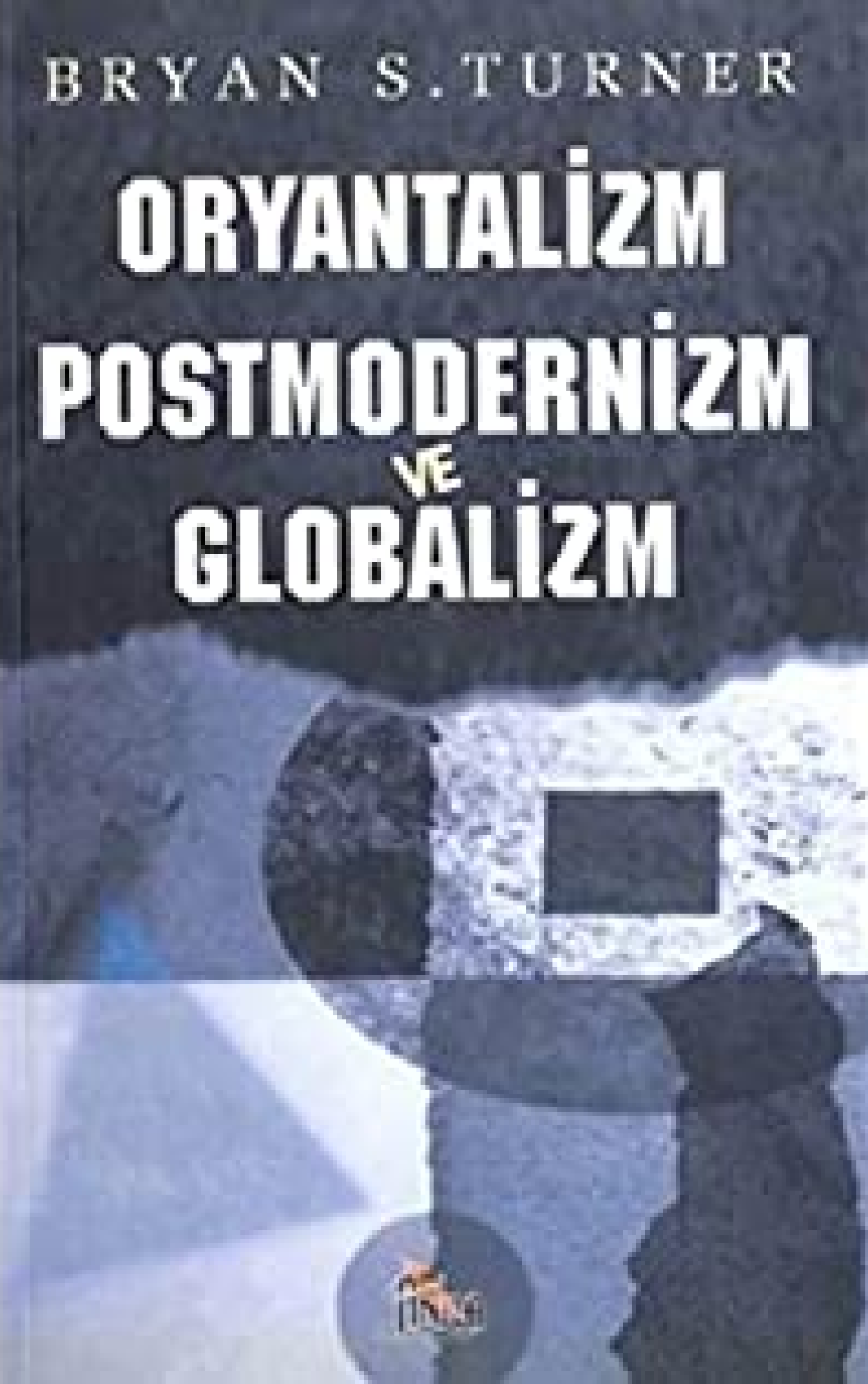
BRYAN S. TURNER

ORYANTALİZM POSTMODERNİZM VE GLOBALİZM



ORYANTALİZM, POSTMODERNİZM VE GLOBALİZM

Bryan S. TURNER

Çeviri
İbrahim KAPAKLIKAYA

ANKA
YAYINLARI

ORYANTALİZM, POSTMODERNİZM VE GLOBALİZM

ANKA YAYINLARI : 20

SOSYAL BİLİMLER : 1

Kitabın orijinal adı: *Orientalism, Postmodernism and Globalism*

Kitabın adı: *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*

© Anka Yayınları, 2002

Yazan

Bryan S. Turner

Çeviren

İbrahim Kapaklıkaya

Yayın Editörü

Erhan Güngör

ISBN: 975-6628-17-0

2. Basım: Ağustos 2003

Ofset Hazırlık : Anka

Kapak Tasarım: Ahmet Mayalı

Baskı-Cilt: İstanbul Matbaası

ANKA YAYINLARI

Fevzipaşa Caddesi, Şehit Kubilay Sk. No: 6 Fatih-İstanbul

Tel: (0212) 621 83 31 Faks: (0212) 621 84 52

İÇİNDEKİLER

Tabloların Listesi 7
Önsöz 9
Teşekkürler 11

Kısım-I: Oryantalizm

1 Oryantalizm, postmodernizm ve din 17
2 Oryantalizm ve İslâm'da sivil toplum sorunu 43
3 Orient'in açıklanması 65

Kısım-II: Oryantalistler

4 Dinin yapılanmasında vicdan 89
5 Gustave von Grunebaum ve İslâm'ın taklitçiliği ... 109

Kısım-III: Globalizm

6 İslâm globalizminde politika ve kültür 121
7 Oryantalizmden global sosyolojiye 147
8 Sosyolojide "dünya" kavramı 161

Kısım-IV: Entelektüeller ve Postmodernizm

9 Nostalji, postmodernizm ve kitle kültürü eleştirisi 177
10 Sosyolojinin iki yüzü: Global mi ulusal mı? 197
11 Entelijensiyanın biçimlendirilmesinde ideoloji ve ütopya 215

Kısım-V: Modernite

12 Kontrolden riske 247
13 Özben ve tepkisel modernite 269
14 Sonuç 289
Referanslar 305
İndeks 337

TABLOLARIN LİSTESİ

1- Weber'in sosyal ilişkiler tipolojisi..... 124

2- Dinsel-sosyal hareketler..... 143

3- Yeni toplum ve yeni kuramların hâkimiyet alanı..... 275

ÖNSÖZ

Kapitalizmin gelişmesi ve kültürün modernizasyonunun dinî inanç ve bağlılıklarda köklü bir gerilemeye neden olduğu sık sık söylenir. Hristiyanlığın son iki asırlık tarihi, Batı kültürlerinin gittikçe daha endüstriyel ve kentleşmiş hale gelmeleriyle birlikte gelişen bu inanç ve bağlılığı baltalayan genel sekülarizasyon *(laikleştirme)* sürecinin iyi bir örneğini teşkil etmektedir. Ancak, yirminci yüzyılda İslâm'ın yalnızca Orient'te değil aynı zamanda Batı toplumunda da, siyâset ve kültürde egemen bir güç olmaya devam ettiğini gördük. İslâm'ın bu gücü, modern kültürün yapısı hakkında bazı temel soruları gündeme getirmektedir. Aynı zamanda kültürlerin postmodernizasyonu hakkında, yüksek kültürde bir gerileme, yaşam stillerinin çokluğu, kültürel farklılıkların kutsanması, tüketim kültürü ve taklitçiliğin önem kazanması dahil bir çok tartışmalar, yani parodi ve ironi vardır. Bu güçler arasındaki ilişki nedir? Aydınlar cephesinde, son yirmi yıldır oryantalizm hakkında köklü bir eleştiri havası, yani Batılı olmayan kültürlerin önemini hiçe sayan ve inkar eden, onları rasyonel modernizmin bazı temel özelliklerinden yoksun olarak gören bir akademik görüş hakimdi. Hristiyanlık ve İslâm, popüler ve yüksek kültürdeki bu değişimlere rağmen ayakta kalabilir mi?

Bu iddialı çağdaş sosyal kuram çalışmasında Bryan Turner, son zamanlarda oryantalizm hakkında devam eden tartışmaları, postmodernizm ve globalizm süreci ile bağlantılı olarak ele almaktadır. Klasik oryantalizm alanında önde gelen bir çok isim hakkında köklü eleştirilerde bulunmaktadır. Onun bu eserinde ayrıca globalleşmenin İslâm üzerindeki etkisi, oryantalist çalışmaların doğası ve sömürgeciliğin çözülmesi ile sosyolojik kuramda "dünya" kavramı değerlendiril-

mektedir. Bu kültürel değişimler ve sosyal tartışmalar ayrıca, entelektüellerin modern kültür içindeki statü ve konumlarının değişimini de yansıtmaktadır. Bu dönemde entelektüeller hem kitle kültürünün sıradanlaştırması hem de postmodernizmin getirdiği yeni fırsatların tehdidi altındadır. Yazar sosyolojinin bu gelişmelerdeki rolünü eleştirel bir biçimde ele almakta ve bir sosyal sınıf olarak İngiliz aydınlarının global rolü hakkında önemli soruları gündeme getirmektedir. Bryan Turner'in, din, siyâset, kültür ve entelektüeller hakkındaki bu tartışmaları bir arada değerlendirebilme kabiliyeti, kültürel çözümlemenin, kültürel çalışmalarla bütünleşmesinin önemli bir örneğini teşkil etmektedir.

Bryan S. Turner, Avustralya'da, Deakin Üniversitesi'nde Sosyoloji Profesörü ve Sanat Fakültesi Dekanıdır.

TEŞEKKÜRLER

1. Bölüm ilk defa 1993 yılında, Avustralya Orta Doğu Derneği'nin, Deakin Üniversitesi'nde bulunan Stonnington House'deki toplantısında bir konferans olarak sunulmuştu. Dernek üyelerine, bu konferansa karşı gösterdikleri eleştirisel, ama sempatik tepkilerinden dolayı şükran borçluyum. 2. Bölüm A. Hüseyin, R. Olsen ve J. Qureshi'nin editörlüğünü yaptığı *Orientalism, Islam and Islamists* (*Oryantalizm, İslâm ve İslâmcılar)* adlı eserde (Amana Books, Londra, ss: 23-43) yer almıştır. 3. Bölüm ilk olarak D. MacEion ve A. Al-Shahi'nin editörlüğünü yaptığı *Islam in the Modern World (Modern Dünyada İslâm)* adlı eserde (Londra ve Canberra, Croom Helm, 1983, ss: 9-26) yayınlanmıştır. 4. Bölüm Orta Doğu Araştırmaları Hull Grubu'na verilen bir konferans olup, daha sonra *Review of Middle East Studies*'te yer almıştır. 5. bölüm de yine Hull Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Grubu'na verilen bir seminer olup, daha sonra A. Hüseyin, R. Olsen ve J. Qureshi'nin editörlüğünü yaptığı *Orientalism, Islam and Islamists* adlı eserde (Amana Books, Londra, ss: 193-201) yer almıştır. 6. Bölüm Saint Martin Din ve Globalleşme Konferansı'na sunulan bir tebliğdi. Bu tebliğ daha sonra editörlüğünü R. Robertson ve W. R. Garrett'in yaptığı *Religion and Global Order: Religion and the Political Order(Din ve Global Düzen: Din ve Siyasi Düzen)* (Cilt 4, New York, Paragon House, 1991, ss: 161-181) adlı eserde yer aldı. Roland Robertson, uzun yıllardır hem dostum hem de akademik danışmanım oldu. Bu nedenle globalleşme hakkındaki görüşlerim onun çalışmalarından derinden etkilendi. 7. Bölüm Montreal Üniversitesi, Orta Doğu Araştırmaları Bölümü'ne verilen bir seminerdi. Sonra da *Sociology*'de (cilt: 23, Ro.4, 1989, ss. 629-323) yayınlandı. 8. Bölüm, Pittsburg Üniversitesi, Bilimsel Din Araştırmaları

Derneği'nde, sosyoloji konusunda Roland Robertson tarafından verilen sempozyumun bir bölümünü oluşturan bir konferanstır. Daha sonra *Journal for the Scientific Study of Religion*'da (cilt: 31, No.3, 1992, ss. 296-323) yayınlanmıştır. Frank Lechner, William Garrett, Edward Tiryakian ve Roland Robertson'a bu bölümle ilgili eleştirisel yorumları nedeniyle müteşekkirim. 9. Bölüm, Yeni Delhi Uluslararası Sosyoloji Derneği toplantısında verilen bir konferans olarak başladı ve Georg Stauth ile birlikte bir makale haline getirilerek *Theory, Culture and Society*'de (cilt: 5, No: 2-3, 1988, ss. 509-526) yayınlandı. 10. Bölüm, ilk olarak *Theory, Culture and Society*'de (cilt: 7, No: 2-3, ss. 343-358) yayınlandı. Mike Featherstone'a bu makale üzerindeki yorumları nedeniyle minnettarım. 11. Bölüm, Utrecht Üniversitesi'nde çağdaş entelektüeller konusunda verilen bir seminer idi. Jan Rupp'a orijinal makale hakkındaki yorumlarından dolayı müteşekkirim. Bu makale *Theory, Culture and Society*'de (cilt: 9, no. 1, 1992, ss. 183-210) yayınlandı. 12. Bölüm, 1993 yılında Avustralya Millî Üniversitesi'nin Sosyoloji Bölümü'ne verilen bir seminerdi. Katkıda bulunanlara eleştirilerinden dolayı bir kez daha teşekkür ediyorum. 13. Bölüm, 1993 yılında Lancaster Üniversitesi'nde yapılan geleneksellikten uzaklaştırma *(detraditionalization)* konulu konferansa sunulan bir tebliğdi. Bu tebliğ sosyoloji hakkındaki daha genel bir projenin bir kısmını teşkil etmektedir. Çeşitli kaynaklarda yer alan bu makalelerimi tekrar yayınlama izni verilmesinden dolayı müteşekkirim. Ancak, her bir bölüm yeni referanslar eklenmesi, vurgulamanın değiştirilmesi ve gereksiz tekrar ya da çakışmaların ortadan kaldırılması amacıyla biraz değiştirilmiştir.

İslâm ve oryantalizm hakkındaki ilgimin kaynağını büyük ölçüde Manchester Üniversitesi'nin eski mensuplarından Profesör Trevor Ling ve Bielefeld Üniversitesi'nden Georg Stauth'a borçluyum. Globalleşme tartışmalarına dahlim, Roland Robertson'la yıllarca süren entelektüel alışverişin bir ürünü ve bilhassa din sosyolojisi alanına duyduğumuz ortak ilginin bir sonucudur. Zygmunt Bauman'ın gözlemlediği gi-

bi, bütün entelektüeller doğal olarak entelektüellere ilgi duyarlar. Benim entelijensiya *(entelektüel katman)* hakkındaki özgül ve halen süren ilgim, dünyanın her yerindeki çeşitli üniversitelerde bulunan İngiliz entelektüel göçmenlerini izlememin bir sonucudur. Birkaç yıldır bu konu hakkında yazmaya niyetleniyorum. Devlet üniversitelerinde sürmekte olan idarî ve profesyonel devrim nazara alındığında, günümüzün akademik entelektüelinin sorunlarına ilgi duymamak zordur. Ancak benim entelektüel sorunu üzerindeki şimdiki yoğunlaşmam, muhtemelen Utrecht Üniversitesi'nin Genel Sosyal Bilimler Bölümü'nde yapılan ve Hans Adriaansen, John Shotter, David Ingleby, Jan Rupp ve Lieteke van Vucht Tijssen'in katıldığı çeşitli seminerlerin sonucu olmuştur. Benim son zamanlarda risk ve bütünleştirme konusunda duyduğum ilgiyi motive eden; Ulrich Beck, Anthony Giddens ve Scott Lash'ın çalışmaları oldu. Nihayet *Theory, Culture and Society*'nin editörü Mike Featherston'a kendisini sosyolojiye cömertçe adaması nedeniyle teşekkür etmeliyim.

Monika Loving, bütün metni her zamanki neşeli verimliliğiyle yeniden daktilo etme nezâketinde bulundu. Ayrıca bibliyografyadaki düzeltmelerinden dolayı Stephanie Louise'ye şükran borçluyum.

Bryan S. TURNER
Ocean Grove
1994

KISIM-I

ORYANTALİZM

I. BÖLÜM

ORYANTALİZM, POSTMODERNİZM VE DİN

Sosyal ve kültürel farklılaşma, modern çağ diye adlandırdığımız periyod boyunca, insanî ve sosyal bilimlerin klasik konularından birisiydi. Dünya ekonomisi ve kültürel globalleşmenin yükselişiyle birlikte, kültürel farklılık sorunu çağdaş siyasette daha da akut hale geldi. 1970'li yıllarda akademisyenler bu inter-kültürel problemin özgül bir özelliğine; Batı toplumlarının doğu toplumlarını emperyalist yayılma dönemi boyunca nasıl anladıkları ve yorumladıkları sorununa ilgi duydular. Oryantalizm hakkındaki tartışma (Said 1978a), sömürgelerin çözülmesine *(decolonization)* ve tarihin yazılmasına, bilhassa Hindistan tarihinin yazılmasına yönelik yeni bir bakış açısını öne çıkardı. Bu "Alt düzey araştırmalar" (Guha, 1981) üçüncü dünya akademisyenleri arasında, hem kültürel hem de politik düzeylerde sömürgelikten kurtulma mücadelesinde, yeni bir kendine güven ve ırkçılığın ortaya çıkmasının ilk göstergeleri oldu. Bu eleştirel gelenek zamanla 'kültürel söylem araştırmaları' olarak tanınmaya başlandı (Bhabha 1983). 1980'lerde, oryantalizm, alt düzey araştırmalar ve feminizm arasında güçlü bir entelektüel bağlantı bulunduğu, bunların hepsinin otantik bir haykırış için mücadele oldukları ortaya çıktı. Oryantalizm ve sömür-

gecilik söylemi araştırmaları, güçten dışlanan sosyal grup ya da kültürler arasında görecelilik ya da orjinallik problemlerinin araştırılmasıyla ilgilenmektedir. Bu tartışmanın bazı unsurlarını 13. Bölüm'de ele aldım. 1990'lı yıllarda, modernist rasyonalizme alternatif olma bakımından anti-oryantalizm ile postmodernizm arasında da bir bağlantı olduğunu gösteren güçlü kanıtlar vardır. Bu makaleler koleksiyonu, söz konusu karşılıklı bağlantıları incelemekte ve modern dünyada entelektüellerin rolünü anlama girişimini yansıtmaktadır.

Oryantalizmle muğlak bir ilişkim var; Edward Said *Oryantalism*'i yayınladığı yıl (1978), ben de *Marx and the End of Orientalism* adlı mütevazi eserimi yayınladım (Turner 1978a). Edward Said'in kitabı haklı bir şöhrete kavuşurken, benim çalışmam kenarda kaldı. Bu yeni yönelişlere benim katkım, sosyal bilimlerdeki sınırlı bir hat üzerinde yer alan problemleri ele almaktı. Said ise daha geniş tuvallerle çalışıyordu. Oryantalizm hakkındaki muğlaklığımın bir yönü de; İslâm ve Arap kültürü alanında hiçbir temel araştırma yapmamış olmamdır. Benim eserlerim kökeninde Max Weber hakkındaydı ve İslâm hakkında yazan çok az sayıda sosyolog bulunduğu için, benim çalışmam 1970'lerin sonlarında sosyologların ilgisini çekti. Sosyologların genel olarak İslâm ve oryantalizme ilgi duymaya başlamaları, ancak postmodern kuramdaki son gelişmelerle birlikte ortaya çıktı. *Ötekiler* bir gündem maddesi haline geldi.

Her ne kadar Said'in eserleri çok ayrı bir ilgi uyandırmışsa da, onun çalışmasının uzun dönem etkileri hakkında konuşmak istiyorum. Şimdilerde bu kitap günceliğini çoktan yitirmişse de, Said'in gündeme taşıdığı problemlerden bir çoğu zihinleri işgal etmeye devam ediyor. Ama yalnızca Arap araştırmacılar ya da İslâmcıların değil, alternatif felsefeler ve metodolojiler üzerinde çalışan feministler ve düşünürlerin de... 1970'lerde Said, Anglo-Sakson dünyada entelektüel açıdan olağanüstü derecede iddialıydı. Bir çoğumuzu tarihsel söylemler konusundaki çalışmalarıyla, insanî ve sosyal bilimler alanındaki araştırmaları hala etkilemeye devam

eden, Michel Foucault'un muhteşem bilgeliğiyle tanıştırdı. Aynı zamanda Said bize, güç ve bilginin nasıl kaçınılmaz olarak birleştirildiğini ve güç ilişkilerinin söylemler yoluyla nasıl bir dizi analitik obje ürettiğini ve bu objelerin düşünüyü büyük ölçüde beklenmedik ve farkına varılmadık bir biçimde nasıl etkilediğini göstermek suretiyle, liberalizmin çok köklü bir eleştirisini sundu. Said liberalizmle ilgili argümanlarında ayrıca, Amerikan sosyal bilimleri ve epistemolojisindeki geleneksel görüşün, yani gerçekler ve değerler ayrımının ve bilimin tarafsızlığının bir eleştirisini yapmaktadır. Said'in çalışması söylemler, değerler ve bilgi kalıplarının, düşünürlerin araştırmaya teşebbüs ettikleri "gerçekleri" aslında nasıl oluşturduklarını göstermede önemli yer tutmaktadır. Yıllar boyu onun oryantalizm konusundaki klasik yaklaşımı, insanların "ötekilik" nosyonundan ne anladıklarını büyük ölçüde biçimlendirmiş ve insan kültürlerinde "öteki" sorunu, ilk olarak feminizm, siyâhî araştırmalar ve daha yakın zamanlarda da postmodernizm tarafından ele alınmaya başlanmıştır. Said'in çalışmalarının en heyecan verici ve önemli yönü, "metin metodolojisi" olarak adlandırılabilecek yöntemidir. Yani Said, Amerikan edebiyat araştırmalarının daha gelişmiş yönlerini, tarih ve sosyal bilimler analizine uygulayabiliyor, yaygın adıyla yapısal çözümleme (deconstructionism) yoluyla, tarihsel ve sosyal fenomenlerin analizi için yeni yönelişler sağlayabiliyordu. O dönemde Said'in yaklaşımının çok çekici olduğu kesindir. Çünkü o entelektüel kahramanlık olarak adlandırabileceğimiz bir model geliştirmiştir. Said yalnızca literatür çalışmalarının ve analitik araştırmanın kıyısında oturmuş herhangi birisi değildi, o Filistin siyaseti ve Orta Doğu politikasının ön safında yer almaktaydı.

Benim 1970'lerdeki çalışmam Louis Althusser gibi Marksistlerin eserlerinden büyük ölçüde etkilenmiştir. Aynı dönemde İngiltere'deki ırkçı grupların Orta Doğu araştırmaları da bilhassa Nicos Poulantzas gibi Marksist sosyologlar tarafından etkilenen kurama yönelmişti. Marksizmin çekici yanı, liberal, ferdiyetçi ve sosyal bilimler alanındaki bir çok

kabullenilmiş faraziyenin eleştirisini yapmasıydı. Bu tarihlerde tartışmalar; yaygın adıyla despotizmin "Asya tipi şartları" ve daha özgül olarak da 1970'lerin sonları ve 1980'lerin başlarında uygulanan Asya tipi üretim modeli hakkında yoğunlaşmıştı. Hem Said, hem de Althusser, Kuzey Amerika'da serbest değerli *(value-free)* bir bireyci yaklaşımla birleşen pozitivist sosyoloji mirasına karşı alternatif bir meydan okuma ile ortaya çıktılar. Benim çalışmamın eleştirel özü ise, Marx'ın da Orient'i, statükoculuk, sosyal değişim eksikliği, modernleşmeden yoksunluk, orta sınıf burjuva kültüründen yoksunluk ve bir sivil toplumun yokluğu ile karakterize edilen bütüncül bir sistem olarak görmeyi içeren Batı mirasını büyük ölçüde paylaştığını göstermekti. Bu eleştirel noktadan bakıldığında, hem Marx hem de Weber'in Batı'nın Doğu analizi kalıplarının dışına çıkmadığı görülebilmektedir. Asya tipi üretim biçimine ilişkin Marksist nosyon ve Weber'in patrimonyalizm (hanedancılık) kavramı ortak varsayımları paylaşmaktadır. Sosyal bilimlerde görülen oryantalist mirasın bu özelliği 3. ve 7. bölümlerde sorgulanmıştır.

Şimdi Said gibi yazarlardan kaynaklanan bu eleştirisel anti-oryantalizmle ilgili bazı problemlere dönmek istiyorum. Said'in eserlerine yönelik olarak çok iyi bilinen bazı standart eleştiriler vardır. Bir yandan Said'in oryantalist eleştirisi, genç felsefecilerce yeni bir yaklaşım olarak kabul görürken, diğer yandan da çalışmalarının büyük bir kısmı, V.G. Kiernan'ın (1972) *Lords of Human Kind* adlı eserinde yaptığı gibi, şimdiden daha sıradan bir tarzda işlenmiştir. Örneğin, Said, Fransız oryantalizmini kuvvetle eleştirirken, Alman ve İngiliz oryantalizmleri bağlamında çok zayıf kalmıştır. Bu sorunlar 5. ve 6. bölümlerde ele alınmıştır. Geçmişe bakıldığında, aslında bir çok oryantalizm biçemi olduğu ve çok fazla sayıda farklı geleneği bir tek oryantalist gelenek içine sığdırmanın yetersiz kalacağı görülecektir. Bu sorunların büyük bir kısmı son zamanlarda yazılmış bir eser olan Lisa Lowe'un *Critical Terrains*'te (1991) ele alınmıştır. Bu kitabında yazar Fransız ve İngiliz oryantalizmini ele almakta ve bu tartışma-

nın bir çok yönünü sergilemektedir. Ancak *"öteki kültürler"* probleminin Herodot'tan bu yana antropolojinin temel sorunu olduğunu söylemek isterim. Modern antropolojinin kökenini on yedinci yüzyılda ele geçirilen sömürgelerdeki insanlar oluşturmuştur. *Ötekilik*, "Büyük Varoluş Zinciri", yani bu yabancı kültürlerin Tanrı'nın planı içinde nasıl yer bulacağı sorusu hakkında derin teolojik problemleri ortaya çıkarmıştır. Aslında bütün antropolojik şüphelerde *içerdekiler* ve *dışarıdakiler* fikri, bilhassa tefsircilik ve tekstuallığı *(metne bağlılık)* kapsayan antropolojik gelenekte, standart bir yaklaşım şeklidir. Bu olgu, G. Vattimo gibi postmodernistlerin çalışmalarında gittikçe daha görünür hale gelmektedir. Yazar modernitenin sonu ve tarihin sonu sorunlarının analizini radikal tefsircilik, antropolojiye atfen yapmaktadır. Vattimo'nun görüşünden hareketle tekstual ya da tefsirci radikalizmin, bir anti-oryantalist eleştiriye yakın olduğunu, zira bu yaklaşımın temelde yerel uygulamalar ve inançların nüanslarını yakalamakla ilgilendiğini düşünüyorum. Klasik antropolojinin temel çalışmalarının büyük bir kısmı bu probleme, oldukça uçarı bir ifadeyle, öteki kültürleri anlama sorununa ilişkindir. 1970'lerden bu yana siyasî şartlarda da köklü değişiklikler oldu. Said'in *Oryantalism*'i, komünizmin hâlâ uygulanabilir bir politik seçenek olduğu ve radikal sosyal bilimciler için üniversitelerde, Marksizm'in hâlâ bir hareket unsuru ve muhtemel bir gelenek oluşturmaya devam ettiği yıllarda ortaya çıktı. Örgütlü komünizmin çöküşü, Marksizm'in bir genel toplum kuramı olarak entelektüel kabul edilebilirliğini çok şüpheli hale getirmiştir. Batı dünyasındaki Marksist yazarlar elbetteki önemli hiçbir değişiklik olmadığını iddia edeceklerdir; ancak böyle bir iddianın savunulabilir yanı yoktur. Oryantalizmin erken dönem eleştirileri, sömürgeciliğin çözülmesi süreciyle aynı döneme denk gelmiş ve Marksizm'in kapitalizme kuram ve siyaset bakımından bir alternatif oluşturduğu düşünülmüştür. Ernest Gellner'in de iddia ettiği gibi, belki de İslâm, tek global ve güvenilebilir siyasî sistemdir. Biz şu anda post-komünist bir dünyada yazıyoruz

ve bu gerçeğin, İslâm, feminizm, hümanizm ya da diğer sosyal hareketlerin rolünün akla yatkın bir düşünme ve yaşama biçimi olarak nasıl gördüğümüz olgusu üzerinde çok derin etkileri olması kaçınılmazdır. Bir entelektüel ve politik ortam olarak post-komünizm, İslâm ve postmodernizme yönelik şimdiki ilginin nedenini büyük ölçüde açıklamaktadır. Said'in mirasına yönelik bir başka eleştiri de Michel Foucault ve politika sorunudur. Burada yine geniş bir konu ile karşı karşıyayız ve ben bu soruna yalnızca kıyısından dokunacağım. Bu tartışmalı bir konudur. Ancak Foucault'un çalışmasından kapsamlı bir politik konum çıkarmak çok güçtür. Foucault'un eserlerinin, örneğin eleştirisel kriminolojide kullanılabileceği açıktır. Sovyet psikiyatrisi konusundaki makaleleri ve Fransız ceza gelenekleri hakkındaki analizleri, onun analitik çalışmasından siyasal konumuna geçiş için bir yol açmakla birlikte, genel olarak Foucault'un eleştirisel analizlerinden, sistematik bir radikal politika portresi elde etmek hayli zordur. Foucault'un geleneksel sistemlerde bilginin egemen paradigmalarının eleştirisi, en iyi ihtimalle romantik bir anarşizm biçemini önermektedir. Aynı sorunlar Said'de de ortaya çıkmaktadır. Çünkü onun Filistin'e ilişkin politikası, *Orientalism* adlı eserinin epistemolojik konumundan kolaylıkla öğrenilemez. Yani felsefe ile pratik arasında doldurulması çok güç bir boşluk ortaya çıkmaktadır. Eğer Said'in *Covering Islam* (1978b) adlı eserini okursanız, realist epistemoloji olarak adlandırılabilecek bir yöntemi benimsediğini göreceksiniz. Bu eserinde İslâm'ın gazetelerce ele alınma biçimindeki sorunun sadece gazetecilerin kötü eğitilmiş olmasından kaynaklandığına inanmaktadır. Gazeteciler ülkelere birkaç günlüğüne girip çıkmakta, birkaç taksi şoförü ile konuşmakta ve sonra Arap politikası hakkında önemli bir makale yazmaktadırlar. Said'in buradaki eleştirileri tamamen makul ve geçerlidir; ancak bu eleştirilerin analitik ya da felsefî bakımdan onun çalışmaları ya da oryantalizmle herhangi bir ilgisi yoktur –herhangi bir kişi *Covering Islam*'ı bir tek kelime Foucault ya da Derrida okumadan yazabilir. Yapısal

çözümleme, pek çözüm önermeksizin, yalnızca sorunların belirlenmesini sağlayan bir tekniktir. Bu zorluk alternatif tarih geliştirme girişimlerinde bariz bir şekilde görünmektedir. (O'Hanlon ve Washbrook, 1992).

Said'in tarihe yaklaşımı konusundaki bir başka eleştiri yine zor bir eleştiri olan metinde yoğunlaşma ve metinciliktir (textuality and textualism). "Metinsel pratikler" üzerindeki sınırlayıcı bir odaklanmayla lisanın ve anlamın sosyal boyutunu inkar etmiş ve içeriğin isnad edilen maddeciliği ile sosyal ilişkilerin maddeciliğini birbirine karıştırmıştır. Metinciliğin sonucu, kurgusal yazım ile sosyal realite arasında hiçbir farkın kalmadığı, tehlikeli bir *solipsizm** olmuştur. Jean Baudrillard'ın, Körfez Savaşı'nın yalnızca bir televizyon olayından ibaret olduğu iddiası, bu odaklanmanın zararlarını yansıtan tam bir örnektir.

Bu alandaki bir diğer sorun da faşizm ve yapısal çözümcülüktür. Said'in entelektüel temelleri Foucault'tan gelmektedir. Ancak Foucault'un sosyal felsefesinin arkasında, bilhassa metafiziğin felsefî eleştirisi bakımından, Martin Heidegger'in eserleri yer almaktadır. Heidegger ile yapısal çözümcülüğü faşizmin izlerinden ayrı tutmak çok zordur. Heidegger'in çalışması benim görüşüme göre temelde anti-modernisttir ve onun teknoloji konusunda yazdıkları, demokrasi ve modernizasyona karşı sağlam bir tutucu reaksiyonun bütün işaretlerini taşımaktadır. Ancak Heidegger'in felsefesi ne kadar mükemmel olursa olsun, bu izler bakımından bazı gerçek siyasî sorunlar taşımaktadır. Bu sorunlar Paul de Man olayında daha ayrıntılı şekilde ortaya çıkmıştır. İşbirliğinden kaynaklanan ve kolayca silinip atılamayacak bir suç ortada durmaktadır.

Said'le ilgili bu eleştirilerin, çok iyi biliniyor olmaları nedeniyle, bir notlar koleksiyonu halinde genel çerçevesini çizdim. Benim asıl ilgimi çeken başka bir alan bulunmaktadır. Oryantalizm hakkındaki tartışmanın bir başka yönü de aynı

* Kendi varlığından başka bir bilginin var olması ihtimalinin reddi. -Ç.N.-

derecede zararlı bir batıcılıktır *(occidentalism)*. Bu Batı'ya ilişkin her şeyin reddedilmesi ve modernizasyon mirasının her şeyiyle reddedilmesidir. Eleştirel kuramın bu anti-modernist boyutu Heidegger'in kültürel elitizminin çekiciliğinin nedenlerinden bir kısmını açıklayabilir. Bu konunun bazı yönleri 9. bölümde ele alınmıştır. Batı'nın bazı yönlerinin reddi, üçüncü dünya toplumlarında sosyal bilimlerin gelişmesi ve desteklenmesi hakkındaki antropolojik tartışmanın büyük bir bölümünü işgal eden bilginin yerliliği ile bağlantılı olarak ele alındığında haklı görülebilir. Bu tartışmaya daha uygun konu ise bilinen adıyla, bilginin İslâmileştirilmesidir. Foucault ve Said'in özel yönlerinden birisi de İslâmî bilgi ve geleneğin köktenci *(fundamentalist)* bir yorumunu savunmalarıdır. Bu yorum sekülarizme *(laiklik)* karşı çıkış ve Max Weber'in *Sosyologie of Religion*'unda kavramsallaştırdığı gibi modernleşmenin değersiz ilan edilmesi anlamını da kapsamaktadır. Bu anlayış, geleneğin, miras olarak devralınan, ithal edilen ya da yabancı bilgiye kıyasla orijinal olduğu iddiasını da kapsamaktadır. Sosyolojide bu tartışmayı bilhassa, Marx, Weber ve Durkheim'in iddialarına zıt olarak, İbni Haldûn'un aslında bütün sosyal bilimlerin kurucu babası olduğunu ispatlama yönündeki bitmek bilmeyen girişimlerde görüyoruz. Ancak ilginç olan taraf İbni Haldûn'un eserlerinin sonraki endüstriyel kent medeniyetlerinin çok faydalı bir analizini içermemesidir. Batının epistemolojik emperyalizmi hakkında bir tartışma sürmektedir ve Said'in kültür ve emperyalizm hakkındaki son eseri (Said 1993), sömürgecilik sonrası *(post-colonial)* dönemin hâlâ kültürel hakimiyeti içinde barındırdığı fikrine destek vermektedir. Bilginin İslâmîleştirilmesi hakkındaki sorunlardan birisi, bu bilginin İslâmîleştirilmesi hakkındaki köktenci iddiaların modernist mi yoksa anti-modernist mi olduğuna karar verilmesindeki zorluktur. Bu sorun Batı teknolojisinin Batı değerleri olmaksızın benimsenip benimsenemeyeceği problemine uzanmaktadır. Sosyoloji, modernizasyon, teknoloji, kentleşme ve bürokratikleşmeyi onlarla birlikte verilen kültürel paket olmaksızın

elde edemeyeceğinizi ve bu paketin zorunlu olarak post-aydınlanmış bilgi sistemini içerdiğini söylemektedir. Şimdi akademik yerlileştirmenin çok çekici olduğu görünmektedir. Ancak yerlileştirici bir metodoloji ya da yerlileştirici *(indigenous)* epistemolojiye sahip olabilir misiniz? Bazı gerçeklerin belli toplumlara has olduğu fikri kabul edilebilir; örneğin, Avustralya ve Yeni Zelanda gibi bazı toplumlarda bir feodalizm geçmişi olmadığı için, Avrupalılar üzerinde çalışan Batı sosyologlarının eserlerinden hareketle, tipik olarak feodal toplumdan kapitalizme bir geçişin bulunmadığı güney yarım küre toplumlarını da kapsayacak şekilde bir genelleme yapamaz. Bu problemler 2. ve 3. bölümlerde daha ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Marx ve Durkheim'in eserlerinin büyük bir kısmı öncelikle bir feodal toplumun var olduğunu farz etmektedir ve bu nedenle Batı sosyolojisi ürünlerinin büyük bir kısmı Asya toplumlarına uygulanamaz. Eğer bir bu argümanı, Nepal ya da Suudî Arabistan'ın ya da Orta Afrika'nın analizine uygularsak, yerlileştirme argümanının ağırlığı oldukça köklü olacaktır. Ancak rasyonelliğin yerlileştirilmesi ya da metodolojinin yerlileştirilmesini sağlayabileceğinizden emin değilim. Bu tartışma temelde yerel otoritenin global bilgiye karşı çıkışıdır ve bu nedenle bir evrensel kategori olarak entelektüellerin kültürel otoritesi hakkında yapılan bir tartışmadır.

Benzer bir argüman, sözde feminist metodolojisi hakkındaki iddialara da uygulanabilir. Feminist metodoloji sadece iyi bir sosyolojidir. Feminist sosyolojinin argümanına göre, seyircinizle karşılıklı iletişim kurarsınız, onların bilgilerini anlamak ve bu bilgiyi değişim oluşturmak için kullanmak zorundasınız. Feminist metodoloji seyircilerin ve müşterilerin sosyal ve politik ihtiyaçlarına karşı duyarlıdır. Feminist metodoloji hakkındaki tartışmaların büyük bir kısmı gerçekten de 1960'lardan gelen sembolik *inter-aksiyonizm* ve *etnometodolojinin* bir tekrarından ibarettir. Kişi aynı sorunla köktenci paradigmada da karşılaşır. Sözde İslâmî sosyal bilim diye bir şeyin geliştirilmesi mümkün olmadığı gibi, aynı ne-

denle Hristiyan sosyal bilim, Musevî sosyal bilim ya da başka bir tür etnik sosyal bilim geliştiremezsiniz. Sosyal bilimlerde bir temel mantık ve kuram vardır ve herhangi bir etnik, kültürel ya da tarihsel etiket altına sokulamaz. Üstelik, bilginin İslâmîleştirilmesi iddiası güçlü olduğu halde, bütün kültürler köklü bir globalleşme sürecinden geçmektedir. Güçlü yerel ve bölgesel eğilimler döneminde, medeniyetin globalleşmesinin modern hayatının köklü gerçeklerinden birisi haline geldiği bir dünyada yaşamamız gerçekten tuhaftır. Bu tartışmaya 7. bölümde döneceğim.

Globalleşme, dünya ekonomik sistemlerinin ortaya çıkışının bir uzantısıdır. Ancak sosyologlar daha çok kültürel globalleşmeyle ilgilidir. Turizm, dünya sporları, dünya haberleri, McDonaldizasyon, AIDS, insan hakları ve diğerlerinin gündeme taşıdığı köklü bir globalizm duygusu oluşmuştur. Globalleşme ve lokalizasyon (yerelleşme) bir arada gelişmektedir. Nerede bir global uyanış ortaya çıkıyorsa, orada anti-global hareketi teşvik edecek bir reaksiyon olacaktır. Globalleşme önemli bir fikirdir; ancak dünya dinlerinin daima global olma iddiasında olduğu, İslâm ve Hristiyan mirasını anlamaya çalışma probleminin bir kısmını geleneksel kültürlerdeki "dünya" kavramının nasıl anlaşılması gerektiği ve bu kavramın modern toplumlardaki globalleşme kavramı ile nasıl bir bağlantısı oluşturduğu gerçeğinin bilincinde olmak zorundayız. Burada yine globalleşme süreci, globalizmin taşıyıcıları olarak entelektüellerin rolü hakkında çok ilginç ve önemli sorular gündeme gelmektedir. Dünya dinleri sorunu 8. bölümde incelenmektedir. Globalleşme hakkındaki eleştirilerden birisi onun yalnızca *Batılılaştırmak*tan ibaret olduğu eleştirisidir. Ancak Japonya ve Asya bölgesinin diğer güçlü ekonomilerinden yayılan köklü kültürel hareketler vardır ve bu hareketler dünyayı öylesine şekillendirmektedir ki, modern kültürlerin *doğululaştırılması*ndan da aynı kuvvette sözedilebilir. Globalleşmenin, bilginin İslâmîleştirilmesi ve Said'in mirası ile ne ilgisi var? Bu ilgi, globalleşmenin oryantal ya da occidental *(batılı)* kültürler hakkın-

da, özerk ya da bağımsız kültürel rejimler bağlamında, ayrı ayrı konuşmaya devam etmeyi çok zorlaştırmasından kaynaklanmaktadır. Güncelliğini yitirmiş bir oryantalizmden global sosyolojiye geçme imkanı 7. bölümde ele alınmıştır.

Globalleşmeyi postmodernite hakkındaki tartışma ile ilişkilendirmek de aynı derecede önem taşımaktadır. Postmodernitenin ne anlama geldiği konusunda sonu gelmez tartışmalara girmeye ihtiyacımız yoktur. Tanımlamalar hakkındaki bu tartışmalardan bazıları 9. bölümde incelenmiştir. Özet olarak, postmodernite; ticârî prosedürlerin günlük hayatımıza girmesi ve kitle tüketim kültürlerinin kültürel sistemler üzerindeki etkisinin artmasıyla, örneğin üst ve alt kültürler arasındaki ayrımı, bulanık hale getirmesidir. Postmodernizm ise kültürel ürünlerde taklit etmenin kullanılması anlamına gelmekte, stilistik bağlamda ise *öz-parodi* ve *ironi*yi kapsamaktadır. Şimdilerde postmodern tartışmaların bir çoğu *farklılığın* ve *ötekiliğin* önemini vurgulama konusunda yapılmaktadır. Bu nedenle üniversal kategorilerin postmodern eleştirisi ile yerlileştirme süreci arasında bir bağlantı vardır. Bu bağlantı hem yerlileştirme hem de postmodernizmin, bilginin metinselliğini *(textuality)*, yerelliğini, yerleşikliğini, içeriğinin kalitesini ve "din" ya da "insan doğası"nın evrenselleştirilmesi ya da genelleştirilmesi sorunlarını çok etkileyici bulmasıdır. Postmodern metodolojiler, folklorik uygulamalar ve inanışların yerel anlamlarının zenginliği ve karmaşıklığına ve bilhassa ironik anlam ve niyete karşı çok duyarlıdır. Ancak bilginin İslâmîleştirilmesine yönelik asıl tehdit, idrak etmeye ilişkin değildir. Dinsel inanca karşı asıl tehdit günlük hayatın ticârîleşmesidir. İnsanlar inanç sistemlerini sadece entelektüel açıdan uygun olup olmadıkları gibi gerçekçi gerekçelerle benimsemiyor ya da reddetmiyorlar. İnançlar, günlük ihtiyaç ve sorunlara cevap verip vermediğine göre benimseniyor ya da reddediliyor. Globalleşen postmodern bir toplumda dinsel inanç ya da dinsel sadakati problem haline getiren husus, günlük hayatın, politik liderler, entelektüeller ya da dinî liderler tarafından kolaylıkla etkilenemeyen

bir ticârî malların değişimine ilişkin global bir sistemin parçası haline gelmesidir. Eski inançların yozlaşmasına rasyonel tartışmalar ya da varsayımların rasyonel şekilde incelenmesi ve Batı sekülarizminin anlaşılır hale gelmesi değil, Tina Turner ve Coca-Cola neden olacaktır. Bu husus Gellner'in *Postmodernism, Reason and Religion (1992)* ve Ahmed'in *Postmodernism and Islam (1992)* adlı eserlerindeki temel hatayı oluşturmaktadır. Her ikisi de dinî liderler ve entelektüellerin idrâke dair sorunlarından bahsetmekte, ama günlük yaşama dair problemlerden söz etmemektedirler. Her ikisinin de vurgulamayı unuttukları şey, Ford otomobilin Hristiyanlığa diğer herhangi bir tür tartışmadan daha fazla zarar verdiğidir.

İlk olarak *Postmodernism and Islam*'ı ele alalım. Ahmed'in, postmodernizm hakkındaki tartışmalar içinde İslâm'ın yerine ilişkin önemli ve geniş kapsamlı tartışmasının, modernitenin kültürel köklerinin karmaşık bir analizi temeline dayalı olduğu kabul edilmelidir. Modern (Batı) dünyanın kökeni hakkında yapılan spekülasyonlarda, David Hume'den bu yana sosyal felsefeciler, dünya dinlerinin modern kültürel realiteyi şekillendirme gücünden çok etkilenmişlerdir. Ancak buradaki sosyolojik problem, bu dünya dinlerinden hangisinin, modernitenin dış hatlarını belirlemede en çok etkili olduğuna karar verilmesi olmuştur. Din sosyolojisi içinde asketik *(münzevi)* Protestan mezhepleri rasyonel moderniteye doğru itmede en temel unsurlar olarak görülmüşlerdir. Kalvinistik Protestanizm'in* iç dünyasal asketizmi, Batı kültürünü daha gerçekçi ve disiplinli bir dünya hayatına yöneltti. Weber'in bu tezine alternatif olarak gösterilen ise Musevî kültürüdür. Sombart'a (1962) göre, Musevî kültürü modernist gerçekçiliğinin köklerini oluşturmuştur. Ancak bu tartışma henüz kökten çözüme ulaştırılmamıştır.

Protestan etik tezine ilişkin argümanda iki temel unsur

* 16. Yüzyıl Fransız teoloğu Calvin ve takipçilerinin, kader ve kurtuluşun yalnızca Tanrı'nın inayetine bağlı olduğunu vurgulayan teolojik sistemi.

vardı. İlki, bu tezin enstrümental gerçekçilik fikrini moderniteye bağlamasıdır; modern olmak için, bir toplumun hedefe yöneltilmiş rasyonel davranış biçimlerini benimsemesi ve bunları uygulaması zorunludur. İkincisi bu tez kuzey batı Avrupa'ya global sürecin hareket noktası olarak öncelikli bir yer vermektedir ve Batı'ya bu rolün verilmesiyle "Orient", *öteki* haline gelmektedir. Batı'nın rasyonalizmi dünya tarihinin teleolojik süreci için temel oluşturmaktaydı. Bu görüşün sonucu ise İslâm'ın, rasyonalist modernite ve Hristiyan Batı ile sorunlu bir ilişki içine oturtulmasıdır.

Yirminci yüzyılın büyük bir kısmı boyunca, İslâmcı modernist akımın savunucuları, İslâm'ın bir din olarak üslup bakımından hayatî önem taşıyan herhangi bir konuda antirasyonel olmadığını ya da kapitalizmle bağdaşmayan yönünün olmadığını, ayrıca kültürel olarak da gelenekçi olmadığını iddia etmişlerdir. Ortodoks İslâm aslında gerçekçi, radikal, asketik ve disipline bir kültürdü; Kalvinizm'de görülen iç dünyasal asketizmin aynısını İslâm da sağlayabilirdi. Gerçekten de İslâm tek tanrıcılığı, içinde çok tanrıcı sınırlamalar taşıyan teslis doktrinine sahip Hristiyanlık'tan daha rasyoneldi. Sorun İslâm'ın bu rasyonalist dinamiğinin daha önceden nasıl bastırılmış olduğunu açıklamaktı. İslâm dünyasının bu tarihsel gecikme isnadını açıklayabilecek birkaç cevap vardı. Bunların arasında mistik Sufizm'in olumsuz sonuçları, gelenekçi dindarlık, İslâm hukukunun katılığı ya da ictihad kapısının kapanması, daha kârlı yatırımlara yönelmede zekâtın olumsuz etkileri ve sivil toplum içinde özerk bir kent kültürünün yokluğu bulunmaktaydı. Bu çeşitli çözümler, "İslâmî gerileme" sorununu ele alan Batılı akademisyenlerce üretilmiştir. Bu konu, Maxime Rodinson'un *Mahomet*'i (1961) ve *Islam et capitalisme*'sı (1966) gibi, İslâm'a karşı geniş ölçüde sempati duyan önemli bir ilmî çalışmalar yapısı oluşturdu. Oryantalist tartışmanın bu yönünü 2. ve 3. bölümlerde inceleyeceğim.

1970'ler ve 1980'lerde, Batılı oryantalizm ve sömürgecilik eleştirmenleri, Batı kapitalizmine karşı uygulanabilir bir al-

ternatif olarak görünen komünizmin mevcut olduğu bir dünyada yaşadılar. Buna ilave olarak, sadece kapitalist sömürü ve sömürgeciliğin kökenlerini değil, ayrıca Batı kapitalizminin hegemonyasının nihai ve vahşi bir sona taşınacağı tarihi aşamaları izah etmeyi amaçlayan köklü bir akademik çalışma geleneği vardı. Bu modası geçmiş dünyaya iki büyük değişim yardım etti: komünizmin çöküşü ve postmodernitenin yükselişi. Bu iki değişim hiç şüphesiz ki kültürel ve sosyal bağlamlarda yakından bağlantılıdır. Bunun sonucu organize sosyalizmin yerine Batı kapitalizmine rakip olacak herhangi bir belirgin politik ya da ekonomik alternatifin kalmamasıydı. Ancak dünya sistemindeki bu boşluk ya İslâm ya da postmodernizm tarafından doldurulacaktır. Bu olaylar radikal entelektüellerin rolünü tamamen değiştirdi. Bu konuya 10. ve 11. bölümlerde tekrar döneceğim.

Bir çok Batılı entelektüellerin, postmodern felsefelere karşı gösterdikleri hevesin nedeni, en azından gizli nedeni, bu felsefelerin sosyalizmin güvenilir bir anti-kapitalist sistem olarak ortadan kaldırılması fonksiyonunu ifa etmesidir. J.F. Lyotard'ın *La Condition postmoderne*'sinde (1979) söylediklerini takiben, postmodernizmi yalnızca "büyük anlatılara karşı şüphecilik" olarak tanımlayabiliriz. Postmodern felsefe hem sömürücü kapitalizmi hem de bürokratik sosyalizmi, modern sosyal dünyanın üzerinde gereksiz bir monotonluğu empoze etmeleri nedeniyle aynı anda mahkum etmektedir. Postmodernizm, feminizm ve anti-sömürgeciler arasında kendisine önemli müttefikler bulmuş olarak, Batı modernizminin tekdüze, ataerkil, rasyonalist ve hiyerarşik yapılarını yargılamaktadır. Postmodernizmin bir çok eleştirmeni, hatalı olarak, onun bir siyasî mesajı olmadığını farz ettiler. Halbuki postmodernizm, heterojenliğe, farklılığa, paradoksa ve çelişkiye ve yerel bilgiye öncelik veren yeni bir adalet vizyonu önermektedir (Turner 1990). Böylesine köklü değişiklikleri anlayabilmek için, sosyolojinin bir çok geleneksel varsayımlarını sorgulamamız gerekmektedir. Yeni paradigmalar gerektiren bu konu 12. bölümde ele alınmaktadır.

Postmodernizmin bu siyasî ve entelektüel gelişmeleri oryantalizme meydan okumaktadır. Sovyet komünizminin çöküşü (Marksizmin entelektüel otoritesine meydan okumasının ve postmodernizmin artan etkisinin sonucu olarak), İslâm'ın global konumunu çok önemli, ancak sorunlu hale getirmektedir. Bir bakıma, İslâm dünyasının Fransız ihtilâlinden bu yana olan tarihini nazara alarak, Batı'nın kapitalist hegemonyasına karşı, İslâm'ın ana alternatif ve belki de tek alternatif fonksiyonunu ifa edeceğini iddia etmek mümkündür. Ali Şeriati'nin *Marxism and Other Western Fallacies* (1980) adlı eserinde görüldüğü gibi, bir çok yazar için İslâm, komünist dünyanın sekülarizmine ve Batı dünyasının tüketim kültürüne aynı anda muhalefet etmiştir. Bu nedenle global bir muhalefet gücü olarak görev ifa edebilir. Üstelik, postmodernizm de hem kapitalizm hem de komünizmin enstrümental rasyonalizmine karşı çıktığı için İslâm ve Postmodernizm arasında bir ittifak kurulabilir. Ancak bir başka analiz düzeyinden bakıldığında, İslâm kendisi, evrensel rasyonalizm, disiplin ve asketizm fikirlerine kökten adanmış bir dinî ortodoksi ve birliğin, "Büyük Anlatı"sı olarak görülebilir.

Bu ihtimaller İslâm'ın "çıkmazları ve va'd ettiği umutlar"ı yansıtmaktadır ve bu nedenle Ahmed'in *Postmodernism and Islam (1992)* adlı eseri, İslâm'ın postmodernite içindeki yeri konusundaki çağdaş analizde odak noktası olacaktır. Bu eser, postmodernist eleştiriler, Batı'nın hegemonyası, Batı materyalizminin İslâmî eleştirisi, medyanın hegemonyası, askerî güç ve global hakimiyet arasında bir müştereklik bulunabileceğini ima etmektedir. Sonuçta Ahmed'in tezi çürümektedir. Zira, dolaylı olarak postmodernizmi, Batı'nın üstünlüğü hakkındaki geleneksel varsayımlara ve modernist rasyonaliteye saldırmak için kullanırken, postmodernizmin geleneksel İslâm'a yönelik önemli suçlamalarıyla tam olarak yüzleşmekten kaçınmaktadır.

Onun tartışmalarını çağdaş Rüşdî olayı, Körfez Savaşı ve BCCI'nın çöküşü bağlamında ele alırsak, Ahmed'in Hristiyan Batı ile İslâm arasındaki çatışmalar ve mücadelelerin ge-

niş bir tarihsel dökümünü sağladığını görürüz. Radikal İslâm mütefekkirleri arasında Ahmed, Batı'nın, eski oryantalizm gibi tek yönlü, olumsuz bir söylem geliştirdiğini kabul etmektedir: Son on yıl içinde Afrikalı ve Asyalı düşünürler arasında oryantalizme karşı gösterilen şiddetli reaksiyon, bu düşünürler arasında bir tür *occidentalizm* yani anti-batıcılık yarattı. "Bu daha çok, oryantalizmin özdeşleştiği sömürgeciliğin reddi anlamına geliyor. Aynı zamanda da Batı'nın hâkimiyeti altındaki global medenîleşmeye karşı bir isyanın ifadesidir." (Ahmed 1992; 177), Ahmed, Said'in fikirleri konusundaki eleştirilerinde de aynı derecede sağduyulu davranmaktadır. Çünkü;

> *Said kendi tezini ne kadar güçlü şekilde savunursa savunsun, eski oryantalistlerin çalışmaları bir çok olumlu özelliklere sahiptir. Bunlar arasında ömür boyu araştırma, lisanlara tam anlamıyla hâkimiyet, geniş bir vizyon ve bilgi dağarcığı ve köklü üniversitelerle bağlantılar bulunmaktadır.*
>
> (Ahmed, 1992; 180)

Bu "eski oryantalistler" arasında Hamilton Gibb, Bernard Lewis, Arthur Arberry, Montgomery Watt ve Louis Massignon bulunmaktadır. Genel olarak Ahmed, daha genç mütefekkirler kuşağının post-oryantalist olacağı ve çalışmalarının denge ve tarafsızlıkları nedeniyle Müslüman akademisyenler tarafından daha çok takdir edileceği konusunda iyimserdir. Bu post-oryantalistler arasında Lois Beck, John Esposito, Barbara Metcalf, William Chittick ve Michael Gilsenan gibi isimler yer almaktadır. Bu yeni mütefekkirler belki de *oryantalizm*le *occidentalizm* arasındaki eski çatışmaların yok olacağı bir ortam oluşturabilirler.

Bu post-oryantalist entelektüelin karşılaştığı sonuçlardan birisi, İslâm'ın sabit bir din olarak görüldüğü geleneksel bakış açısının yerini dünyanın her yerindeki İslâmî kültürlerin tüm farklılık ve kompleksliğiyle ele alındığı bütüncül bir bakış açısının alması olmuştur. Ahmed bunu şu şekilde izah etmektedir:

Kültür ve değişimle ilgili tartışmamız münasebetiyle, Müslüman toplumun tek ve sabit bir yapı olduğu yolundaki var olmuş –ya da hâlâ var olan- kanaati bir kez daha silmek istiyorum. Müslüman Güney Asya'yı ve onun ana dili Urduca'yı düşünün: Hem sentez hem de seçme bir derlemeyi temsil eder.

(Ahmed, 1992; 200)

Bu tartışma çizgisini takip ederek, Ahmed kendisini, *bir çok İslâm* bulunduğunu iddia eden ortak entelektüel stratejiyle ilişkilendirmektedir.

Postmodernism and Islam'ı okuyanların karşılarına çıkacak daha büyük bir sorun, yazarın kendisinin postmodernizmle yakınlaştığını sergilemesidir. İlk bakışta Madonna, Queen, "Twin Peaks" ve Batman'ı anlaması ve bunlardan etkilenmesi, postmodern kültüre karşı duyulan bir sempatinin göstergesi olarak görünmektedir. Kaç Cambridge öğretim üyesi Ken Livingstone ve Gillian Shephard'la Madonna'nın kostümleri konusunda "Any Questions"ta tartışabilir? Bu nedenle Ahmed'in postmodern kuramı çok iyi bildiği, popüler kültürün bir çok fenomeninden açıkça hoşlandığı ve düzenli olarak "Newsnight" (Gece Haberleri), "The World This Week" (Dünyada bu hafta), "Outlook" (Görünüm), "Any Questions?" (Herhangi bir soru var mı?), "The World Today" (Bugünün Dünyası) ve "Analysis" gibi programlara katıldığı, ancak İslâm ve Batı konusundaki görüşlerinin ise oldukça geleneksel olduğu görülmektedir.

Şimdi bu belirsizliklerin bazı örneklerini ele alalım. Ahmed, Batı materyalizminin muhâfazakâr bir eleştirisini yapmaktadır. Batı kültürü "dışarıda alışveriş, dışarıda yemek yeme ve yan komşu Jones ile dışarıda seks saplantısı" (Ahmed, 1992; 109) ile karakterize edilmektedir. Kaba tüketici kültürüne karşı muhâfazakâr bir saldırı yöntemini benimsemektedir, halbuki postmodernizmin istediği, tüketim işaretlerinin bir kutlaması yerine tüketim kültürünün daha "ciddi" bir eleştirisinin yapılmasını sorgulamaktır. Yaygın Batı tüketim kültürüne karşı, o bu kültüre zıt olarak, çevre politikalarıyla derinden ilgilenen bir yeşil hareket olduğunu be-

lirttiği İslâm'ı önermektedir. "İslâm'ın ana rengi yeşildir ve İslâm'ın güzel yaşam kavramı cennet, bahçeler, meyvelikler ve nehirlerle doludur." (Ahmed, 1992; 120) sözleriyle bu yöne dikkati çekmektedir.

Ahmed, Keşmir bağımsızlık beyanatının Müslüman postmodernizminin bir örneği olduğunu göstermek için postmodern fikrini oldukça şişirmektedir. Ancak feminizm ve postmodernizmin kombinasyonunun erkekliğe karşı öldürücü bir saldırı olacağından korkmaktadır. Örneğin "Yetkili bir erkek olmak şüpheli olmak demektir. Medya –feminist yazarların öncülüğünde- Freud'u ters yüz ettiler: Penis bütün kötülüklerin kaynağıdır, alenen ve törenle kınanmalıdır." (Ahmed, 1992; 244). Onun vardığı sonuç Batı'nın ahlâken iflas ettiği, çünkü 1980'lerdeki "yalanlar, iki yüzlülük ve ahlâkî çöküntü" (Ahmed, 1992; 245)nün tesirini gösterdiği sonucudur.

Bu tartışmalar Batı'nın ahlaksızlıkları ve yozlaşmasının tutucu ve açık sözlü eleştirileridir ve elbetteki bu kitabın fonksiyonu Müslüman liderliğini şimdi İslâm'ın kendisine postmodernizm tarafından meydan okunduğu konusunda uyarmaktır: "1990'larda postmodernizm çağı İslâm ictihadının kapısını çaldı; Müslümanlar dinlerinin tehlikede olduğunu görmezden geliyorlar" (Ahmed, 1992; 260). *Postmodernizm ve İslâm*'ın fonksiyonu, tehdidin yapısını ve (Batılı) medyanın yozlaştırma gücünü açıklamaktır. Madonna yalnızca güzel bir yüz değildi; o aynı zamanda erkekliği ve gerçeği tehdit eden bir postmodernizm işaretiydi. Ancak, eğer Ahmed, İslâm'ı, Madonna'nın hadımlaştırma tehdidine karşı korumak istiyorsa, bunun anlamı İslâm'ın da Madonna, Freddie Mercury ve Michael Jackson tarafından temsil edilen cinsel ve kültürel farklılığa karşı korunması gereken bir başka *büyük anlatı* olduğudur.

Ahmed'in postmodern tüketim kültürüne yönelik kendi bakış açısındaki muğlaklıktan başka, postmodernizmin tam yapısı hakkında daha genel bir problem vardır. Ahmed, Müslüman liderleri postmodernizm hakkında uyarmak istemektedir; ama tehlikenin doğasının ne olduğu gerçekten

açık değildir. Her ne kadar postmodernizmin makul derecede tam bir tarifini yapmaktadır; ama önemli bir soruya cevap vermeyi başaramamıştır: Postmodernite modernitenin taraftarı mıdır, yoksa moderniteye karşı mıdır? Ya da postmodernite aslında bir üst modernite tarzı mıdır? Postmodernitenin, moderniteden radikal bir biçimde farklılık gösteren ve İslâm'ın da bir parçası olabileceği bir alternatif olup olmadığı ya da postmodernitenin gerçekten mevcut olup olmadığı konusunda akademik çevreler kesin hatlarla ikiye ayrılmışlardır. İlk sorunun çözümü yönünde atılacak ilk adım postmodernizm ile postmodernite arasında bir ayrım yapmak olabilir. Postmodernizm ile büyük anlatıların felsefî eleştirisini ve postmodernite ile de enformasyon teknolojileri, globalleşme, yaşam tarzlarının parçalanması, yüksek düzeyde tüketici kültürü, mâlî piyasalar ve kamu mallarının serbest bırakılması, ideolojik devletin demode oluşu ve geleneksel hayat biçimlerinin sosyal denemelere tabi tutulmasını ifade eden postmodern sosyal ortam anlamında kullanmalıyız. Hem postmodernizm hem de postmodernitenin İbrâhîmî dinlerden doğan değerler ve kurumlara yönelik önemli bir meydan okuma olduğu açıktır. Belki Hristiyanlık zaten post-din dönemindeydi, ancak İslâm hâlâ postmodernizmin tüm etkilerini yaşamayı beklemektedir. Sekülarizasyonun (laikleştirme) kesinlikle bir post-tarih dönemini gündeme getirdiği farz edilebilir. Zira ortada tarihin anlamı konusunda herkesçe kabul edilen bir anlayış yoktur. Büyük anlatılar, TV, MTV, videolar ve walkmanler ile yer altından erozyona uğratılmıştır ve global dışlanma ciddi bir ihtimaldir. Bu açıdan Ahmed muhtemelen haklıdır: İslâm'a yönelik tehdit Îsâ'nın mirasından değil, Madonna'nın eserlerinden gelmektedir.

Gellner'in *Postmodernism, Reason and Religion* (1992) adlı eseriyle postmodernizm tartışmasına yaptığı katkı konusunda da benzer güçlüklerle karşılaşıyorum. Gellner, sosyal bilimlerde rasyonalizmin savunulmasına yaptığı yoğun ve etkili katkılarıyla meşhurdur. Gellner rasyonel argümanı, uzun yıllardır lisanın, gramerin ya da metnin fonksiyonuna

yönelik, mantıksal ve analitik düşünceyi azaltınayı amaçlayan her türlü girişime karşı savundu. Örneğin *etno-metodoloji*'ye karşıydı çünkü bunun anlam ve değer hakkındaki toplumlararası anlaşma sağlanması imkanına yönelik bir saldırı olduğuna inanıyordu. Gellner aynı zamanda İslâm sosyolojisine ve İslâmi sosyal sistemlerin siyasî analizine katkıları nedeniyle de iyi tanınmaktadır. Bu nedenle Gellner'in postmodernizme karşı bu kadar güçlü şekilde itiraz etmesi pek şaşırtıcı değildir. Yine çok açık ve kabul edilebilir nedenlerle Gellner, temelde postmodern düşüncenin antropoloji üzerindeki etkisini ele almıştır. Aslında o, başka bir postmodernizm formunu hiç tartışmamıştır. Antropoloji klasik sosyal bilim olarak anlam sorunu ile, sembollerin yorumuyla ve insan toplumlarının temel özelliklerinin kültürlerinin analizi yoluyla araştırılmasıyla ilgilenir. Bu nedenle bir noktaya kadar antropoloji inanç sistemleri, dinî törenler ve kültürel uygulamalara yönelik bir hermeneutik* araştırma olarak görülebilir. Postmodern analiz formlarının da, postmodernizmin hermeneutikler gibi, inanç sistemleri ve kültürel uygulamalardaki alaycılık, parodi, hiciv ve diğer edebî unsurlarla ilgilenmesi nedeniyle, akademik antropolojide belli derecede sempatik bir kabul görmesi pek şaşırtıcı değildir. Bu nedenle postmodernizmin antropoloji üzerindeki etkisi, antropologlara kendilerinin de temelde dinî törenler ya da diğer kültürel uygulamalarının yorumu ve metinsel okunmasıyla ilgili olduklarını hatırlatmasıdır. Gellner, postmodernizmin antropolojik metodoloji üzerindeki bu etkisine karşı çıkmaktadır. Çünkü onun bakış açısına göre böyle bir eğilim, dinin, ritüellerin ve inancının önemi hakkındaki evrensel varsayımlardan bir uzaklaşmayı yansıtmaktadır. Bu nedenle Gellner modern antropoloji tarihindeki postmodern dönüş konusunda çok şüpheci davranmaktadır. Gellner modernistlerle postmodernistler arasındaki tartışmanın daha eskiden klasizm ile romantizm arasında süren, klasik geleneğin Avrupa hâki-

* Metodolojik yorum prensipleri bilimi

miyetiyle bağlantılı olduğu ve romantizmin ise folk kültürlerinin (ya da en doğrusu ulusal kültürlerin) inanç ve uygulamalarını yansıttığı, entelektüel çatışmanın tekrarı olduğu görüşündedir (Gellner, 1992; 26). Yazarın postmodern antropolojinin yerel kültürlerle ilgilenmesini küçümsediği görülmektedir: "Böylece modernist, o ve tebasının kendi adalarını terk ederek birbirlerine ulaşmaya çalıştıkları deneme tarlasının ızdırabı içinde iletişim kurmaya çalışacak. Elbette, başarısız olmalılar!" (Gellner, 1992; 36). Kültürel farklılıkların uzlaştırılamaması mantıksal olarak iletişimi imkansızlaştırır ve bu nedenle tercüme başarısız olmalıdır.

Her ne kadar Gellner'in mevcut trende yönelik saldırısının bazı yönlerine sempati duysam da, probleme yaklaşımı bir dizi engele çarpmaktadır. Antropoloji konusundaki tartışmaya konsantre olurken, kaçınılmaz olarak postmodernizm konusunda oldukça dar bir bakış açısını benimsemektedir. Bu durum ise entelektüel tartışma ve münazaraya dahil olan trendler ve davranışlar setine zıttır. Postmodernizme yönelik dar bakış açısı, Gellner'in, postmodern analizi yalnızca kadim görececiliğin çağdaş bir formu olarak gördüğü gerçeğiyle net bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Gellner'e göre postmodernizm bir hiper-görececilik türü olup, bütün adetler ve inançları, içinde hiçbir evrensellik ihtimali bulunmayan subjektif bir yönlendirmeye indirgemektedir. Antropologun görevi yerel kültürlerin anlaşılmasını sağlamaktır; geleneksel Batı antropolojik bilgileri, postmodernizm tarafından görecelileştirilmesi gereken bir başka büyük anlatıdır. Gellner, postmodernizmi yeni hiçbir şey getirmediği için yok sayabilecektir; zira o postmodernizmi yalnızca geleneksel izafiyetçiliğe indirgemekte ve bu durumda iken ona karşı kendi geleneksel argümanlarının bir çoğunu yöneltebilmektedir. Her ne kadar büyük söylemlerin, postmodern eleştirilerde evrensel söylemler olarak yer alması geleneksel görececilik formu olarak görünebilirse de, postmodernizm, literatürdeki parodi, alaycılık, taklitçilik ve diğer yansımacı araçların daha geniş bir bakış açısından ele alınması halinde da-

ha iyi anlaşılabilir.

İkincisi, Gellner, güncel postmodern entelektüel sahnedeki bir çok yorumcu gibi, bir düşünce formu ya da insanî bilimler ve sosyal bilimlerde bir trend olan postmodernizm ile, yeni kapitalizmin sosyal yapısını oluşturan postmodernite arasında belirgin bir fark gözetmemektedir. Eğer postmodernizmi, ilk başta sanat alanında, modernizmin rasyonalizmine bir cevap olarak ele alırsak, sosyologlar olarak bizler ayrıca modern sosyal sistemlerinin yapısı ya da durumu olarak postmodernitenin sosyal, kültürel ve ekonomik risklerini de değerlendirmeye katmak zorundayız. Postmodernite bir açıdan gelişmiş tüketici kültürünün bir özelliği, yirminci yüzyılın sonlarında şehirlerin yeniden organizasyonu, yeni teknoloji ve enformasyon şekillerinin sosyal hayata etkileri, global turizmin sonuçları ve sosyal çevrenin gittikçe daha riskli hale gelen yapısı olarak görülebilir. Postmodernitenin yeni kapitalizm içinde yer alan bir sosyal hareket ya da ortam olarak, sosyal aktörler ve sosyal grupları daha geniş bir kendisini bulma ve kendi inanç sisteminin farklılık ve problemlerini araştırmaya zorlayabilecek daha geniş bir kültürel farklılık, değişiklik ve heterojenlik çerçevesinde görecelilik, alaycılık ve parodi ile yalnızca dolaylı bir ilişkisi olabilir. Turizm, kültürel farklılıklar, çok kültürlülük ve ideolojik devletin bağımsızlığının erozyonu, bütün globalleştirme süreci içindeki bütün sosyal grupları, kendi inanç sistemlerinin göreceliliğinin farkına varmaya götürdü. Bu noktada, topluma yönelik risk bakımından kültürel bir hareket olan postmodernizm ile sosyal sistemlerin ampirik şartı olan postmodernite, birbiriyle buluşmaktadır.

Bu husus Gellner'in yaklaşımındaki üçüncü zafiyetle bağlantılıdır. Bu zayıflık, görececi postmodernizmin akademik sistem içinde ya da rahipler ve dinî sistemlerin diğer entelektüel liderleri düzeyinde ortaya çıkan entelektüel ya da teolojik problemlerine ilişkindir. Gellner, görececiliği *(relativizm)* rasyonel temelleri bakımından entelektüel açıdan inandırıcı bulmamakta ve bu nedenle herhangi bir dürüst entelektüelin

işgal edebileceği makul bir konum olarak görmemektedir. Ancak asıl konu bu değildir. Asıl konu günlük hayat düzeyinde inanç göreceliliğinin, ticârî mallar, seyahat, turizm ve global TV'nin etkisiyle genel toplumun inanç temellerini nasıl sarstığıdır. Sorunu bu temele oturtmak için, Karl Marx'ın bilinçlenmeyi belirleyenin sosyal varoluş olduğu, yoksa bilinçlenmenin sosyal varoluşu belirlemediği yönündeki argümanına katılıyorum. Egemen bir ideolojinin nasıl işlev gördüğünü anlamak için, kişinin ideolojik inançlar ve perspektiflerin, inançların günlük tüketim, üretim ve dağıtımını nasıl sağladığını incelemesi gereklidir. Üstelik, dinsel ya da siyasal türden sosyal inançlar, günlük dünyanın soyut spekülasyon sistemleri ile birleştiği zamanlarda güçlenir. Bu nedenle bu bölümün belirleyici tartışmasına, yani kültürün postmodernizasyonu yoluyla inancın erozyona uğramasına dönersek, bu olgunun malların farklılığı ve global karakterlerinin gizli ya da dolaylı yolla toplum kitlelerinin günlük inançlarını nasıl etkilediğinin belirlenmesiyle anlaşılması şarttır. Bu nedenledir ki bilgi sosyolojisi yoluyla, Batı'nın tüketim kültürü ve hedonizminin *(hazcılık)* mevcûdiyeti, geleneksel dinî inançların doğası üzerinde, örneğin bir köy düzeyinde, kilise ya da akademinin dinî liderleri ya da diğer entelektüel seçkinlerinin entelektüel inançlarından çok daha önemli bir etki yapmaktadır. Postmodernizm yalnızca seçkin bir entelektüel grubunun entelektüel dünyasını yeniden organize etmekle, inançlarda bir değişim meydana getirmemektedir. Daha çok, kültürel değişim aracılığıyla, günlük hayatta malların hedonistik (hazcı) tüketimi yoluyla sosyal değişimlere neden olmaktadır. Hatta günlük yaşam dünyasında bile, global malların sınırsız üretimi yoluyla yayılan kültürlerin, taklide dönüştüğü ve orijinalliğini yitirdiğine dair derin bir kavrayış mevcuttur. Peter Berger ve Thomas Luckmann bilim sosyolojilerinde; inançlardaki büyük değişikliklerde, günlük yaşam dünyasındaki gerçekliğin transformasyonunun etkileri olduğunu iddia etmektedirler.

Tüketici kültürünün global yapısındaki bu değişimler,

entelektüelleri sosyalin doğasını yeniden düşünmeye ve bilhassa oryantalist tartışmanın formüle edildiği daha geleneksel yolları yeniden düşünmeye götürmelidir. Burada yine Edward Said'in *Culture and Imperialism*'indeki (1993) belli bir zayıflığa dikkat çekebiliriz: Said, materyalizmin yapısı ve onun kültürler arasındaki ilişkinin metinsel takdimi üzerindeki etkisi konusunda bir açıklama yapmada yetersiz kalmıştır. Belki de Said, sorunu meşhur yazarlar ve sanatçıların edebî eserleri düzeyinden görmeye o kadar alışmıştı ki, kültürlerin, ticârî mal değişimleri yoluyla emperyalist nüfuzlarının günlük yapısı üzerinde odaklanmaya cesaret edemedi. Malların materyalist dünyası ile entelektüeller dünyasının yaşamı arasındaki ilişkinin dile getirilmesi, kültürün post modernizasyonu ile kazanılan bir değerdir. Bu değer, yüksek kültür ve elit değerler üzerinde, geleneksel olarak akademik çevredeki entelektüellerin yararlandığı tekelci sahiplenmeye karşı köklü bir meydan okumadır. Globalleşme sürecinin bir kısmını teşkile eden, alt ve üst kültürler arasındaki ayrımın erozyonu, kitle kültürlerinin ortaya çıkması ve hayat biçimlerinin post modernizasyonu, popüler kültürün düşmanca tavırlarıyla ya da ilgisizliğiyle karşılaşan Batılı entelektüeller arasında bir nostalji formu yaratmıştır. Bu entelektüeller, modern kültürel formların taklit ve alaycılığından bir kaçışı geçmişte, kültürel miras içinde ya da kültürün ilkel formları içinde aramaktadırlar.

Entelektüellerin bir yandan alenen kapitalist formların tarafsız ve objektif bir analizini yaparlarken, diğer taraftan da popüler kültüre karşı gösterdikleri eleştirel reaksiyonlar, üniversiteler gibi seçkin kurumların üyeleri olarak işaret ve sembollerin sirkülasyonu yoluyla ayrıcalıklı statülerinin gizlice harekete geçirilmesini yansıtmaktadır. Bu problem Georg Stauth ile birlikte 9. bölümde ayrıntılı bir biçimde ele alınmıştır. Orada Frankfurt ekolü ve onun çağdaş takipçileri aracılığıyla kültürün popüler formlarının eleştirisel reddi konusunda şüpheciyiz. Bu tartışmada, benim önerdiğim Müslüman entelektüellerin kitle kültürünün rolü ve postmoder-

nite biçemleri konusunda aynı derecede eleştirisel olmaları gerektiğidir. Zira postmodern kültürler dinî sistemlerdeki alt ve üst kültür arasındaki ayrıma aynı derecede ilgisizdirler. Bunun bir sonucu olarak akademik dünyada postmodernizm yalnızca bir görecelilik biçemi olması nedeniyle reddedilebilirse de, postmodernitenin sosyal sistemler üzerindeki görecelileştirme etkisi dünya dinlerinin geleneksel dinî ibadet biçimlerine karşı çok daha sistematik ve köklü bir meydan okuma teşkil etmektedir. Eğer postmodernizm, büyük söylemler bakımından eleştirisel bir şüphecilikten ibaretse, o zaman büyük dinlerin büyük anlatıları da aynı derecede alay ve parodi konusu olacaktır. Bu nedenlerledir ki, Hristiyanlık ve İslâm'ın büyük anlatılarının ataerkil formlarının feminist eleştirisi ile kültürel tüketimin farklılaştırılmış mal, üretim ve tüketim sistemi yoluyla post modernizasyonu arasında bir işbirliği olması beklenebilir. Bu işbirliğinin, feminizm alanındaki liderlerin postmodernizmi geleneksel feminist felsefeye bir saldırı olarak görme eğilimleri nedeniyle gizli bir şekle bürünebilir. Postmodernizm muhtemelen, yalnızca kadın ve tarih hakkında kendi büyük anlatılarını öne süren tek boyutlu bir eleştiridir, modern din, kültür ve toplumun karmaşıklığına farklılaştırılmış bir feminist cevap değildir.

II. BÖLÜM

ORYANTALİZM VE İSLÂM'DA SİVİL TOPLUM SORUNU

Felsefe, lisan ve etik tartışmalarında anlama, kıyaslama ve tercüme etme problemleri önemli konuları oluştururken, sosyal yapı ve kültürün kapsamlı bir şekilde analizi girişiminde bulunan bir bilim olması nedeniyle, sosyolojide bu sorunlar daha güçlü bir biçimde ortaya çıkarlar. Sosyal bilimler metodolojisinde, önyargı, çarpıtma ve yanlış yorumlama gibi teknik zorluklara ilave olarak, mukayeseli analizin tüm tabanını şüpheli hale getiren görecelilik, etnik kökencilik (ethnocentrism) ve ideoloji sorunları daha köklüdürler. Mukayese metodu olmaksızın geçerli bir sosyolojinin varlığını hayal etmek bile çok güç olmasına karşın, mukayeseli sosyolojiyi geçersiz kılan sayısız metodolojik ve felsefi zorluklar vardır. Max Weber'in "değer-serbest sosyoloji" bakış açısını benimsemesinden bu yana, bunun mümkün olup olmadığı ya da arzu edilen bir şey olup olmadığı konusunda çok büyük bir anlaşmazlık vardır.

Daha yakın yıllarda, sosyal bilimciler, bu teknik ve felsefî konulara ilâve olarak, güç politikasının yapısının, sosyal bilim araştırmasının içeriği ve yönünü belirlemede çok köklü etkiye sahip olduğu gerçeğine karşı gittikçe daha duyarlı hale gelmeye başladılar. Kısacası, toplumlar arasındaki sömü-

rücü-sömürge ilişkileri antropoloji ve sosyolojinin kuramsal gelişimi için büyük önem taşımaktaydı. Batı'nın İslâm imajı ve "oryantal toplumları" analizinde, emperyalist politikaların rolü bilhassa belirleyici idi (Daniel, 1960; Southern, 1962).

Geleneksel liberal perspektifte, yalnızca gücün ve bilginin gayri ahlâkî olmadığı, fakat geçerli bilginin gücün baskısını gerektirdiğine dair bir varsayım vardır. Liberal fikirler tarihinde, bilimin ideoloji ve sağduyu inanışlarının dışına çıkmasına, kişisel özgürlüklerin gelişmesi ve keyfî politik terörün gerilemesi eşlik etmiştir. Bu nedenler ve güçler çatışması görüşüne son zamanlarda Michel Foucault karşı çıkmıştır. Ona göre, onsekizinci yüzyıldan sonra toplumların üzerindeki bürokratik kontrolün büyümesi, kriminoloji, ceza hukuku, psikiyatri ve tıp alanlarında daha sistematik bilgi biçemlerinin geliştirilmesini gerektirdi. Toplumda gücün kullanımı bu nedenle, anormal ve marjinal grupların tanımlanması ve kontrolünü sağlayacak yeni bilimsel söylem biçemlerini zorunlu kılmıştır. Bizler, rasyonalist geleneğe karşı "güç ve bilginin doğrudan birbirini kapsadığını, bilgi alanına karşı gelmeyen bir güç ilişkisi olamayacağı gibi, aynı zamanda güç ilişkilerini gerektirmeyen ve bu ilişkilere zemin oluşturmayan bir bilgi olmadığı"nı kabul etmeye zorlandık (Foucault, 1977; 27).

Bu nedenle bilimsel söylemin gelişimi, bir kişisel özgürlükler dönemini başlatmamış, aksine daha yoğun kurumlaşmış güç sistemlerine, cezaevi ve ceza bilimi, akıl hastanesi ve psikiyatri, hastane ve tıp, okul ve pedagojinin işbirliği yoluyla temel oluşturmuştur. Söylemler; sınıflandırma, tablolaştırma, karşılaştırma yoluyla ayrımlar oluşturur ve bireyleri bürokratik amaçlarla kişiselleştirir. "Suçlu", "deli" ve "sapkın" kategorileri bilimsel söylemin manifestolarıdır ve bu manifestolarla *normal ve aklı başında olanı* aynılık ve farklılığa göre sistematik bir ayırma yöntemiyle gücü kullanır. Gücün astlar üzerindeki kullanımı sadece kişilerin bakış açıları ve motifleri sorununa indirgenemez. Zira güç, çok geniş bir lisan ve kurumlarda yerleşiktir ve biz bu lisan ve kurumlarla dünya-

yı tanımlar, anlar ve kontrol ederiz. Akıllı ve deli arasında, sapkınlar ve normal kişiler arasında, hasta ve sağlıklı arasında geçerli olan kıyaslama yalnızca bakış açıları ve motiflerde reform yapmakla gerçekleştirilemez, zira bu ayrımların kendileri de güç ilişkilerinin ifadesindeki kavramsal farklılıklar söyleminde yer alan varsayımlardır.

Michel Foucault'un eserinde yer alan bilgi/güç analizi, Said'in meşhur oryantalizm (1978) çalışmasına, içinde tarafsız Occident/Orient *(Batı/Doğu)* karşılaştırmasının bir güç ilişkisi olarak ifade edildiği farklılık söylemi ile taban oluşturmuştur. Oryantalizm, egzotik, erotik, tuhaf Orienti; kategoriler, tablolar ve kavramlarla aynı anda tanımlanan ve kontrol edilen, anlaşılabilir ve kabul edilebilir bir fenomen haline getirmiştir. Bilmek hakim olmaktır. Oryantalist söylem sonuç olarak, teoloji, edebiyat, felsefe ve sosyoloji aracılığıyla ifade edilen önemli ve sürekli bir analiz çerçevesidir ki, bu çerçeve yalnızca emperyalist ilişkilerin ifade edildiği bir alan değil, aynı zamanda gerçek bir siyâsî güç alanı olmuştur. Oryantalizm, gerçekçi Batılı ve tembel Doğulu arasındaki zıtlık etrafında organize edilen bir karakter tipolojisi oluşturmuştur. Oryantalizmin görevi, Doğu'nun sonsuz karmaşıklığını, belli tipler, karakterler ve kurumlar haline dönüştürmekti. Egzotik Orient'i, ulaşılabilir bilgi sistematik tablosu içinde sunan alıntılar, bu nedenle Batı hâkimiyetinin tipik bir kültürel ürünü idi.

Said'in oryantalizm analizinde, oryantalist söylem hakkındaki sarsıcı "gerçek", onlar kendilerini anlamaya çalışmadıkları ve bizim hakkımızda konuşmadıkları halde, bizim oryantaller hakkında ne bildiğimiz ve ne söylediğimizdi. Bu farklılık lisanında, buna denk bir Batıcılık *(Occidentalizm)* söylemi yoktu. Kıyaslama yapılacak toplum, diğer toplumların yetersiz ve geri kalmış olmasına karşın, bir dizi zarurî ve üstün özelliklere sahipti –rasyonalite, gelişme, demokratik kurumlar, ekonomik kalkınma gibi. Bu özellikler Batı toplumunun özel karakteriydi ve alternatif sosyal formasyonların kusurlarını açıklıyordu. Hesap veren sistem olarak oryanta-

lizm, Batı'nın gelişmesini sağlayan özelliklerini ve Doğu'nun sosyal durgunluğunu açıklamaya koyulmuştu (Turner, 1974a). Klasik sosyolojinin biçimlendirici sorularından birisi olan "Endüstriyel kapitalizm neden ilk olarak Batı'da ortaya çıktı?" sorusu sonuçta, temel Doğu/Batı karşılaştırmasına dayanan entelektüel hesap sorma sisteminin zarurî bir unsuru haline geldi.

Hinduizm ya da Konfüçyizm'den farklı olarak İslâm, Yahudilik ve Hristiyanlık'la önemli dinî bağlara sahiptir. İslâm'ı bir "oryantal din" olarak kategorize etmek, oryantalist söylemde çok önemli sorunlara yol açacaktır. Yegâne peygamber olma konusu tartışmaya yol açacak bir husus olmasına rağmen, İslâm'ın, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi, Hz. İbrâhîm'in genel dininin *(Abrahamich faith)* farklı bir biçimi olarak görülebileceğine dair güçlü argümanlar vardır (Hodgson, 1974). Üstelik İslâm, Avrupa'nın içlerindeki temel kültürel güçlerden birisidir ve bir çok Akdeniz toplumunun egemen kültürünü oluşturur. Bir yandan İslâm muğlak bir oryantal din değilken, Hristiyanlık da herhangi basit bir tarzda Occidental bir din değildir. Hristiyanlık kökeni itibariyle bir Sâmî ve İbrâhimî kökenli din olduğu için "oryantal din" olarak görülebilir ve İslâm da, İspanya, Sicilya ve Doğu Avrupa kültürünün vazgeçilmez bir boyutu olması nedeniyle occidental olarak kabul edilebilir. İslâm'ın tanımlanması problemi daima oryantalizm söylemi için belli bir aciliyet arzetmiştir; bu nedenledir ki Hristiyan çevrelerinde İslâm'ı, Hristiyan kültürü üzerindeki bir parazit ya da Hristiyan inancının bir yan mezhebi olarak kategorize etmek gerekli görülmüştür.

Foucault'un söylem analizi noktasından bakıldığında, bir söylem içindeki ifade tarzları dağılımına ilişkin kuralların çok farklı disiplinler arasında ortak olabilmesi mümkündür (Foucault, 1972). Oryantalistlik sorunu yalnızca Hristiyan teolojisine has değil, ekonomi, politika ve sosyoloji de belirleyen bir söylemdir. Eğer Hristiyan teolojinin arkasındaki temel konu, Hristiyan vahyinin, İslâm'a kıyasla, eşsiz oluşu idiyse, karşılaştırmalı sosyolojinin ardında yatan ana sorun

Doğu'nun isnad edilen durgunluğuna karşın, Batı'nın eşsizliği olmuştur. Eski eserlerimin birinde, sosyolojinin, İslâm toplumlarında kapitalizmin yer almamasını, İslâm'ı bir sosyal ve tarihî boşluklar dizisi olarak kavramsallaştırarak açıklamaya teşebbüs ettiğini söylemiştim. (Turner, 1978a). Batı sosyolojisi karakteristik olarak, İslâm toplumunun, Batı feodalizminin güçlü hakimiyetini sonunda yıkan burjuva toplumunun özerk kurumlarından yoksun olması olduğunu iddia eder. Bu görüşe göre, Müslüman toplumu bağımsız şehirler, özerk bir burjuva sınıfı, rasyonel bürokrasi, yasal sorumluluk, kişisel mülkiyet ve burjuva hukuk kültürünü kapsayan haklar demetinden yoksundu. Bu kurumsal ve kültürel elementler olmadan, İslâm medeniyetinde pre-kapitalist geleneğin öldürücü gücüne meydan okuyacak hiçbir şey olamazdı. Asya toplumuna ilişkin oryantalist bakış açısı, şu nosyonla özetlenebilir; Doğu dünyasının sosyal yapısı, bir sivil toplumdan yoksunlukla, yani kişiler ve devlet arasında aracılık yapan kurumlar ağının yokluğuyla karakterize edilebilir. Kişilerin sürekli olarak, despotun keyfî kurallarına maruz kaldığı oryantal despotizm için ortamı oluşturan, bu sosyal yoksunluktu. Sivil toplumun yokluğu, aynı zamanda hem Avrupa dışında kapitalist ekonomik gelişimin başarısızlığını, hem de siyasî demokrasinin yokluğunu açıklamaktadır.

Sivil Toplum Kavramı

Batılı siyasî felsefede, yönetimler arasında monarşi, demokrasi ya da despotizm ayrımını yapmaya yarayan; Aristo'ya kadar izleri takip edilebilecek bir temel kategoriler seti vardır. Bu kategorilere sayısal olarak yaklaşmak mümkündür. Yani yönetim sorununun bir, birkaç ya da çok sorunlarından birisi devletle kişiler arasındaki ilişkilerdir. Örneğin, "despotizm" nosyonu, tipik olarak, özel kişilerle kamu devleti arasında bir kurumsal boşluk bulunan bir uzaysal metaforu içinde barındırır. Despotizmde kişi, despotik yöneticinin gazabına doğrudan maruzdur, çünkü yönetenle yönetici arasında uzanan müdahale edici sosyal kurumlar, bilhassa

gönüllü kuruluşlar yoktur. Kişi tamamen despotun ihtirası, kaprisi ve isteğine açıktır ve yönetilenin arkasına saklanabileceği herhangi bir sosyal grup ya da kurum yoktur. Despot ile kulu arasındaki mesafe uzak olabilir, ancak sosyal uzay, kişiyi içine alabilecek ve farklı menfaatlerin, içinde despotun birleşik menfaatlerine karşı muhalefetin geliştirebileceği zengin sosyal gruplandırmalar ve kurumlarla doldurulmamıştır. Bir hazırlayıcı tanım olarak despotizmin sivil toplumun bulunmadığı ya da gelişmediği bir toplumda ortaya çıkacağını ileri sürebiliriz. "Sivil toplum"u, devletle kişiler arasında yer alan ve aynı anda hem kişiyi otoriteyle ilişkilendiren, hem de kişiyi mutlak siyasî kontrolden koruyan; üretken bir kurumlar ağı –kilise, âile, klüp, lonca, dernek ve cemaatler- olarak tanımlayabiliriz. "Sivil toplum" nosyonu yalnızca Avrupa toplumlarındaki politik yaşamanın tanımlanmasının temelini oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda Occident ile Orient arasında bir kıyaslama noktasıdır.

İskoç Aydınlanma geleneğinde, sivil toplumun çıkışı vahşilikten medeniyete geçişin en temel sosyal gelişme göstergesi olarak görülürdü. Sivil toplum kuramı, ana doğa/medeniyet ayrımının bir parçasıydı. Çünkü kişi ancak sivil toplum içinde mülkiyet, zilyetlik ve güvenlik yasal haklarını kuşandı. Hegel'in sosyal felsefesinde, sivil toplum; âile ile devlet arasında aracılık yapar ve sivil toplum kişiler arasındaki ekonomik ilişkilerle kurulur. Ekonomik ilişkiler terimleri içinde Hegelci "Sivil toplum" kavramsallaştırması, daha sonraki Marksist analizde çok fazla kargaşaya neden oldu ve ekonomik temel ve süper yapılar benzetmesi içinde sivil toplumun yeri net bir şekilde çok zor hale geldi. Marx için,

> *Üretici güçlerin gelişiminin belli bir aşamasında, sivil toplum, kişilerin tüm maddî ilişkilerini kucaklar. O aşamada bütün ticârî ve endüstriyel yaşamı kapsar ve bir noktada devleti ve milleti aşar, ancak diğer yandan dış ilişkilerde kendisini ulusal ve içsel bakımdan bir devlet kadar organize etmeli ve savunmalıdır.*
>
> (Marx ve Engels, 1963; 76)

Marx temelde kapitalist üretim modelinin kuramsal ana-

liziyle ilgilendiğinden, sonraları Marksistler için, bir yandan sivil toplum/devlet arasındaki hassas ilişkileri, diğer yandan da "âile", "kilise", "cemaat", "kabile" gibi sosyolojik kavramları analiz etmek çok güç oldu. Elbette bunun bir çözümü, sosyal yaşamın bu alanını, tamamen ekonomik terimlerle açıklanabilir bir alan olarak ele almak ve üretim modeli ile açıklamaktır (Poulantzas, 1973).

Ekonomi ve devletle bağlantılı olarak sivil toplumun yerini belirlemedeki zorluklar, son zamanlarda Antonio Gramsci'nin kavram analizi üzerine yapılan tartışmalarda örneklendirildi (Anderson, 1974). Gramsci, meşhur bir paragrafında "ekonomik yapı ile devlet ve onun yasaları ve zorlamalarının arasında sivil toplum yer almaktadır." yorumunu yapmıştır (Gramsci, 1971). Gramsci'ye göre, sivil toplum ideolojik hegemonya ve politik onayın inşa edildiği bir arenadır ve bu nedenle, politik güç ve baskının şantiyesi olan devletle zıtlık içindedir. Böyle bir kavram daha geleneksel olan Marksist alt yapı/üst yapı ayrımını karmaşık hale getirir. Fakat Gramsci'nin kuramsal vurgulamasını tam olarak nereye yaptığı konusunda fikir ayrılığı vardır (Anderson, 1977). Modern kapitalizmde üstünlüğün onaylanmasının boyutu konusunda çok fazla anlaşmazlık olmasına rağmen, Gramsci'nin "sivil toplum" kavramsallaştırması, politik stratejilerin baskı ve toplumun onayının boyutu konusuyla ilgili olduğu görüşü bakımından önemlidir. Gramsci, sivil topluma dayalı yaygın bir konsensusun bulunduğu Batı ile, devletin topluma hakim olduğu ve baskının konsensustan daha önemli olduğu Doğu arasında temel bir ayrım yapmaktadır. Özellikle Rusya hakkında konuşurken Gramsci şunu iddia etmektedir:

> *Devlet her şeydi, sivil toplum ilkel ve jöle gibiydi; Batı'da ise devletle sivil toplum arasında düzenli bir ilişki vardı ve devlet titrediği zaman, sivil toplumun güçlü yapısı hemen ortaya çıkardı. Devlet yalnızca dış hendekti, onun arkasında güçlü bir taştan ve topraktan kaleler vardı.*
>
> (Gramsci, 1971; 238)

Sivil toplumun devletle ilişkileri bakımından yeterince gelişmemiş olması halinde, Batı kapitalizminin burjuva kurumlarını, sınıf hâkimiyetinin tabanını karakterize eden ideolojik onaydan çok, kişilerin siyasî baskıları oluşturur.

Liberal politik kuram, bir yandan dış hatları ve vardığı sonuçlar itibariyle köklü bir farklılık sergilerken, Doğu/Batı ve baskı/onay ayrımlarına her nedense benzer terimlerle, bilhassa anayasal kontrol ve dengeler terimleriyle yaklaşmıştır. 1748 yılında yazılan *The Spirit of the Laws* (Montesquieu, 1949) adlı eserinde Montesquieu; cumhuriyetler, monarşiler ve despotizmi, yönlendirici prensiplerine göre ayırıyordu. Bu yönlendirici prensipler sırasıyla erdem, şeref ve korku idi (Montesquieu, 1949). Monarşi ve despotizm arasındaki farklar şunlardı:

(1) Monarşi *sosyal sınıflandırmada eşitsizlik* üzerine bina edilmişken, despotizmde toplum kitlelerinin yönetenin keyfi isteklerine tabi oldukları bir *kölelikte eşitlik* egemendi;

(2) Monarşide, yönetici geleneklere ve yasalara uyar, buna karşın bir despot yalnızca kendi eğilimlerine göre hükmeder;

(3) Despotizmde, kişiyle devlet arasında ilişki sağlayan aracı sosyal kurumlar yoktur.

Daha önceki eserlerinden *Considerations on the Causes of Greatnes of Romans and Their Decline*'de Montesquieu, özellikle Roma İmparatorluğu'ndaki merkeziyetçilik sorunları ve cumhuriyetlerin monarşilere transformasyonu ile ilgileniyordu (Montesquieu, 1965). Locke ve İngiliz anayasal tarihinden derinden etkilenen Montesquieu, politik haklarının temel garantisi olarak *güçler ayrılığını* ve merkeziyetçi otorite üzerindeki *anayasal kontrolleri* görme noktasına geldi. *Persian Letter*'ında (Montesquieu, 1923), Fransız toplumunun eleştirisel bir gözden geçirimini Doğulu gözlemcilerin bakış açısından yazdı. Ancak Montesquieu'nun Doğu'nun despotizmi tanımlaması ve itirazlarının aslında, Fransız politik yönetimine, bilhassa mutlak monarşiye yönelik olup olmadığı açıklığa kavuşmadı (Althusser, 1972).

Montesquieu ve Rousseau hakkında yazdığı Latince tezi 1892 yılında yayınlanan Emile Durkheim, modern politik yaşamın sorununun işçilerin ortak fikirlerdeki bölünmesinin etkileri değil, kişi ile devlet arasında düzenleyici kurumların bulunmaması olduğu görüşündeydi. Kilisenin gerilemesi, âilenin zayıflığı, toplumsal bağların kaybı, meslekî ve profesyonel derneklerin gelişmemişliği, kişiyi devlete karşı koruyan önemli sosyal ilişkileri eritmişti. Ancak Durkheim, Herbert Spencer'in aksine, devletin fonksiyonlarının genişletilmesinin çağdaş toplumlarda zorunlu olarak politik mutlakçılığı doğurduğuna inanmamaktadır. Durkheim *"İki ceza yasası evrimi"* adlı eserinde mutlakçılığı (absolutism) şu sözlerle tanımlamaktadır:

> *Merkezî gücü az ya da çok mutlak yapan, onu yumuşatacak düzenli örgütlenmiş herhangi bir radikal karşı gücün bulunmamasıdır. Bu nedenle böyle bir gücün doğumuna yol açacak şeyin, toplumun bütün kontrol fonksiyonlarının tek ve aynı elde toplanması işleminin az ya da çok tamamlanmış olması olduğunu tahmin edebiliriz.*
>
> (Durkheim, 1978)

Her ne kadar Durkheim bu terimi özellikle kullanmıyorsa da, onun "karşı güçler"in önemine yaptığı göndermenin ışığında, Durkheim'in, devletle kişi arasında yer alan sivil toplumun zayıflığının, politik mutlakçılık için genel şart olduğu argümanını ortaya koyduğunu söylemek yanlış ya da uygunsuz olmayacaktır.

Montesquieu'dan Durkheim'e kadar uzanan bu politik mutlakçılık sosyolojisindeki Fransız geleneği, Fransa'da aydınlanmış yönetimin yapısı hakkında çıkan tartışmalar değerlendirilmeden yeterince anlaşılamaz. "Aydınlanmış despotizm" ya da "aydınlanmış mutlakçılık" olarak atıfta bulunduğumuz konu, ilk olarak Fransa'da 1760'larda kısmen Fizyokratlar doktrininin bir doğurgusu olarak bir entelektüel ve politik konu biçiminde ortaya çıkmıştır (Hartung, 1957). Fizyokratların savundukları terimler, *"Despotisme eclaire"* ve *"Despotisme legal" (Meşrû despotizm)* idi. Örneğin, T.G.

Raynal, Batı ve Doğu Hindistan'la ticâret tarihi konulu eserinde, iyi bir hükümetin tanımını *"Le gouvernement le plus heureaux serait celui d'un despote juste et eclaire"* olarak yapmıştı. Fizyokratlar ekonomik doktrinlerinde ekonomi ve kişiyi, verimlilik ve ekonomik kazanımları sınırlayan doğal olmayan engellerden kurtarmak için *laissez-faire* (bırakınız yapsınlar –Ç.N.) politikalara sarıldılar. Ancak toplum bu tür yapay sınırlamalardan kurtulmamıştı ve *"despotisme eclaire"* tarafından radikal değişimlerin gerçekleştirilmesine ihtiyaç vardı. Fizyokratlar böyle bir despotizmin, doğal kişisel özgürlük düzenini yeniden yapılandırmak için, geçmişin yapay karışıklıklarını rasyonel bir biçimde silip atacak kalıtsal bir monarşinin ellerinde olacağını varsayıyorlardı. Despot, rasyonel eğitim politikaları ve sosyal reformlarla, insanları özgür olmaya zorlayacaktı.

Yönetim biçimlerinin erdemleri hakkındaki tartışma yalnızca on sekizinci yüzyılın sonlarındaki mutlakçılık söylemi ile değil, aynı zamanda on dokuzuncu yüzyılda sömürgeciliğin yayılmasıyla da hız kazandı. Sömürge yöneticileri yeni tebaları üzerindeki emperyalist kontrol planları konusunda karar vermeye zorlandılar. Raynal'ın sömürgeler tartışması bağlamında *"legal despotizm"* nosyonunu kullanması ilginçtir. Britanya'daki politik organizasyon konusundaki faydacı yorumlar da, benzer şekilde, İngiliz hükümetinin, kalıtsal aristokrasisi ve Hindistan'daki sömürge yönetimi nedeniyle eleştirilmesi bağlamında ortaya çıkmıştı. Faydacılar hem işçi sınıfı ve parlamenter yönetim sorunu ile hem de Hindistan yerlilerinin hükümeti sorunu ile ilgiliydiler. Bu nedenle James Mill'in *The History of British India*sı özellikle yerli despotizm ve hükümet reformu konusuna odaklanmıştı. Onun gözlemlerine göre;

> *Asya modeline göre Hindular arasında hükümet biçimi monarşi idi ve bu monarşi genel istisnalar olan din ve onun din adamları hariç mutlaktı. Tek kişinin emri altında olma dışında herhangi bir yönetim biçimi ne onların ne de onların yasa koyucularının aklına bile gelmiyordu.*
>
> (Mill, 1972, 212-213)

Mill'e göre, geleneksel, her şeyi kapsayan Hindistan köyü ile dışarıdaki krallıkların kamusal dünyası arasında bir boşluk vardı. Krallıkların kamusal dünyasının sürekli yıkılıp kurulmasına karşın, içerdeki dünyada bir sosyal izolasyon ve durgunluk hakimdi. Bu statik despotizme karşı ilk politik çözüm, bir doz *"Despotisme eclaire"* verilmesi, yani güçlü merkezî hükümet, yardımsever kanunlar, modernize edilmiş yönetim ve toprak mülkiyetinin yeniden dağılımıydı. J. S. Mill'in bir çok bakımdan temel korkusu, popüler demokrasilerdeki çoğunluğun egemenliğinin, eğitimli ve hassas bireyin hayatında ve vicdanında yaratacağı etkiler üzerinde odaklanıyordu. Bu korku, Mill'in 1835 yılında okuduğu Alexis de Tocqueville'nin Amerikan politik kurumlarının analizini yaptığı *Democracy in America* adlı eserindeki analizin daha kötümser yönleriyle teyid ediliyordu (de Tocqueville, 1946). Tocqueville'ye göre eşit oy tabanına dayalı çoğunluk hakimiyeti; kişilik ve kişisel haklara zararlı bir steril konsensüs oluşturacaktı. Çoğunluğun despotizmi üzerindeki tek kontrol mekanizması, kişileri çoğunluğun hakimiyetine karşı koruyacağı gibi, menfaat ve kültür farklılaşmasını da koruyacak olan güçlü gönüllü kuruluşların (yani sivil toplum) varlığı olacaktı. Bu güvenceler olmadan, demokrasi Britanya'ya da, Asya'ya geleneğin getirdiği verimsizliği, yani sosyal durgunluğu getirecekti. Bu nedenle Mill'in korkusu "çok geniş özgürlük değil, fakat teslimiyete çok hazır olma; anarşi değil fakat kölelik; çok hızlı değişim değil fakat Çin durağanlığı" idi (Mill, 1859; 56).

Ancak sömürge yönetiminde seçim iki despotizm türü arasındaydı; yerli ya da emperyalist. Yerli despotizm daima keyfi ve etkisizken, "daha" medenî insanların, onların ülkelerine hakim olan aydınlanmış despotizmi, sosyal reform ve politik ilerlemenin özendirilmesinde daha sağlam, düzenli ve etkili idi.

John Stuart Mill (1806-1873) ve Karl Marx (1818-1883) çağdaştırlar. Asya toplumları konusundaki görüşlerini formüle ederken, benzer çağdaş olaylardan ve benzer belgesel

kanıtlar dizininden etkilendiler. Bu nedenle, Hindistan'daki İngiliz egemenliği konusunda çok farklı değerlendirme ve beklentileri olsa da, Asya toplumları hakkında bazı ortak varsayımları paylaşmaları çok şaşırtıcı değildir. Marx'ın Asya tipi üretim modeli kavramı temelde, ekonomik yapılar ve süreçler (ya da bunların yokluğu) terimleri üzerine bina edilmişken, Asya modeli aynı zamanda geleneksel "Doğu despotizmi" politik nosyonunun bir versiyonunu oluşturuyordu. Marx'ın jurnalistik anlatımlarında, Doğu toplumu, egemen hanedanlarda kesintisiz politik değişimler ve tam bir ekonomik hareketsizlikle karakterize edilmektedir. Hanedanlardaki sirkülasyon, toprağın mülkiyetinin aristokrat toprak sahiplerinin elinde kalmaya devam etmesi nedeniyle, hiçbir yapısal değişime neden olmuyordu. James Mill gibi Marx da kendi kendine yeterlilik üzerine bina edilen durağan köy yaşamının doğasını vurgulamıştır. Kişi ile despot, köy ile devlet arasında hiçbir sivil toplum mevcut değildi. Çünkü sosyal sistem özerk şehirler ve sosyal sınıflardan yoksundu.

Her ne kadar Weber, *The Religion of India* (Weber, 1958a) adlı eserinde, Marx'ın Hindistan köy hayatı analizinden yararlandığını söylüyorsa da, Weber'in çeşitli politik biçim değerlendirmeleri –ataerkillik ve kalıtsallık *(patriachalism ve patrimonialism)*-, politik yaşamın ekonomik temelinden çok askerî örgütlenme problemi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Aslında, Weber'in sosyolojisini, üretim araçları sahipliği ile şiddet araçları sahipliği arasındaki karşılıklı ilişkilerin analizi olarak görmek mümkündür. Bu nedenle Weber, kendi silahlarına sahip ve bir lorda askerî hizmet veren bağımsız şövalyelerin durumu ile, şiddet araçlarının bir kalıtsal lordun kontrolü altında merkezîleştiği bir başka ortam arasında gidip gelen bir soyut sarkaç kurmuştur. Ampirik olarak Weber, "saf tiplerin" basit biçemlerde nadiren ortaya çıktığını kabul etmektedir. Ancak onun politik imparatorluklarda merkezîleştirme ile yerelleştirme süreçleri arasındaki gerilim analizinde, kontrastın önemi büyüktü.

Şövalyelerin kendi topraklarına ve silahlarına sahip olma hakkının kalıtsal bir hak olduğu feodalizmde, yerelliğe ve özerkliğe sahip küçük krallıkların ortaya çıkmasına yönelik güçlü politik baskılar vardır. Bu nedenle feodalizmdeki önemli politik çatışmalar, lordlarla tebası arasında değil, egemen sınıfın içindedir. Çünkü hayati sorun feodal kralın, lordlarından yoğun feodal dokunulmazlıklar isteyen diğer toprak sahipleri üzerindeki politik kontrolünün korunmasıdır. Patrimonyalizmde, aristokrat süvarileri kontrol etme metodlarından birisi, köle ya da paralı ordu kurmaya ilişkin feodal ya da tımar haklarına dayandırılmıştır. Bu tür ordular sivil toplumla hiç ya da çok az bağlantılıdırlar –bunlar tipik yabancılar, bekarlar ya da hadımlar olup aynı zamanda kabilelerinden koparılmış kişilerdir. Bu nedenle köle ordularının sivil toplumda herhangi bir çıkarları olmadığı gibi, en azından resmî olarak, tamamen kalıtsal lorda bağlıdırlar. Weber'in işaret ettiği gibi, patrimonyalizm yalnızca patrimonyal lordun, ordularının ücretini ödeyebilmek için istikrarlı mâlî ödeme gücü ya da başka kaynaklardan yararlanma imkanına sahip olması halinde yaşayabilir. Patrimonyal imparatorluklar iki uzun ömürlü krizle karşılaşırlar: (1) köle ordularının isyanı, (2) politik gücün el değiştirmesinde istikrarsızlık. Bir yandan Weber feodal/paralı ayrımını Batı'yı Doğu'dan ayırt etmek için gerekli bir kriter olarak kullanmazken, diğer yandan da patrimonyal istikrarsızlığı (ya da *sultanizm*) oryantal toplumun ve bilhassa Türkiye'nin başlıca sorunlarından birisi olarak görmekteydi.

Avrupa sosyal düşüncesinde Doğu imparatorlukları hakkındaki tartışma, yirminci yüzyıldaki klasik ifadesini Karl Wittfogel'in *Oriental Despotism*'inde (1957) bulmuştur. Wittfogel karakteristik olarak " Mukayeseli bir mutlak güç araştırması" alt başlığıyla, Doğu imparatorluklarının bir teknolojik dökümünü vermektedir. Doğu bölgelerinin iklimsel kuraklığı, yoğun su dağıtım sistemlerine ihtiyacı beraberinde getirmiş, bu sistemlerin organizasyonu da, ancak merkeziyetçi politik güç tabanında yapılabilmiştir. Su dağıtımına da-

yalı yönetimin güçlükleri ancak bürokrasi, genel kölelik ve merkeziyetçi otorite temelinde çözülebilirdi. Su dağıtıcı devlet *(hydraulic state)*, toplum içinde mutlak gücünü tehdit edebilecek bütün muhalif sosyal grupları yok etmeye zorlanmıştır. Bu "hükümet dışı güçler" arasında sülale grupları, bağımsız dinî örgütler, özerk askerî gruplar ve çeşitli biçemlerdeki arazi sahipleri bulunmaktaydı. Bu nedenle oryantal despotizm, devletin toplum üzerindeki zaferini temsil etmiştir ve Wittfogel, suya dayalı imparatorluklarda "sivil toplum"un yokluğunu, mutlak güç için zarurî bir şart olarak görmüştür. Avrupa'da ise mutlakçılık daima sivil toplumun karşı güçlerinin muhalefetiyle karşılaşmıştır:

> *Resmî anayasal kontrol unsurlarının bulunmaması, hükümetin menfaatlerine ve amaçlarına saygı göstermesi gereken toplumsal güçlerin de bulunmamasını gerektirmez. Post-feodal Avrupa'nın bir çok ülkesinde, mutlakiyetçi rejimler yalnızca resmî anayasalar tarafından değil aynı zamanda toprak sahibi asiller, kilise ve şehirler tarafından da sınırlanmıştır. Mutlakiyetçi Avrupa'da bütün bu hükümet dışı güçler politik olarak organize olmuş ve sesini yükseltmiştir. Bu nedenle bu kurumlar, su dağıtımına dayalı toplumun arazi sahipleri, din ya da kent profesyonellerinden farklıdırlar.*
>
> (Wittfogel, 1957; 103)

Özetlemek gerekirse; oryantal toplumun politik sorunu, devletin izole edilmiş birey üzerindeki gücünü dengeleme işlevi görecek bir sivil toplumun yokluğuydu.

Her ne kadar oryantal despotizmde sivil toplumun yokluğu nosyonu bir bütün olarak Asya'ya göndermede bulunularak formüle edilmişse de, bu nosyon İslâmî toplumların analizinde de çok önemli bir rol oynamıştır. Çünkü bu nosyon oryantalist söylemin başlıca özelliklerinden birisidir. Üstelik batıda sivil toplumun yokluğu teması; politik ve entelektüel ayrımları oluşturmuş, Marksistler ve sosyologlar için ortak bir çalışma çerçevesi çizmiştir. Marx ve Engels, *New York Daily Tribune*'deki makalelerinde toprakla ilgili özel mülkiyetin yokluğu ve devlet gücünün merkezîleştirilmesi-

nin, güçlü bir burjuva sınıfının ortaya çıkmasını engellediğini gözlemlemişlerdir. Bürokrasinin hakimiyeti ve kentsel toplumun istikrarsızlığı "burjuva kazanımının en temel şartının, yani kişi güvenliği ve tüccarın malının yokluğu" anlamına gelmektedir. (Marx ve Engels, 1953; 40)

Benzer bir yaklaşımı Max Weber, *The Sociology of Religion* adlı eserinde benimsemiştir. Yazar burada İslâmî genişlemenin etkisinin İslâm'ı "ulusal Arap savaş dini"ne dönüştürmesi olduğunu ileri sürmektedir. Bunun sonucu İslâm'ın temel karakteristiğinin "doğasal olarak burjuva-ticârî faydacılığını hor görme, bu faydacılığı alçakça bir açgözlülük olarak niteleyerek ve bütün yaşam gücünü bu olguya karşı yönlendirme" haline gelmesiydi. (Weber, 1966)

İslâmî toplumlar hakkındaki Batılı sosyolojik değerlendirmelerde, orta sınıfta bir "kapitalizm ruhu"nun olmaması nedeniyle, İslâm toplumlarının büyük bir kısmına tarihsel olarak azınlıkların hakim olduğu (Yunanlılar, Yahudiler, Ermeniler, Slavlar) iddia edilmiştir. İslâm hakkındaki yeni sosyolojik araştırmalarda aynı geleneği devam ettirmekte ve girişimcilik ruhu ve gayretinin yokluğunu motive eden unsurun, İslâm'da orta sınıfın gelişmemişliği olduğu ileri sürülmektedir. (Bonne, 1960; Lerner, 1958; McClelland, 1961)

İslâm'da sivil toplumun yokluğu ve devlet aygıtıyla bağlantılı burjuva kültürünün zayıflığı, yalnızca ekonomik kalkınmanın geri kalmasıyla değil, aynı zamanda politik despotizmle de özdeşleşmiştir. Siyaset bilimciler arasında İslâm'da keyfî hükümetlere karşı yerleşik yasal muhalefet geleneği bulunmadığı konusunda bir görüş birliği vardır. Çünkü politik haklar ve sosyal sözleşme nosyonları bağımsız bir orta sınıfın kurumsal desteğini almamıştır (Vatikiotis, 1975). Ancak sivil toplumun yokluğu oryantalist teması, ekonomi ve politika alanlarının çok ötesine uzanmaktadır. İslâm'ın bilimsel ve sanatsal kültürünün, kitlelerin dinine muhalif olarak rasyonel bir kültürün, "kent kampüsü" içinde doğmasına izin veren kraliyet sarayının tekelinde olduğu kabul edilmiştir. Orta Çağ'da İngiliz Protestan orta sınıflarının karakteristiği

olan bilimle endüstrinin birleşmesi olgusu, İslâm kültüründe dikkat çekici bir biçimde mevcut değildir. Ernest Renan İslâm ve bilim konusundaki samimi bir yorumunda, "Müslüman öğretim, bilim ve Avrupa ruhunu yansıtan her şeyi tamamen hor görmektedir." demektedir. (Renan, *1896; 85*)

Renan'a göre İslâm'da bilim ancak dine aykırı görüşlerle birlikte gelişebilir. Renan'ın aşırı derecede ön yargılı yaklaşımları çağdaş oryantal düşününde nadiren açıkça dile getirilse de, bir orta sınıfın yokluğu nedeniyle sanat ve bilimlerin seçkinlerin kontrolünde olduğuna ilişkin aynı argümanlar sürekli tekrarlanmaktadır. Bu perspektif normal olarak İslâm'da bilimin, yalnızca Yunan kültüründen yararlanan bir asalak olduğunu ve İslâm'ın Yunan felsefesini Avrupa rönesansına taşıyan bir araçtan ibaret olduğu nosyonuyla uyum göstermektedir (O'Leary, 1949). Oryantalizmde; İslâmî toplumun, siyasetin, ekonominin ve kültürün kusurları hep, sivil toplumun yokluğu sorununda aranmıştır.

Oryantalizme Alternatifler

İkinci Dünya Savaşı'nı takip eden dönemde, oryantalizm bir çok iç kriz ve çöküş semptomları gösterdi (Laroui, 1976), ancak oryantalizme alternatif bulunması zordu. Çünkü oryentalizm hâlâ güçlü ve kurumsal şekilde desteklenmekteydi. Oryantalizm kendi kendini geçerli kılan ve kapalı bir gelenek olup, iç ve dış eleştirilere karşı çok dayanıklıdır. Yeniden yapılandırma yönünde, örneğin Orta Doğu Araştırma ve Enformasyon Projesi (MERIP) ve *Review of Middle East Studies* tarafından yapılanlar gibi, çeşitli girişimlerde bulunuldu. Mevcut paradigmaların transformasyonunda karşılaşılan sorunlardan birisi, Marksist alternatiflerin, Marx ve Engels'in analizlerinde yer alan oryantalist perspektiflerden ayrılmasının çok olmasıydı.

"Üretim modeli" gibi temel nosyonların Marksist kavramsallaştırılmasında önemli değişiklikler olmasına rağmen, çağdaş Marksizm'in kuramsal yapılarının büyük bir kısmı İslâm toplumlarının analizinde kullanılamaz. Louis Althus-

ser gibi epistemolojik pozisyonu benimseyen Marksistler, her halükârda Orient üzerindeki ampirik araştırmaların, epistemoloji ve kuramsal çerçevede radikal bir kayış olmadıkça, oryantalist perspektifi yerinden atmak için yeterli olmayacağı görüşünde ısrarlıdırlar. Edward Said oryantal söylem için çok önemli eleştirilerde bulunmuşsa da, bu eleştirilerin üzerine bina edildiği kavramsal taban, yani Michel Foucault'un eserleri, perspektiflerin yeniden formüle edilmesi işlevi için uygun olmadıklarını açıkça göstermişlerdir. Kötümser bir bakışla okunması halinde, Foucault'un, oryantal söyleme bulunacak bir alternatifin bir başka güç ifadesiyle birleşen bir başka söylem olacağını vurguladığı görülmektedir. Bilginin genişletilmesi güç alanlarıyla çakıştığı için, Foucault'un analizinde söylemsiz bir alternatif yer almamaktadır. Bu nedenle bizler "söylemler hakkında sabırlıca söylemler oluşturmak ve zaten söylenmiş olanları dinlemek işlevi"ne mahkumuz (Foucault, 1973; xvi). Bu nedenle bir bakıma Said, Orta Doğu'da oryantalizmin ideolojik yapılarının terk edildiği yeni bir vizyon oluşturulması için yeterli olabilecek bir "ruhsal ayrılış ve cömertlik" ümidi teklif etmeye zorlanmaktadır (Said, 1978a; 259). Ancak Said'in, Foucault'un söylem perspektifini kullanışına rekabet edebilecek ve oryantalizmden farklı bir rota oluşturabilecek bir gelişim çizgisi vardır. Doğası gereği lisan aynılık ve farklılık temel ayrımı etrafında organize edilmiştir. Oryantalist söylemin başlıca özelliği, "Batı'nın benzersizliğini" göstermek için farkı vurgulamaktı. Ancak İslâm ve Hristiyanlık'ta, ayırıcı özelliklerden çok birleştirici özelliklere odaklanma, en azından aralarındaki belirsiz kültürel çakışma alanlarını inceleme konusunda güçlü bir emir vardır. Tarihsel olarak ne kadar hasmane bir üslupta olsa da, dinler Hz. İbrâhîm'e dayalı ortak bir Sâmî din kültüründen doğmuşlardır. Ortak bir yayılma, değişim ve yayılma sürecine sahiptirler.

Daha önce önerdiğim gibi, bu anlamda İslâm'a İspanya, Malta ve Balkanlar'da *occidental* (Batılı) bir din; Hristiyanlığa ise Kuzey Afrika ve bereketli Asya Hilali'nde bir *oryantal* din

olarak atıfta bulunmak mümkündür. Bu açık husus "orient" nosyonunun oryantalist söylemdeki temel belirsizliğini ortaya çıkarmaktadır. Tarihî ve coğrafî bakımdan; bu ortak ilişkilerine ilave olarak İslâm ve Hristiyanlık, tarihsel nedenlerle bilim, felsefe ve kültürde ortak çatıyı paylaşma durumunda kalmışlardır. Bu ortak ilişki alanlarına karşın oryantalizmin genel sürükleyici yanı farklılık, bölünme ve ayrım olmuştur. Bu düzensiz ayrımların önemli bir göstergesi Batı felsefesinin geleneksel tarihinde yeralır.

İslâm ve Hristiyanlık geleceğe dair gizemlerin açığa vurulması temeline dayanır ve temelde ortodoks teolojinin felsefî yönden açıklanması ile ilgilenmez. Her iki din de ileri derecede gelişmiş bir seküler mantık ve söylemin, yani Yunan kültürünün mirası ile yüzleştiler. Aristo'nun felsefî sistemi, İslâm ve Hristiyanlık teolojilerinin içine döküldüğü entelektüel kalıp haline geldi. Sonuçta Hristiyan inançlarının formülasyonu büyük ölçüde İslâm felsefecilerinin, bilhassa Averroes (İbni Rüşd), Avicenna (İbn-i Sînâ), el-Kindî ve Râzî'nin eserlerine bağımlı hale geldi. Burada sonuç olarak Orta Çağ Hristiyanlığının İslâm dini içinde gerçekleştirilen felsefî gelişmeler üzerinde asalak olarak yaşadığı ortak gelişme alanı doğdu. Ancak bu duruma oryantalist söylemin cevabı İslâm'ın yalnızca, daha sonra "gerçek yuvasını" Orta Çağ Avrupa'sının üniversitelerinde bulan Helenizm'e aracılık ettiği oldu. Bu nedenle *History of Western Philosophy* adlı eserinde Bertrand Russel'in yaptığı gibi, Renan geleneğini takip ederek İslâm'ın Avrupa felsefesine önemli bir katkıda bulunduğu gerçeğini inkar eden yazarlarla karşılaşıyoruz. Batı felsefesini Helenizm'le irtibatlamanın çekiciliği açıktır. Böyle bir irtibatlama Batı kültürü ile Yunan toplumunun demokratik geleneği arasında bir bağlantı kuracaktır. Yunan konuşma sanatı, sistematik tartışma şekillerinin prim yaptığı politik cephelerdeki kamusal tartışmalardan doğmuştur. Bu temele dayanarak, oryantal despotizmin kapalı dünyası ile Yunan demokrasisi ve konuşma sanatının açık dünyası arasında bir kıyaslama yapmak mümkündür. İdeal olarak Helenizm'le

politik demokrasinin eşitlenmesinin bir tek zorluğu, klasik Yunan'ın köle ekonomisine ilişkin konularda suskun kalmasıdır. Yunan nüfusunun çoğunluğu, kölelik statüleri nedeniyle mantık ve güzel konuşma dünyasından dışlanmışlardı.

Yunan medeniyetinin felsefî ve bilimsel mirası Müslüman İspanya prizması aracılığıyla Avrupa'ya geçti; ancak burada yine oryantalizmin, İslâm'ın İspanyol toplumu üzerindeki etkisini sadece baskı veya en yumuşak ifadeyle bir *tekrar* olarak ele aldığını görüyoruz. Wittfogel'in görüşüne göre toplumsal baskı ile iklimsel şartlar, İspanya'daki Müslüman sömürgecilerin su medeniyetine dayalı toplumun despotik politikasını kurmalarına ortam hazırladı. İslâm'ın kontrolü altında İspanya

> *Gerçek bir suya dayalı toplum haline geldi, atanmış memurlar tarafından despotikçe yönetildi ve tarımsal gelir yönetimi metodlarıyla vergilendirildi. Endülüs ordusu kısa zamanda bir kabile ordusundan, bir "ticârî" organa dönüştü ve Emevî ve Abbâsî halifeliklerinde olduğu gibi tam anlamıyla devletin bir aracı haline geldi.*
>
> (Wittfogel, 1957; 215)

Wittfogel'e göre, Müslümanların hakimiyetinden önce İspanya'da yerelleşmiş *(decentralized)* feodal toplum vardı. Ancak suya dayalı ekonominin gelmesiyle birlikte hızla merkeziyetçi, despot bir devlete dönüştü. Bir diğer deyişle Batılı bir zemine rağmen İslâm hâlâ oryantal despotik kültürün önemli özelliklerini taşımaya devam etti. İspanya'dan Müslümanların atılmasıyla, yani *reconquista* ile birlikte İspanya despotik bir politikaya değil feodal bir politikaya geri döndü. Hristiyanlığın yeniden kurulması "büyük bir su medeniyetini, son dönem feodal toplumuna dönüştürdü" (Wittfogel, 1957; 216). Müslüman İspanya hakkında çağdaş felsefe çok farklı bir tablo çizmekte, Hristiyanlık ve İslâm arasında tarımsal ve sulama tekniklerinin devam ettiğini vurgulamaktadır. Daha karmaşık ve düzenli sulama sistemi uzun bir dönemde önemli miktarlarda ekonomik yatırım yapılmasını gerektirir. İspanya'da, klasik çağlardan bu yana zaten işle-

mekte olan bir sistem temeline dayalı olarak İspanyol sulama sistemi Müslüman yönetimi altında önemli gelişimler geçirmiştir. İspanya'da önemli olan konu Müslüman ve Hristiyan yönetimleri arasındaki farktan çok teknoloji ve yönetim politikasının devamlılığıdır (Glick, 1970; Smith, 1970). Bu nedenle İslâm ve Hristiyanlığın etkisi altındaki İspanya'da sivil toplum ve ekonomi hakkında söylenenler, oryantalistlerin büyülendikleri farklılığın, tarihin getirdiği farklılık değil, söylemin getirdiği farklılıktan ibaret olduğu ortaya çıkmaktadır.

Sonuç: Fert ve Sivil Toplum

"Sivil toplum" kavramı, İskoç Aydınlanmasından Gramsci'nin hapishane defterlerine kadar, Batılı politik ekonominin temeli idi. Kavram çağdaş sosyal bilimlerde sık sık tartışılırken, bu kavramın aynı zamanda Doğu ve Batı arasındaki oryantalist kıyaslamanın önemli bir kısmını teşkil ettiği gerçeği ciddi bir biçimde görmezden gelindi. En basit ifadeyle, bu kavram Orient'in, bir bakıma tamamen devlet olduğu ve hiç toplum bulunmadığı nosyonuna temel olarak kullanılmıştır. "Sivil toplum" nosyonu Batılı felsefedeki aynı derecede güçlü bir temadan, yani sosyal kurumlar ağı içinde özerk kişilerin merkezîleşmesi temasından ayrılamaz. Batı politik felsefesi, kişilerin özgürlüklerinin devletin keyfi kontrolünden korunması için sivil toplumun önemine takılıp kalmışlardır. Bireycilik doktrini *(individualism)*, Batı kültürünün değilse bile, en azından çağdaş endüstriyel kültürün kurucusu olarak görülmektedir. Batılı vicdan, özgürlük, serbestlik ya da mülkiyet kavramlarının bir takım temel bireycilik prensipleri olmaksızın bağlantısını kurmak güçtür. Bu nedenle bireycilik Batı toplumunun temelinde yatmaktadır. Bireyciliğin bir başka önemi de; oryantal kültür kişisel haklar ve kişilikten yoksun olarak kabul edildiği için, Batı kültürünün oryantal kültürden ayrılmasını sağlamasıdır. Bireycilik, mülkiyetin ekonomik kurumları ile vicdânî itirafın dinî kurumları ve kişisel özerkliğin ahlâkî nosyonunu iç içe ören altın bir iptir.

"Biz"i "onlar"dan ayırmaya yarar. Oryantalizmde, İslâm'da sivil toplumun yokluğu olgusuna; vicdanına göre hareket eden ve devletin keyfî müdahalelerini reddeden özerk bireyin yokluğu eklenmiştir.

Ancak bu liberal birey kuramının altında yatan köklü endişe, Batı'daki sosyal düzenin sorunlu oluşuydu. Kişisel vicdan, ahlâkî vicdanın daima meşrû politik otorite ile uyum içinde olacağını ileri sürme girişimlerine rağmen, politik istikrara bir tehdit oluşturuyordu. Bilhassa, –Locke ve Mill'in kuramlarında- vatandaşlıktan toprağa dayalı bir imtiyazla dışlanan çeteler, kitle ve işçi sınıfı, burjuva bireyciliğine meydan okuyordu. Oryantal despotizm hakkındaki tartışma Avrupa'daki aydınlanmış despotizm ve monarşi hakkındaki belirsizlik ortamında yapılmıştır. İslâm'da bir sivil toplumun yokluğu konusundaki oryantalist söylem, Batı'daki politik özgürlüğün durumu hakkındaki temel politik endişelerin bir yansımasıydı. Bu anlamda oryantalizmin sorunu Orient değil Occident (Batı) idi. Daha sonra bu sorunlar ve endişeler Orient'e transfer edildi. Böylece Orient, Doğu'nun bir temsilcisi değil, Batı'nın bir karikatürü haline geldi. Oryantal despotizm, sadece Batılı monarşinin yüce buyruğuydu. Bu nedenle çağdaş oryantalizmin krizleri ve çelişkileri, Batı toplumunun, global bağlama transfer edilmiş, süregelen krizlerinin bir parçasıdır. Oryantalizmin sonu, perspektifler ve paradigmaların radikal bir biçimde yeniden formüle edilmesini gerektirir. Fakat bilginin bu yeniden yapılandırması ancak Orient ile Occident arasındaki politik ilişkilerde büyük kaymalar bağlamında gerçekleştirilebilir. Çünkü söylemin transformasyonu, ayrıca gücün transformasyonunu da gerektirir.

III. BÖLÜM

ORİENT'İN AÇIKLANMASI

Başka kişiler hakkında konuşma üslubumuz bütün insan etkileşimlerinin merkezî sorunu ve sosyal bilimlerdeki yapıcı tartışmalardan birisidir. Aslında başka insanlar ve kültürler hakkında çok fazla güçlük çekmeden konuşsak da, yabancı gruplara ve yabancı kültürlere ait olan insanları gerçekten anlayıp anlayamayacağımıza yönelik şüphelere neden olan önemli felsefî problemler vardır. Bu felsefî sorunlar çeviri ve görecelilik sorunlarıdır. Güvenilir ve karşılıklı olarak anlaşılabilir bir anlam çevirisi yapılması bütün yorumcuların temel sorunudur. Sosyologlar ve felsefeciler kelimelerin anlamının özel bir dil ve özel bir gramer içindeki kullanımına bağımlı olduğunu ve bunun karşılığı olarak da kurgusunun belli bir toplumun yaşam biçimine bağımlı olduğunu fark etmişlerdir. Bu lisan görüşüne göre bir başka kültürdeki bir ifadenin anlamını anlama felsefî görevi, o lisanın içinde yer aldığı sosyal yapının ortaya konulması sosyolojik probleminden ayrı düşünülemez. Anlamın sosyal yapıya bağımlılığına ilişkin doktrin güçlü bir şekilde ele alınırsa, böyle bir felsefî bakış açısı, tercümeyi imkansız kılmasa da en azından şüpheli ve belirsiz hale getirir. Sosyal yapılarda yoğun bir kıyaslanabilirlik mevcut olmadıkça, bir lisan bir başkasına tam olarak anlaşılabilir bir şekilde tercüme edilemez. Buradaki paradoks, bir başka lisanda uzmanlaşmanın zor olsa bile im-

kansız olmaması ve tercümenin rutin bir uygulama haline gelmesidir.

Tercüme sorunu daha geniş bağlamdaki kültürel görecelilik sorununun özgül bir örneği olarak ele alınabilir. Görecelilik sorunu Batı felsefesi kadar eskidir. Ateşin hem Yunan'da hem de İran'da yandığı; ancak insanların doğru ve yanlış hakkındaki fikirlerinin coğrafyadan coğrafyaya değiştiği gerçeği ile ilk yüzleşenler Herodot ve Aristo idi. Eğer bütün inançlar ve bilgi kültürel açıdan özgül olsaydı, o zaman, sosyal uygulamaların mukayese edilebileceği ve değerlendirilebileceği; evrensel doğru, rasyonellik ve iyilik kriterleri olmazdı. Ancak görecelilikle ilgili bir dizi bilinen sorun vardır. Mantıksal sonucuna bakıldığında, dünyaya ilişkin bilgimizin tamamen ulusal kökenli, subjektif tercihlerden ibaret olduğunu göstermektedir. Bunun anlamı toplumlar arasında objektif ve geçerli karşılaştırmalar yapılamayacağı ve karşılaştırmalı ya da en azından içinde karşılaştırmalar bulunan bilgilerin algılanmasının çok güç olacağıdır. Prensip olarak bir şeyi bilmek onun hakkında konuşabilmek demektir ve lisan zorunlu olarak aynılık ve farklılık arasında kontrast ve kıyaslama gerektirir. Tercüme açısından bakıldığında, her ne kadar çözümü imkansız felsefî güçlükleri olsa da sürekli kıyaslama yapmaya devam ederiz.

Tercüme ve görecelilik sorunu, Hristiyanlık ve İslâm gibi iki dinin karşılaştırmalı araştırmasını yapma girişiminde bulunan sosyologların karşısına kaçınılmaz biçimde çıkmaktadır. Aslında, yeterli karşılaştırma o kadar önemlidir ki, böyle girişimi başından imkansız kılıyor gibi görünebilir. Çünkü İslâm'ın sosyolojik analizlerinin bir çoğunda, onun bir "din" değil, tamamen bir "sosyo-politik sistem" olduğu ima edilmektedir. Bu ima ile ilgili sorun; Hristiyanlığı, ilk planda bir "din" olarak kabul edilen öncelikli bir model olarak nazara almasıdır; belki de bu açıdan sapkın olan İslâm değil, Hristiyanlıktır. Bu kavramsal bulmacaların bir çözüm yolu, bizim İslâm gibi diğer dinler hakkındaki çağdaş görüşlerimizin, yabancı kültürler hakkında konuşma geleneğimizin bir par-

çasını oluşturduğunu kabul etmektir. Biz diğer kültürleri ancak onların olağandışılıklarını anlaşılabilir hale getiren, önceden mevcut olan biçem ya da söylem kalıplarına oturtarak anlayabiliyoruz. Uygulamada bizler tercümenin felsefî güçlükleriyle "biz" ve "onlar" arasında karakteristiklerdeki farklılıkların altını çizen çeşitli açıklama şekillerine dikkat çekerek baş edebiliyoruz. Kendisiyle karşılaştırma yapılacak kültürün, diğer kültürlerde eksik olduğu varsayılan bir dizi önemli karakteristiğe sahip olduğu kabul edilir –rasyonalite, demokrasi, endüstriyel gelişme. Böylece yabancı kültürlerin anlaşılmasını sağlayacak ve sonuçlar çıkarılabilecek bir olumlu ve olumsuz nitelikler tablosu oluşturulur. Bu nedenle dinler hakkındaki herhangi bir karşılaştırmalı araştırma; kontrastlar ve karşılaştırmaların bir tercüme edici matrisini oluşturan önceden mevcut faraziyeler ve felsefî geleneklere göre yapılacaktır. İslâm'ın, Batı kültürü içinde anlaşılmasını sağlayan temel bilanço belgesi, onu "oryantalizm" olarak kabul etmektir.

Oryantalizm, ilk olarak on dördüncü yüzyılın başlarında Viyana Kilise Konseyi tarafından oryantal dillerin ve kültürlerin anlaşılmasını teşvik etmek için bir dizi üniversitede kürsü kurulmasıyla birlikte ortaya çıkan bir bilim dalıdır. Oryantalizmi teşvik eden ana itici güç, ticâret, rekabet ve askerî çatışmadan kaynaklanıyordu. Bu nedenle Orient Bilgisi, Avrupa'nın Orta Doğu ve Asya'ya yayılımı tarihinden soyutlanamaz. Vasco de Gama tarafından 1498 yılında Ümit Burnu'ndan Asya'ya gidiş yolunun keşfedilmesi, cryantalizmin alanını büyük ölçüde genişletti. Ancak Avrupa'da detaylı oryantal toplum araştırmalarının yayınlanması ancak on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda gerçekleşti. Britanya'da 1784 yılında Asiatic Society'nin (Bengal) ve 1823 yılında Royal Asiatic Society'nin kurulması Batılı bakış açılarının gelişmesinde önemli işaret taşlarıdır. Benzer gelişmeler Fransa'da 1821 yılında Napolyon'un Institut d'Egypte ve Societe Asiatique'siyle birlikte yaşandı. Almanya'da ise ilk oryantalist dernek 1845 yılında kuruldu. Bu ve benzeri kurumlar aracı-

lığıyla Doğu toplumları hakkında bilgiler, filoloji araştırmaları ve oryantal dillerde yeterlilik geliştirildi ve kurumsallaştırıldı. Genel anlayışta "Orient" yanlış bir tarifle Akdeniz'in doğu kıyılarından Güneydoğu Asya'ya kadar uzanan bir coğrafik bölgeyi kapsıyorsa da, İslâm ve İslâm'ın asıl yerleşim bölgeleri, Doğu'ya ilişkin Batılı bakış açılarının oluşumunda önemli bir yer tuttular.

"Diğer dinler" kategorisi içinde İslâm, en azından iki önemli ayırıcı özelliğe sahiptir. Birincisi İslâm vahye dayalı, tek tanrılı bir dindir ve Hristiyanlık'la yakın tarihsel ve teolojik bağlara sahiptir. Hristiyanlık ve Musevilik'le birlikte İbrâhimî inancının bir temel varyantı olarak görülebilir. İkincisi, Orient'in diğer dinlerinden farklı olarak İslâm, Avrupa içlerinde önemli bir sömürgeci güç idi ve sekizinci yüzyıldan sonra Güney Akdeniz toplumlarının hakim kültürünü oluşturdu. İslâm'ın bu iki özelliği şu soruyu gündeme getirmektedir: İslâm hangi açıdan bir "oryantal din"dir? Bu basit ve aldatıcı soru aslında oryantalist çelişkinin ta kalbine uzanmaktadır. Eğer oryantalizm kendisini Orient'i oluşturan unsurların bir yönü olarak kabul ediyorsa, o zaman occidentalizmin (Batıcılık) özünü de tanımlamak zorundadır. Örneğin, Orient'ten ayırt etmek için, Occident'i oluşturan bir dizi Hristiyan kültürel bakış açısını –Kutsal Kitab'a dayalı entelektüelizm, sihirsiz rasyonalite ya da din ve laikin ayrımı- ele alalım. 2. bölümde gördüğümüz gibi bu strateji hemen Hristiyanlığın, kökeni itibariyle bir ilâhî, İbrâhimî inanca dayalı bir din olarak "oryantal"; İslâm'ın ise İspanya, Sicilya ve Doğu Avrupa kültürünün bir parçası halinde yayılması nedeniyle "Occidental" (Batılı) kabul edilmesi sorununu ortaya çıkarmaktadır. İslâm'ın dinî ve coğrafik statüsünün sorunlu olduğu geleneksel Hristiyan teolojisi tarafından kabul edilmiş ve İslâm'a ya Yahudi-Hristiyan kültürü üzerinde bir parazit, ya da Hristiyanlık'ta bir hizip gözüyle bakılmıştır. Dante'nin İlahi Komedya'sında peygamber Muhammed, dinsel hizipçiliğinin ebedî cezası olarak sürekli ikiye bölünür.

Ancak İslâm'ın sorunlu yapısı yalnızca Hristiyan teolojisi içinde bir güçlük teşkil etmemektedir. Eğer Hristiyan oryantalizminin arkasında yatan motif, Hristiyanlığın, İslâm'ın sapkınlığına kıyasla eşsizliğinin vurgulanması ise, o zaman mukayeseli sosyoloji için hayati sorun Batı dinamizmi ve endüstriyel medeniyete karşı Orient'in isnad edilen durağanlığı konusudur. Weberci sosyolojide İslâm'ın tek tanrılı, vahye dayalı ve asketik (*münzevi, çileci)* yapısı, Protestan asketikliğinin Batı rasyonalitesinin yükselişinde eşsiz derecede önemli bir rol oynadığı görüşünde önemli sorunlara yol açmaktadır. Weber, *The Sociology of Religion*'unda (1966), Protestan etik tezine yönelik bu sorunu ortadan kaldırmak için iki çözüm önermiştir. İlki, Muhammed'in orijinal mesajının asketik öz-kontrol mesajı olsa bile, İslâm'ın sosyal taşıyıcılarının; orijinal kurtuluş doktrinini toprakların genişletilmesi hedefine dönüştüren Arap savaşçılar olduğunu ileri sürmüştür. Bu nedenle Kalvinizm'in iç kaygıları hiçbir zaman İslâm'da tam olarak var olmamıştır. İkincisi, İslâm'daki tımarcı arazi mülkiyetçiliği şeklî merkeziyetçi bir devlete götürmüş, böylece İslâm ataerkil bir yapının ideolojisi haline gelerek kentsel asketizmin büyümesini dışlamıştır. Islâm'da sosyal taşıyıcılar ve ataerkil güç argümanı, Weber'in İslâm'ı, yasal ve formal olarak kişisel kurtuluş sorunlarına odaklanan bir dünya dini olarak kabul etmesine izin vermiştir. İslâm seküler güç dünyasına yönelik herhangi bir radikal meydan okuma taşımadığı için, prensip olarak, inananları dünya hakimiyetinde önemli bir konuma yöneltecek rasyonel bir argüman geliştirmede başarısız olmuştur. İslâm, statükoyu meşrûlaştırmış, politik yapıya sosyal değişimin temel süreçlerini teşvik edecek bir tarzda asla meydan okumamıştır.

Weber'in İslâm'a bakışı bize, onun oryantal toplumun karşılaştırmalı sosyolojinin temelini oluşturan açıklama sistemini göstermektedir. Bu sistemin merkezî unsuru dinamik ve durağan sosyal sistemler arasında kontrasttır. Weber sosyolojisinin işlevinin, Batı'nın karakteristik eşsizliğinin ortaya çıkmasının tarihsel nedenlerini, yani rasyonel kapitalist üre-

timin içinde yer alan unsurları belirlemek olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu unsurlar arasında rasyonel (Roma) hukuk, modern devlet, bilimin sosyal hayatın bütün alanlarına, bilhassa endüstriyel üretim teknolojisine uygulanması, âilenin ticârî girişimden ayrılması, özerk kentsel kurumlar, başlangıçta "çağrı"ya, sonunda ise sosyal prosedürlerin bürokratizasyonuna dönüştürülmüş asketik yaşam stili yer almaktadır. Kapitalist toplumun bu özellikleri; içinde sosyal ilişkilerin önceden hesaplama ve tahmine tabi tutulduğu genel rasyonalizasyon sürecinin kurumsal mekanlarıydı. Sosyal hayatın rasyonalizasyonu sosyal aktörlerin, yalnızca üretim araçlarına değil, ayrıca zihinsel üretim araçlarına ve askerî araçlara yabancılaşmasını içermekteydi. Ekonomik, entelektüel ve askerî üretim araçlarının sahipliği, bürokratik, anonim kurumlarda toplandı, böylece Weber'in görüşüne göre, kapitalizm; içinde bireyin yalnızca önemsiz bir "dişli" olarak yer aldığı "demir kafes" haline dönüştü. Bir yandan birey detaylı sosyal düzenlemelere, rasyonel kanunlara, bürokratik yönetime tabi tutulurken, diğer yandan da uygulamalı bilim, kapitalist birikimin ahlâkî sözleşmeler ya da kaprisli politik müdahalelerle engellenmeden sürebileceği ekonomik istikrarın sosyal şartlarını hazırlıyordu.

Weber'in oryantal toplum sosyolojisinde, içinde Orient'in sadece Batı rasyonelliğinin pozitif unsurlarından yoksun olduğu bir açıklama sistemi oluşturuldu. Oryantal toplum bir yoksunluklar sistemi olarak tanımlanabilir –olmayan kentler, kayıp orta sınıf, kayıp özerk kentsel kurumlar ve kayıp mülkiyet (Turner 1978a,1978b). Avrupa'da Hristiyanlık kentsel sosyal ilişkilerin belli tribal sadakatler yerine, evrensel inançlar üzerine bina edildiği kentlerin gelişmesine izin verdi. Avrupa şehirleri önemli ekonomik ve politik bağımsızlıklar elde ettiler (Weber, 1958b). Weber'e göre Orient'te kentler organik ekonomik merkezler olarak gelişmedi. Daha çok kırsal kesim üzerinde, devlet kontrolünün askerî ve politik üsleri olarak baskı kurdu. Oryantal kent, içinde kentli burjuvanın öngörülemez politik kontrolden serbest biçimde doğabi-

leceği uygun bir ortam sağlamadı. Bu kent analizi, Weber'in sosyolojisinde Avrupa'nın feodal yapıları ile Orient'in tımara dayalı toprak organizasyonu arasında oluşturulan bir temel kontrasta dayanmaktadır. Kişinin toprak mülkiyeti haklarının babadan en büyük oğula geçtiği ya da çok sınırlı parçalandığı istikrarlı bir sistem olan feodalizmde, toprak sahibi şövalyeler askerî hizmetlerinin karşılığı olarak feodal monarktan bir derece politik özgürlük elde ediyorlardı. Tımara dayalı toprak sisteminde tımar, patrimonyal devlet tarafından kontrol edilen miras yoluyla intikal edemeyen bir haktı ve süvari sınıfı olarak kraliyet yönetiminin daha direkt kontrolüne tabiydi. Tımar sisteminde bazı özel arazi mülkiyeti şekilleri görülürse de, özel arazi mülkiyet hakkı kapsam bakımından sınırlanmıştır ve zenginlerde riskli sermaye yatırımlarından kaçınma yönünde güçlü bir eğilim vardır. Weber'in düşüncesine göre, İslâm'da, bu nedenden dolayı sermaye daha çok dinî mallara yatırım şeklinde dondurulmuştur. Mülkiyet bir yandan politik müdahaleye maruz kalırken, öbür yandan da dinsel hukukun özünde istikrarsız olması nedeniyle yasal güvence elde etmek çok güçtü. Sonuçta Weber'in karşılaştırmalı sosyolojisinin, "rasyonel hukuk", "özgür kentler", "kentli burjuva" ve "modern devlet"i bir tarafta; "*ad hoc* hukuk", "askerî kamp", "devlet kontrollü tüccarlar" ve "patrimonyal devlet" diğer tarafta, bir açıklama sistemi olduğuna inanmak mümkündür. Weber, bir sosyal anlam setini bir diğer anlamlar konteksine, içinde occidental kategorilerin ayrıcalıklı bir yere sahip olduğu bir linguistik sistem aracılığıyla tercüme etme işlevini görmektedir.

Weber sosyolojisinin, sık sık farkında olmadan sağduyu içeriği, burjuva düşüncesi üreten bir tür subjektif idealizmi temsil ederken, buna karşın Karl Marx'ın tarihsel materyalizmi, sonuçta sosyal yaşamı belirleyen objektif yapıları ortaya çıkarmak için burjuva politik ekonomisinin kavramsal yüzeyinin içine nüfuz eder. Bu kontrastın genel terimlerde ele alınması çok güçtür ve bilhassa Marx ve Engels'in oryantal toplum konusundaki yorumlarına ilişkin sorunlar ortaya

çıkmaktadır. Marx ve Engels'in Hindistan, Çin ve Orta Doğu hakkındaki erken dönem jurnalistik yazımlarında, daha sonra "Asya tipi üretim modeli" olarak adlandırılan kuramsal gelişmeyle karşılaşırız (Avineri, 1968). Bu kuramsal dizaynın odak noktası Orient'in sosyo-ekonomik durgunluğunun, içinde kapitalistlerin ekonomik bakımdan hayatta kalmak için üretimin teknik temelini sürekli değiştirmeye zorlandığı kapitalist toplumun devrimci yapısı arasında bir kontrast oluşturmaktı. Bu nedenle "Asya tipi üretim modeli" Weber tarafından kullanılan metodla çok yakın benzerlikleri olan bir sosyal açıklama formudur. Marx ve Engels, kuramlarını Hindistan üzerine yaptıkları faydacı analizler ve Francois Bernier'in *Voyages*'i (1710) temelinde kurarken, ilgilerini toprak mülkiyetinin dağıtımını devletin kontrol ettiği Asya'da özel toprak mülkiyetinin yokluğu iddiasında yoğunlaştırdılar. Marx, Hindistan'daki İngiliz hakimiyeti hakkındaki makalesi gibi bazı jurnalistik çalışmalarında (Marx, 1972), Kuzey Afrika ve Asya'nın çöl bölgelerinde sulama konusunda önemli görevler ifa eden devletin yükselişinde iklim ve coğrafyanın önemini vurgulamaktadır. Çünkü bir kamu sulama sistemi işletmek için devlet tarafından kontrol edilen topraklar üzerinde, mülkiyete dayalı sosyal sınıflar ortaya çıkamazdı ve bunun yerine toplum Engels'in tanımlamasıyla "genel kölelik (devlet köleliği)" durumunda tutuluyordu. Sosyal sınıfların ve sınıf çatışmalarının yokluğunda, herhangi bir sosyal değişim mekanizması da oluşmadı. Bütün toplumların tarihleri, sınıflar arasındaki çatışmaların tarihinden oluştuğu için, bunun kaçınılmaz sonucu olarak Asya'nın "Hiçbir tarihi yoktur, en azından bilinen tarihi" (Marx, 1972; 81). *Grundrisse* ve *Capital* gibi daha sonraki eserlerinde Marx, oryantal hareketsizliğin nihai açıklaması olarak; dikkatini devletin sulamadaki rolünden Asya köylülerinin ekonomik olarak kendi kendine yeterliliğinin yapısına çevirmiştir. Ancak sonuç hâlâ aynıydı: Asya tipi sosyal yapıda, Marx'ın deyimiyle tarihsel değişim olarak nitelendirilebilecek radikal değişimlerin yokluğu.

Weber ve Marx, Occidental toplumlarda tarihin varlığı ve Orient'te yokluğunu açıklamada oldukça benzer nedensellik şemalarına sarılmışlardır. Bu tercüme şemalarına göre, Orient bir boşluklar koleksiyonu ya da kusurlar listesidir –özel mülkiyetin yokluğu, sosyal sınıfların yokluğu ve üretim modelinde tarihsel değişimlerin yokluğu. Ayrıca hem Weber hem de Marx Orient'teki devlet politikalarının keyfî ve belirsiz olduğu nosyonuna tutunmuşlardır. Onların oryantal toplum görüşü daha kadîm bir açıklama sistemi olan "oryantal despotizm"in bir diğer versiyonu olarak algılanabilir. Despotik politikaların analizine yönelik kuramsal motivasyon, felsefî tartışmaların meşrû monarşi ile keyfî despotizm arasında bir fark oluşturulmasında odaklandığı zamanda, Avrupa'da mutlakiyetçi devletin gelişmesinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Louis XIV'in hocası Benigne-Bossuet, despotik hakimiyetin dört ana nedenini; özel mülkiyetin yokluğu, keyfî yasalar, mutlak politik güç ve genel kölelik olarak tanımlamaktadır (Stelling-Michaud, 1960). Bu despotizm nedenlerinin tamamı, Rusya ve Osmanlı imparatorluklarının yapısında bulunuyordu. Benzer bir bakış açısı Montesquieu tarafından *The Spirit of the Laws* (1748)'da benimsenmiştir. Burada yazar Asya tipi imparatorluklardaki despotizmin, mutlak yönetici ile sonuçta yöneticinin ihtirasının korunmasız objelerine dönüşen genel toplum arasında aracı olan sosyal kurumların yokluğundan doğduğunu ileri sürmektedir.

Marx'ın daha sonra bu Asya tipi üretim modeli konseptini terk edip terk etmediğine bakılmaksızın, bu model zamanla Marksist kuram ve politikada önemli bir unsur haline gelmiştir (Wittfogel, 1957). Son yıllarda, Louis Althusser'in Marx'ın fikirlerinin kuramsal gelişiminde "epistomolojik dönem" nosyonunu kullanarak bu kavramı terk etmek için bir dizi girişimde bulunulmuştur. Althusser'e göre (1969), Marx'ın eserlerini, Paris el yazmalarındaki erken dönem idealizm ve hümanizminin yerini zamanla kapitalist üretim modelinin objektif kurallarına duyulan tamamen yeni bir bi-

limsel ilgi aldığı tamamen farklı periyodlara ayırmak mümkündür. Bu gerekçelere dayanarak Asya tipi üretim modeli konseptini, Marx ve Engels'in olgunluk çağlarında terk ettikleri bir *pre-scientific* ilgi olarak kabul etmek mümkündür. Ayrıca bu konseptin her halükârda, Marksist devlet kuramının, devleti toplumun sınıflara bölünmesinin bir ürünü olarak gören temel unsuruyla bağdaşmadığı da ileri sürülebilir. Bu görüşe göre sınıf çatışması devletin "varlık sebebidir" ve Asya tipi üretim modelinde sınıflar olmadığı için, devletin mevcudiyetini "iklim ve coğrafya" gibi şüpheli göndermelerle açıklamak zor olacaktır (Hindess ve Hirst, 1975). Marx'ı bu oryantalist sorundan kurtarmaya yönelik girişimler bir dizi ilave kuramsal güçlüğü de beraberlerinde getirmişlerdir. Öncelikle Asya tipi üretim modeli terk edildiğinde, Marksist kuram mevcut ortodoks üretim modelleri listelerine yeni ilaveleri kabul etmeye hazır olmadıkça, bütün kapitalizm öncesi üretim modellerini ya kölelik ya da feodalizm gibi çok dar bir çerçevede kavramsallaştırmak zorunlu olacaktır.

Marx ve Weber'in açıklama şemalarının altında yatan sorun, Batı toplumunda kapitalizmin sosyal kökenleri ve bu kökenlerin oryantal toplumda olmayışına ilişkindir. Bu soru beraberinde Batı'nın eşsiz olduğu ve bu nedenle gelişmeci Batı ile durağan Doğu arasında belirleyici bir kontrast bulunduğu yolundaki varsayımın bütün etkilerini de beraberinde taşımaktadır. Bu temel sorundan uzak durmayı sağlayabilecek iki ana kuramsal strateji vardır. Bunların ilkinde, Orient'teki kapitalist kökenler sorunu Avrupa kapitalizminin daha önceden var olması nedeniyle uygun değildir. Sömürgeciliğin gelişimi Avrupa dışında özerk kapitalizmin gelişimini engellemiştir. Avrupa kapitalizmi, dünya çapında bir ekonomik bağımlılık sistemi yaratarak, başka yerlerde bağımsız bir kapitalizmin doğmasını sağlayabilecek global ortamı değiştirmiştir (Frank, 1972). Occident'te kapitalizmin mevcudiyeti Orient'te kapitalizmin yokluğunun bir açıklaması haline gelmektedir. İkinci stratejide, kapitalizmin tutar-

lı sosyal karakteristikler ya da evrensel sonuçlar taşıdığını inkar etmek mümkündür. İngiltere, Fransa ve Almanya tek tip kalkınma süreci geçirdiler diye, bunu "kapitalist kalkınma" genel adı altında sınıflandırmak mümkün değildir. Bu nedenle her bir oryantal toplum, tesadüfî ve tarihsel, kendine has kişisel özelliklere sahiptir. Bu iki strateji de bazı açılardan kuramsal olarak çekici olsa da, kendi kuramsal açmazlarını da içlerinde barındırmaktadırlar. İlk çözüm hâlâ şu soruyu cevapsız bırakmaktadır: O zaman neden kapitalizm sadece Batı'da ortaya çıktı? Occident'te kapitalizmi açıklamaya yönelik ekonomik sebeplerin herhangi bir şekilde listelenmesi bu sebeplerin başka yerlerde bulunmadığı anlamına gelecektir. Üstelik bağımlılık kuramı ya da "gelişmemişlik" nosyonunun, Avrupa dışında özerk kapitalist gelişmenin yokluğuna yeterli bir açıklama oluşturabileceği de şüphelidir. İkinci çözüm; toplumun soyut modeli olarak algılanan kapitalizmin genel karakteristiği hakkındaki kural nitelikli açıklamaları, özel kalkınma süreçlerinin ampirik tanımları lehine dışlamaktadır. Bu iki görüşün sonucu kapitalizm nosyonunun tamamen tesadüfî bir gelişme olduğunun kabulü ya da "kapitalizm" kavramının çok belirsiz ve çok genel olduğu gerekçesiyle terk edilmesi olacaktır. Althusserci yapısalcılığına alternatif, "endüstrileşme bütün tarımsal toplumların kaderine kaçınılmaz olarak yazılmamıştır, ancak hepsi birden Batı'da bir araya gelen kaza eseri ve neredeyse inanılmaz olaylar zincirinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır." (Gellner, 1980; 296) görüşü olabilir.

Ancak "metodolojik rastlantısallığın", sosyal yapılar arasında gerekli irtibatlar hakkında nedensel açıklamalar sağlamaya teşebbüs eden, bir yandan da ampiriksel olarak bu bağlantıların çok karmaşık ve rastlantısal yerel varyasyonlar olabileceğini açıklamaya çalışan kapitalizmin, sosyoloji için bir genel temel olarak nasıl kabul edilebileceğini anlamak güçtür. Varılacak sonuç, bir yanda Weberci sosyoloji diğer yanda da yapısalcı Marksizm'in oryantalizm prosedürlerinin nedenlerini açıklayacak tatminkar cevaplar geliştirmedi-

ğidir.

Gördüğümüz gibi, İngilizce konuşan Marksizm'de sürdürülmekte olan kapitalizm öncesi üretim modelleri hakkındaki tartışmanın büyük bir kısmı, Fransız felsefeci Louis Althusser'e duyulan bir ilgiyle başlamıştır. Althusserci Marksizmin akademik kabul görmesi, sınırlayıcı ekonomik indirgeyicilik içermeyen ekonomik süreçlere yapısalcı bir açıklama sağlama ve Marx'ın hümanistik yorumunun Hegelci idealizmine bilimsel bir alternatif bulma bağlamında olmuştur. Bu tartışmaya kadar Althusser'in Marx'ın metinlerinin daha dikkatli "okunması" vurgusunun, Fransız felsefesinde edebî eleştiricilik, semiyoloji ve söylem analizinden doğan daha genel bir hareketin parçası olduğu açıklık kazanmamıştı. Fransız konteksinde önemli figürlerden birisi olan Michel Foucault'un güç ve bilgi analizi zamanla oryantalizm eleştirisinde önem kazandı. Foucault'un fikirleri, özetleme güçlüğü nedeniyle kötü ün kazanmıştır. Ancak onun genel görüşünün önemli bir yönü sistematik bilginin herhangi bir şekilde genişlemesi, ayrıca toplum içindeki güç ilişkilerinin de genişlemesini ve bunun toplum üzerinde daha kurnaz ve titiz bir sosyal kontrolle ortaya koyulmasını gerektirir. Böylece Foucault'un argümanı, bilginin cehâletten evriminin, özgürlüğün de benzer şekilde baskıdan evrimleşmesini gerektirdiğine ilişkin geleneksel liberal persfektiften radikal biçimde ayrılmaktadır. Liberal görüşe göre; açık tartışma yoluyla bilgiye ulaşılabilmesi için ortam oluşturulması temelci siyâsî özgürlükleri gerektirmektedir. Foucault'a göre, ceza bilimi, kriminoloji, demografi ve diğer sosyal bilimlerin on sekizinci yüzyılın sonlarında ve on dokuzuncu yüzyılda gelişmesi, aynı dönemdeki sınırlı bir kentsel alan içinde geniş insan kitleleri üzerinde politik ve sosyal kontrolü sağlama ihtiyacının artmasıyla paralellik göstermektedir. Daha genel olarak, bu yapının ayrı "söylemleri", egemen bir "bilgi" (episteme) oluşturdu ve bu bilgiye göre ayrı kişiler farklı olarak kategorize edilebilirler –suçlular, deliler, sapıklar ve diğerleri. Bütün lisan formları temelci aynılık "sameness" ve

farklılık "difference" kategorilerini önceden varsayar ya da oluşturur ve bu kategorilerin uygulanması, bir sosyal grubun diğerini dışlamak için güç kullanımı anlamına gelir. Sistematik muhakemenin gelişmesi, kişileri örgütlü sosyal alan içinde, Bentham'ın *panopticon*'u, akıl hastanesi, sınıf ve hastane gibi yapıların kuramsal alanlarına dağıtan; zaman çizelgelerinin, sınavların, sınıflandırmaların ve tipolojilerin gelişmesiyle ölçülebilir ya da gösterilebilir. Tarihsel ifadeyle, bilimsel psikiyatrinin gelişimi, akıl hastanelerin gelişimiyle; penolojinin gelişimi hapishanelerin gelişimiyle; tıbbî ilaçların gelişimi hastanelerle ve seks söyleminin gelişimi günah çıkarmanın gelişimiyle paralellik göstermiştir.

Foucault'un bilgi analizinde, bu aşamada oryantalizmi artık içinde karakterlerin dağıtılabileceği tipolojiler yaratan bir söylem olarak niteleyebiliriz; enerjik *Occidental* adam *versus* şehvet düşkünü oryantal, nazik beyaz *versus* zalim sarı adam, rasyonel batılı *versus* önceden kestirilemez oryantal. Oryantalizm nosyonu Avrupa ve Orta Doğu arasındaki jeopolitik çatışma bağlamında ortaya çıkan bir güç söylemi olarak, son zamanların en etkili çalışmalarından birisine, yani Edward Said'in *Orientalism*'ine (Said 1978a) temel teşkil etmiştir. Oryantalizm bir söylem olarak dünyayı tereddüte yer bırakmayacak şekilde, *Occident* ve *Orient* olarak ikiye ayırmaktadır. Orient temelinde tuhaf, egzotik ve gizemli, ama aynı zamanda tensel, irrasyonel ve potansiyel olarak tehlikelidir. Bu oryantal tuhaflık, ancak oryantal kültürlerde dahi olan uzmanlar tarafından ve bilhassa filoloji, lisan ve edebiyat uzmanlıklarına sahip olanlar tarafından kavranabilir. Oryantalizmin işlevi, oryantal toplumların ve oryantal kültürlerin bu sersemleştirici karmaşıklığını, yönetilebilir ve kavranabilir seviyeye indirmektir. Uzman, Orient hakkındaki söylemle, gizemli Doğu'yu, basit çerçeveler ve tipolojiler terimleriyle sunmaktadır. Oryantal hikâyeler egzotik Orient'i bir anlaşılabilir maddeler tablosu halinde özetlemiştir. Said'e göre oryantalizmin hareket noktası Orient'i oryantalize etmekti ve temel sömürgeci eşitsizlikler bağlamında bunu ger-

çekleştirdi. Oryantalizm biz oryantalleri biliyor ve onlar hakkında konuşuyorken, onların ise bizi yeterince bilmedikleri ve hakkımızda konuşmadıkları gerçeği üzerine bina edilmiştir. Said'e göre Occidentalizmin karşılaştırılabilir bir söylemi yoktur. Bu oryantalizmin yapısında değişimler olmadığı söylenmiyor, yalnızca bu değişimler söylemin belirleyici sürekliliğini gölgeleme eğilimi sergilemektedir. Sacy, Renan, Lane ve Caussin'in erken dönem filolojik ve felsefî yönlendirmeleri, yani "alan araştırmaları" programında sosyoloji ve ekonominin öne çıkarılmasına dönüştü, ancak gücün temelini oluşturan politikanın çoğu hâlâ yerinde duruyor. Oryantalizmin çok inatçı bir söylem olmasına karşın, Said, modern dünyada güç dengesinin değişimine bağlı olarak, Orient'e yeni bir yaklaşımın işaretlerinin ve mevcut yaklaşımların kusurları hakkında bir uyanışın görüldüğüne inanmaktadır. Bu nedenle Enver Abdü'l-Melik, Yves Lacoste, Jacques Berque ve *Review of Middle East Studies* ve *Middle East Research and Information Project (MERIP)* yazarlarını takdir etmektedir. Bu gruplar hem oryantalizmin yaralayıcı mirasına karşı hem de yeni başlangıçlar ve farklı çalışma çerçevelerine karşı duyarlıdırlar. Maalesef Said, oryantalizm eleştirisi ya da alternatif perspektifler oluşturulması için detaylı bir program önermemektedir. Bir bakıma, etnik merkezli çalışma çerçevelerinin genel olarak reddi ile yetinmektedir:

> *Kişi kendi kültürel ocağından uzaklaşabildikçe, onu ve aynı zamanda bütün dünyayı, gerçek vizyonun gerektirdiği ruhsal bir bağlantısızlık ve cömertlikle yargılayabilir. Aynı zamanda aynı kişisel yakınlık ve uzaklık kombinasyonuyla kişi kendisini ve yabancı kültürleri daha kolay değerlendirebilir.*
>
> (Said, 1978a, 259)

Said'in çözüm girişiminin sorunu; Foucault'un söylem analizini ne kadar takip etmeyi istediğine bağlıdır. Resmî psikiyatri, yerleşik klinik tıbbı ve çağdaş cinsellik söylemlerinin Foucault'a göre eleştirilecek yönü, bunların kendilerinin de söylem biçemleri olmaları nedeniyle, alternatif sunmamalarıdır. Modern dünyanın yapısı nazara alındığında,

bizler tarihsel olarak, "söylemler hakkında hasta söylem yapılandırmaları ve zaten söylenmiş olanı tekrar işitme işlevi" ile sınırlandırıldık (Foucault, 1973; xvi). Örneğin Foucault'un tıp analizi yeni bir alternatif tıp ya da tıbbı yok saymayı önermez; bunun yerine söylemin ortamını oluşturan tarihsel katmanların bir söylem arkeolojisini yapmaya girişir.

Bu nedenle oryantalizmin eleştirisinde Foucault'un perspektifine tutunmak, bir bakıma olumsuz ve kötümser sonuçlara varmak demektir. Said'in onayladığını ima ettiği İslâm ve Orta Doğu'nun çağdaş analizlerinin, kendilerinin de Batı ile Doğu arasındaki güç ilişkisindeki kayışa paralel söylemler oldukları ortaya çıkmaktadır. Oryantalist dayanak noktası büyük ölçüde dokunulmamış olarak durmaktadır: *Ben farkı biliyorum, öyleyse ben kontrol ederim.* Ancak Said'in evrensel hümanizm ve Foucault'un söylemler hakkındaki söylem konusundaki kötümserliğine rakip olabilecek bir başlangıç noktası bulunabilir. Lisanın aynılık ve farklılık blokları inşasıyla yapılandığına dikkat çekilmiştir. Ancak oryantalizmin temel karakteristiği farklılık üzerine odaklanmasıdır. İslâm ve Hristiyanlık'ta, farklılıktan çok aynılıklara konsantre olarak ayırıcı değil birleştirici yönlere bakma yönünde güçlü bir emir vardır. Bu nedenle oryantalist söylem tarafından ele alınan ortak elementler ya da temaların, aslında "gerçekten" aynılık temaları olmadığı, gerçekte ayrılışlar ve farklılıklar oluşturduğunu gözlemleyebiliriz. Daha önce yorumladığımız gibi, İslâm ve Hristiyanlık ortak bir Sâmî-İbrâhimî din kökünün farklı boyutları olarak görülebilir. Ayrıca bu dinler ortak sömürgecilik sürecine, ortak cihad ve haçlı seferlerine sahiptirler. İslâm ve Hristiyanlık önemli ortak dinsel ve coğrafik özelliklere sahip olmakla kalmayıp, ayrıca felsefe, bilim ve tıpta büyük ölçüde ortak çerçeveleri paylaşmaktadır. Bu çakışan kültürel geleneklere rağmen, oryantalizmin genel eğilimi, hep farklılıkları ve ayrılıkları vurgulamak olmuştur. Bu eğilimin enteresan bir örneğini Batı felsefe tarihi sergilemektedir.

İslâm ve Hristiyanlık vahye dayalı dinler olarak başlan-

gıçta alışılmışlığın teolojik problemlerini takdim ve tartışmak için bir felsefî çerçeve sunmamıştır. Üstelik her ikisi de erken dönemlerde Yunan mirası olan güçlü bir seküler mantık ve belâğata karşı koymak zorunda kaldılar. Hristiyan inançlarının felsefî formülasyonunda temel Hristiyan çerçevesi haline gelen Aristo felsefesi, Müslüman âlimler –İbn-i Rüşd, İbn-i Sînâ, Kindî ve Râzî tarafından yayıldı. Burada yine, Orta Çağ Hristiyan kültürünün İslâm'a bağımlı kaldığı, ortak bir tecrübe ve tarihsel gelişme alanı ile karşı karşıyayız. Bu tarihsel bağlantıya karşı oryantalist cevap, İslâm'ın Helenizm ile Occident arasında yalnızca bir aracı olduğu iddiası idi. Müslüman felsefeciler Yunan mirasına ne katkıda bulunmuş ne de onu geliştirmişlerdi. Yunan mirası on beşinci ve on altıncı yüzyıl Avrupa bilim ve teknolojisinde "gerçek" yuvasını bulmuştu. Batı kültürüne İslâmî katkı nosyonuna, örneğin on dokuzuncu yüzyılda Fransız oryantalist ve felsefecisi Ernest Renan tarafından hücum edildi. Renan, İslâmî medeniyetin bilimsel ilerlemeye ayak uyduramadığını ileri sürüyordu:

> *Doğu'da yada Afrika'da bulunanlar, gerçek inananların başlarında duran ve beyinlerini bilgiye tamamen kapatan, herhangi bir şey öğrenme kabiliyetini elinden alan ya da herhangi bir yeni fikre açık olmalarını önleyen demir çember türleri karşısında şaşkınlığa düşerler.*
>
> (Renan, 1896; 85)

Renan daha da ileri giderek, İslâm'da bilimin, ancak katı teolojinin emirleri esnekleştiğinde filizlenebildiğini ve filizlendiğini ileri sürmüştür. Bu bakış açısının bir göstergesi, Renan'ın alenî söylemleri, kapalı, elitçi rasyonalizmle uyuşan Müslüman reformcu Cemâleddîn Afgânî'yi sempatiyle karşılamasıdır. Nihayet Renan meşhur Arap bilim adamları ve felsefecilerinin büyük bir kısmının aslında "İranlılar, İspanyollar, Buhara, Semerkand, Kordoba ve Seville'nin yerlileri" olduğunu iddia etmiştir.

İslâm'ın sadece Yunan felsefesini ve bilimi Avrupa medeniyetine aktaran kısır bir taşıyıcı olarak kabulü görüşü, daha

sonraları daha zekice ve daha az önyargılı olarak tekrarlanagelmiştir. Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*'sinde, Arap felsefesinin aslında eskiden düşünüldüğü kadar önemli olmadığı yorumunu yapmaktadır. Benzer bir argümanı O'Leary, *How Greek Science Passed to Arabs* (O'Leary, 1949) adlı eserinde benimseyerek, Müslüman felsefecilerin önemlerinin temelde Yunan kültürünün taşıyıcıları olmaktan ibaret olduğunu ileri sürmüştür. O'Leary her ne kadar Müslüman bilim adamlarının Tıp, Optik ve Kimya'daki önemlerini kabul ettiyse de, İslâmî düşünceyi bir "ayrıcalıklı hizib"in malı olarak görmüştür. Bizim felsefî, kültürel ve bilimsel mirasımızın Yunan kültürüne dayandığını düşünme ve İslâm'ı bu değerlerin tarafsız bir taşıyıcısı olarak görmenin büyük çekiciliği, bu bakış açısının bizi bilimsel düşünce hürriyeti ve politik demokrasiyle irtibatlamasıdır. Yunan toplumunun Batı düşüncesine en önemli katkısı, tartışma ve araştırmayı sistematize etmemize imkan veren mantıksal ve belâğatlı tartışma modelleri sunması olmuştur. Bu analiz modelleri Yunan politik yönetim biçiminde, açık bir kamusal diyaloğa duyulan ihtiyacın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Burada bir kez daha oryantalizmin kapalı, merkeziyetçi despotik yönetimiyle, açık, çekinmesiz söylem gerektiren Yunan demokrasi modelini kıyaslayabiliriz. Bu nedenle özgürlük ve gerçeğin ayrılmazlığı, politik spektrumda çok farklı yerler işgal eden Batılı felsefecilerin ana teması haline gelmiştir. Diğer bir çok açıdan köklü anlaşmazlıklar bulunurken, Karl Popper ile Jürgen Habermas arasında geçerli ve eleştirisel bilginin açık bir toplum gerektirdiği konusunda ironik bir uzlaşma vardır.

Helenizm ve demokratik araştırma konusundaki bu vurgunun sorunu, daha önce gördüğümüz gibi, Yunan toplumunun köleliğe dayandığını ve bu nedenle nüfusun çoğunluğunun vatandaşlar arasındaki bu açık tartışmalardan dışlandığını görmezden gelmesidir. Occidentalizmin mükemmel kaynakları ve İslâm'la Hristiyanlık arasında Yunan felsefesi aracılığıyla bağlantı konusundaki tartışma, Batı kültürü-

nün dinamizminin Hristiyan mirasından mı yoksa Helenizm'den mi kaynaklandığı sorusunu gündeme taşımaktadır. Bu gözlemin dayanak noktasını sergilemek için *The Jews and Modern Capitalism*'inde (1962) Werner Sombart'ın yaptığı gibi bir çok yazarın aksine, Weber, Protestan inancında modern toplumun özelliklerinin kökenlerini aramıştır. Buna karşın Marx, Batı düşüncesinin seküler/eleştirisel içeriğinin izlerini Heraclitus'e kadar uzatmıştır. Genel olarak, Hristiyanlığa karşı kayıtsız ya da eleştirisel bir bakış açısına sahip olan yazarların Batı toplumunun Yunan köklerinin altını çizmeleri muhtemeldir. Üstelik bunlar sıklıkla eleştirilerine İslâm'a sempatik bir bakışı temel olarak alırlar. Bu duruş, örneğin Friedrich Nietzsche'nin özelliğidir. Bir yandan oryantalizm uzun zamandır İslâmî toplumdaki yoklukları vurgulayan bir olumsuz açıklama biçemi olarak görülürken, diğer yandan da İslâm'ın belli özelliklerini Hristiyanlığın rasyonel eleştirisi için olumlu bir açıklama biçemi olarak görmek mümkündür. Bu nedenle oryantal toplumun içeriği oryantalizmin temel konusu olmayabilir. Oryantalizm daha çok Occidental toplumun temel özellikleri hakkında soruları gündeme taşımaktadır. Biz bir yandan tanrıcı oryantalizmi Hristiyan değerlerini İslâm'a karşı denge unsuru olarak benimseyen sapkın bir din olarak görürken, diğer yandan agnostik oryantalizm de Yunan kültürünü Batılı değerlerin gerçek kaynağı olarak görmekte, sıklıkla İslâm'ı tek tanrıcılığın Hristiyanlık'tan daha rasyonel bir biçemi olarak kabullenmektedir.

Batı felsefesinde Occidentalizm, Oryantalizm ve Helenizm arasındaki ilişkilerin karmaşıklığını Hume ve Nietzsche'nin mukayesesi ile göstermek mümkündür. Her ne kadar Hume'nun din felsefesinin yapısı üzerinde çok fazla görüş ayrılıkları varsa da, (Capaldi, 1975; Gaskin, 1976; Williams, 1963) bu tartışma bakımından onun meşhur çok tanrıcılık *(polytheism)* ve tek tanrıcılığın *(monotheism)* erdemleri kıyaslamasına konsantre olmak mümkündür. *Natural History of Religion* adlı eserinde Hume, çok tanrıcılığın bütün ilkel in-

sanların kadim dini olduğunu ve tek tanrıcılığın, rasyonalizmin, bilhassa tartışma dizaynındaki rasyonalizmin gelişmesiyle ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Çok tanrıcılıktan tek tanrıcılığa bu tarihsel gelişime rağmen, her toplumda seviyesizler ve cahiller çok tanrıcılığa eğilim gösterdikleri için, bu iki tanrısal inanış tipi arasında sürekli gidiş gelişler vardır. Bütününde çok tanrıcılığın insan soyuna sağladığı avantajlar, tek tanrıcılığın sağladıklarından daha fazladır. Tek tanrıcılık hoşgörüsüzlük, aşırı asketizm ve aşağılamayı beraberinde getirmektedir. Tanrıların ölümlü insana üstünlüğünün marjinal kaldığı hallerde, onlara karşı daha açık, dostça ve eşitlikçi bir yaklaşım sergilemek; "Böylece bir insanı zenginleştiren bütün erdemler, faaliyet, ruh, şevk, yüce gönüllülük ve özgürlük aşkı" mümkün olacaktır. (Hume, 1963; 68)

Tek tanrıcılığın temel avantajı daha "sağlam nedenselleme rahatlığı"dır. Ancak bu gerçeğin kendisi teoloji ile felsefe arasında bir ittifak oluşturmakta ve bu ittifak da bağnaz skolastikliğe yol açmaktadır. Hume, İslâm'ın, teslis doktrinine sahip Hristiyanlığa nazaran daha katı bir tek tanrıcılık biçemi olduğu görüşünde olduğuna göre, bu görüşün sonucu "mantıklı açıklama rahatlığı"dır. Ancak bunun bir başka anlamı da Hume'nin İslâm'ı hoşgörüsüz, dar bir din olarak gördüğüdür. Bu nedenle rasyonalite bakımından İslâm, Hristiyanlık'la kıyaslandığında, daha olumludur ve üstelik Hume şakacı bir ifadeyle İslâm'ı *Eucharist* (Hz. İsâ'nın son yemeği) konusundaki Roman Katolik doktrininin absürdlüğünü sergileme aracı olarak göstermektedir: Bir zamanlar bir Türk esir, onu esir alan Rus tarafından Paris'e getirildi ve Sorbonne doktorlarından bazıları onu Hristiyanlığa döndürmeye karar verdiler. Vaftiz edilip ilk dersi verildikten sonra Müslüman esire kaç tane tanrı olduğu soruldu. Esir hiç tanrı kalmadığı, zira az önce onu yediği cevabını verdi. Hume'nin bu örneğinin önemi; Said'in oryantalizmi olumsuz bir açıklama sistemi olarak görmesine karşın, Hume gibi rasyonalist felsefecilerin elinde İslâm, Hristiyan doktrinlerin "saçmalığı"nın olumlu eleştirici aracı olarak kullanılabilmektedir.

Hristiyanlığa yönelik bu eleştirisel yaklaşım bilhassa Nietzsche'nin felsefesinde oldukça belirgindir. *Genealogy of Morals*'inde Nietzsche, Hristiyan ahlâkının sosyal kökenlerinin, Yahudilerin kendi baskıcı yöneticilerine karşı küskünlüğünde; yani aslında köle sınıfının aşağılama ve baskılara karşı duygularının kontrolüne yönelik bir emniyet sübabı sağlama ahlâkî doktrini olan, *diğer yanağını dönme* ve özverili sevgi doktrinine dayandığını ileri sürmektedir. Hristiyan ahlâkının kökeni, kölelerin sahiplerine karşı psikolojik isyanı içindedir:

> *Aristokratik denkleme (Tanrı = Güzel = mutlu = Tanrılar tarafından sevilen) karşı korkunç bir mantıkla tezat bir denklem önerenler ve bu denklemi yani "yalnızca talihsizler iyidir, yalnızca fakir, zayıf, basit iyidir" denklemini, en azılı nefretin dişleri arasında (zayıflığın nefreti) sürdürenler, muhalif Yahudilerin ta kendileridir".*
>
> (Nietzsche, 1910; 30)

Nietzsche, Sokrat'ın eleştirisel ruhunu; gerçek erdemler olan kendini geliştirme, eleştiri ve kahramanca bağımsızlığın yüce kökeni olarak görmüştür. Nietzsche, Sokrat ve Hz. Îsâ'nın özverilerinin olumlu bir karşılaştırmasını, ideali bulmak için yaparken; Hristiyanlığı kişisel yaratıcılık ve eleştirisel düşünceyi yok eden bir geleneksel ahlâk sistemi olarak görmüştür (Kaufman, 1950). Nietzsche bu perspektiften, Hristiyanlığın kölelik ahlâkını, Sokrat ve Hz. Muhammed'in kahramanlık erdemlerinin zıddı olarak görme noktasına gelmiştir. *Anti-Christ*'inde Nietzsche ilan etmiştir ki:

> *Hristiyanlık bizi kadim dünya kültürü harmanından yoksun bıraktıktan sonra, İslâm kültürü harmanından da yoksun etmeye devam etmiştir. İspanya'daki muhteşem Endülüs kültür dünyası, kökeninde bizimle daha yakından ilişkili, bizim duygularımıza ve zevklerimize Yunan ya da Roma'dan daha doğrudan hitap ederken, ezilip yok edilmiştir ... neden? Çünkü o asildi, çünkü o kökenini insancıl içgüdülerden almıştı, çünkü o Endülüs yaşamının nadir ve enfes hazineleri içinde bile yaşama **Evet** demişti."*
>
> (Nietzsche, 1968; 183)

Nietzsche'nin genel olarak İslâm hakkında ve Müslüman İspanya hakkındaki olumlu değerlendirmeleri, Said'in oryantalizm görüşü bağlamında kolayca anlaşılamaz. Bu değerlendirmeler ancak İslâm'ı Hristiyanlığın bir eleştiri tabanı olarak kullanan olumlu, laik oryantalizm sistemi içinde kavranabilir. Nietzsche *ötekiliği* Protestan Almanya'nın konforlu dünyasına karşı önemli bir eleştiri kaldıracı olarak kullanmıştır.

Sosyoloji ve dinsel araştırmaların kalbinde yatan tercüme ve mukayese sorunları, *aynılık* ve *farklılık* hiyerarşileri oluşturan açıklama sistematiği ile dolaylı olarak çözülmüştür. İslâm ve Asya tipi toplumun araştırılmasında, oryantalizmin egemen açıklama prosedürü, İslâmî kültürün yapısını, İslâm âleminin yoksun olduklarıyla kontrast kurma yoluyla açıklamaya çalışmıştır. Son yıllarda oryantalist gelenek ağır şekilde eleştirilmişse de, henüz radikal bir alternatif ortaya çıkmamıştır ve söylemin yapısı hakkındaki kötümser perspektif bağlamında, herhangi bir geçerli alternatifin nasıl ortaya çıkacağını anlamak zordur. Oryantalizm eleştirisi, Orient hakkındaki geleneksel söylemin iki muhtemel rotasını büyük ölçüde görmezden gelmiştir. Olumsuz açıklama sistematiklerinin yanısıra, İslâm'ı Hristiyan inancının absürdlüklerini göstermek için bir ayna olarak kullanan seküler felsefecilerin oryantalist rasyonaliteye yönelik olumlu görüşleri bulunmaktadır. Ancak bu seçenek sadece aksini açıklamaktadır. Foucault'un bilginin arkeolojisi analizini takiben, Said, inatçı oryantalizmin farklılıklar kontrastı üzerine bina edildiği çeşitli yolları incelemiştir. Ancak Orient lisanı ayrıca prensip olarak aynılık için de bir açıklama oluşturabilir. Bu nedenlere dayalı olarak bu teolojik etnik kökenliliğe bir çözüm, Hristiyan, Yahudi ve İslâm geleneklerini, ahenk içinde global kültür için temel oluşturan bir dinsel temanın varyasyonları olarak birleştiren *bağlantı* ve *aynılık* noktalarını vurgulamak olacaktır.

KISIM-II

ORYANTALİSTLER

IV. BÖLÜM

DİNİN YAPILANMASINDA VİCDAN

Takdim

1968 yılında ölen Marshall G.S. Hodgson, Amerika Birleşik Devletleri'nde İslâm medeniyeti kürsüsünün yönetiminden sorumlu profesör, İslâm sanatı, tarihi ve dini üzerine bir dizi bilimsel makalenin yazarı olması nedeniyle etkili bir isim (Hodgson, 1955a, 1955b, 1960, 1964) olarak, "Meşhurlar arasında az bilinen bir dev" olarak tanındı (Smith, 1974; ix). Her ne kadar bu bir talihsizlikse de, Hodgson'un ölümünden sonra yayınlanan üç ciltlik çalışması *The Venture of Islam*'a (Hodgson, 1974) gösterilen ilgi, onun gerçek değerinin takdir edildiğini gösterdi. Bu eser, amacının, Arabizm ve filoloji üzerine bina edilen -Hodgson'un ifadesiyle- geleneksel "İslâmcılık" varsayımlarını eleştirmek ve aşmak olması nedeniyle kesinlikle dikkatle incelenmeye değerdir. "Arabizm" ile Hodgson, İslâm öncesi dönem Arap kültürünü, sanki bu bedevî kültürü yerli İslâm kültürü imiş de her nasılsa "kaybolmuş" ve sanki *Bereketli Hilâl*in İslâm'ına taşınmamış gibi görme eğilimini kastetmektedir. Aksine Arabizm; İran, Suriye ve Yunan kültürel bileşenlerini İslâm'ın gerçek Arap özüne "yabancı" kabul etmiştir. Bu tür faraziyelere karşı durmak için Hodgson, daha ılımlı İslâmî bölgelere ve kültürlere yeterince ağırlık vermeye gayret etti. Hodgson filolojik ön yargı

yüzünden "yüksek kültüre abartılı biçimde vurgu yapılırken, daha yerel ya da alt sınıf sosyal şartların ihmal edilmesi, tamamen yüksek kültürün içinde yer alan filolojik yaklaşıma daha açık olan dinsel, edebî ve politik temalarla meşgul olmaya" işaret etmektedir (Hodgson, 1974; cilt 1: 41).

Bu tartışmada filolojik yaklaşımları, genel biçem olan oryantalizmin daha küçük bir özelliği olarak görmek yararlı olacaktır. *The Venture of Islam*'ında Hodgson, İslâm'a yönelik geleneksel filolojik yaklaşımların üstesinden, İslâm'ın sosyolojik, ekonomik ve coğrafik faktörler tarafından belirlendiği ya da bunlardan etkilendiği çeşitli yolları tam olarak değerlendirmeye katmak suretiyle gelmeyi amaçlamaktadır. Bu amaçları övgüye değer olsa da, Hodgson'un bakış açısı, hâlâ kendisini geleneksel oryantalizmin sosyolojik tuzaklarından tamamen kurtarmayı başaramamaktadır. Hodgson'un eserinin alt başlığı "Medeniyet dünyasında vicdan ve tarih"ti. İslâm bir din ve sosyal sistem olarak, dışsal, kişisel olmayan bir medeniyet yaratan içsel, kişisel vicdanın bir macerası olarak görüldü. Vicdan; sosyal, politik ve ekonomik faktörlerin (ekolojik olaylar) "yalnızca mümkün olanın sınırlarını belirlemek için" (Hodgson, 1974; 1. cilt: 26) faaliyet gösterdiği, özel şahısların tarihindeki yaratıcı ve yüce faaliyettir. Böyle bir yaklaşımın sonucu, "inancın" içinde sosyolojik bakımdan dokunulmaz olarak kalacağı bir dinsel kovuk ya da saklanma yeri sağlamasıdır. Hodgson'un İslâm'ı ele alış tarzına yönelik eleştirim, "vicdan"ı sosyolojik bakımdan açıklanabilir bir fenomen olarak ele alması ve nedensel bir açıklama sağlamasına ilişkindir.

The Venture of Islam'da ileri sürülen argümanları daha dikkatli biçimde incelememiz için ilave bir neden daha vardır. Hodgson, İslâm'ı anlama problemine yönelişi güçlendirmek için, İslâmî araştırmalar ve daha genel anlamda din sosyolojisi içinde göreceli olarak oluşturulmuş çeşitli gelenekleri yapılandırmıştır. Örneğin, kişisel inanç *(İslâm)* olarak İslâm ile bir sosyal sistem olarak İslâm *(nizâm)* arasında yaptığı ayrımının Wilfred Cantwell Smith'in *"special case"* İslâm

kuramına dayandığı açıkça görülmektedir. Hodgson'un araştırmacının yükümlülükleri sorununu ve "mânevî çıkarlar" ve "maddî çıkarlar" arasındaki ilişkiyi ele alışı kesinlikle Max Weber'in sosyal bilim felsefesini takip etmektedir. Hodgson'un İslâmcılığa yaklaşımı konusundaki benim eleştirim bu bakış açısının sonuçta İslâm filolojisi yerine İslâm sosyolojisini koyma girişimi bakımından daha geniş etkileri olması noktasındandır.

Vicdan ve Din

The Venture of Islam'da Hodgson, İslâm'ın çeşitli boyutlarını ya da bölgelerini tanımlayan bir dizi yeni terimler getirmiştir. Bu terminoloji tartışması, onun yaklaşımının temel yapısına işaret ettiği için yalnızca ana maksadına bağımlı değildi. Bu nedenle *"Islamdom"*, *"Christendom"*a paralel biçimde, içinde Müslümanların ve onlarının politik ve kültürel olarak egemen oldukları bir sosyal ilişkiler kompleksi anlamına gelmekteydi. *Islamdom*'un içinde elbette, Yahudiler ve onların kurumlarının Avrupa *Christendom*'unun bir parçası olması gibi, bir dizi başka kültürler de temsil edilebilirdi. *"Islamdom"* özgül bir kültürü ifade etmez; daha çok Hodgson'un getirdiği terimle ifade edersek *Islamicate* (İslâmîleştirme) kültürünün içinde yer aldığı kanalı ifade eder. İslâmîleştirme kültürü hem Müslümanlar hem de *Islamdom*'un bütün kurumsal bağlantılarına tam olarak entegre olmuş gayrimüslimler tarafından paylaşılabilir. "İslâm" özgül olarak Müslümanların dinini ifade eder. "Din" ise *"kişinin kozmos olarak hissedilen çevre içindeki rolüne odaklandığı düzeyde bulunan herhangi bir yaşam-yönlendirici deneyim ya da davranış"* anlamına gelmektedir. (Hodgson, 1974, cilt 1: 362)

Böyle bir odaklanma kozmik düzeyde bazı gizemli ve insan üstü deneyim elementlerini içerecektir. Üstelik gizeme karşı dinsel tepkiler üç biçemde olabilir. "Paradigma izleme" modelinde "ebedî kozmik kalıplar" içinde nihai gerçeklik aranır. Kurtuluşçu modelde nihai gerçeklik, tarihin "değiştirilemez bilinebilir olayları" içinde konuşlanmıştır. Mistik

modelde inanan, nihai gerçekliği, dönüştürülmüş benliğinin "subjektif içsel bilincinde" arar. Ancak bu yaşamı yönlendirici düzenler; İslâmîleştirme kültürünün ve *Islamdom*un sonunda üzerine bina edilebileceği kaya değildir. Kişisel iman (bir kişinin tinsel adanmışlığı) kişinin "ilâhî güce kişisel cevap verme tarzı" iken; "din", "bu tür cevaplar üzerine odaklanan geleneklerin çeşitli dallarıdır." (Hodgson, 1974, cilt 1: 360). Din, ilâhî güce kişisel cevap verme tarzını kapsayan ya da ona odaklanan kurumlar ve uygulamalar kompleksidir; din imanı çevreleyen bir sosyal mezheptir.

Bu çevreleme kısmî ve değişkendir. Hodgson dinsel cemaatlere bağlı bulunan kişilerin imanlarının önemli değişiklikler gösterebileceklerini ileri sürmektedir. Buna benzer şekilde iman etiğe, ya da "mit ve ritüelin ateşli bir kabulüne" indirgenemez. İman, kişisel vicdan, Tanrı'ya kişisel cevap; bazı yönleriyle dinin bir kısmını oluştırsalar da (kurumlar ve oryantasyonlar seti olarak), bu kısım dinin özüdür (Hodgson 1974, cilt 1: 360). Bu nedenle iman dinin basite indirgenemez ve yaratıcı özü olarak kabul edilir. Din, sosyolojik olarak açıklanamayan öz, iç olan iman ya da vicdanın açıklanabilir dış kabuğudur.

Bu düzenin etkisi olarak kişi inancın içsel dairesine ne kadar çok girerse, sosyolojik güçlerden de o kadar uzaklaşır. İnancın içsel dini, bir indirgenemez "dinsel gerçek" olarak toplumdan bağımsızdır" –Durkheim'in "sosyal gerçekler" nosyonuna tamamen zıt bir bakış açısı. Hodgson, dinin, "genelde ekolojik olayları" yansıtan "grup çıkarları" tarafından desteklenen sosyal geleneklere kanalize edildiği gerçeğini kabul etmektedir. Ancak bu sosyolojik olarak belirlenmiş kanallar ve konteksler, imanın "rutin kalıpların arasında" faaliyet gösteren, tarihsel bakımdan hayatî öneme haiz ve yaratıcı bir rol, bir karizma rolü oynayabileceği mekanlar olabilir. (Hodgson 1974, cilt 1: 25). Tarihin yaratıcı eylemleri, bir noktaya kadar potansiyel grup menfaatlerini tatmin edilidirler, aksi halde hiçbir sosyal ve tarihsel etkiye sahip olamazlar. Yine de vicdanın bu yaratıcı eylemleri "sadece mevcut menfa-

at kalıplarına uymazlar, böyle bir ekolojiye uzanmakla kalmayıp, kişiyle bir tür özerk bütünleşme kurarlar." (Hodgson 1974, cilt: 3: 6). Sosyolojik faktörler dinin bu yapısal açıklamasında yalnızca imanın üzerindeki sınırlamalar olarak yer almaktadır.

Hodgson'un imanı ele alışına daha geniş bir bakış açısı sağlamak için sanat stilleri ile iman stilleri arasında oluşturduğu benzerlikler değerlendirilebilir. Sanattaki gelenekler, estetik beğeni modaları ve ekolleri ile dinin kurumsal ve kültürel ağı arasında bir benzerlik kurulabilir. Kişisel iman da kişisel, artistik zeka ya da yaratıcılığa benzemektedir. Örneğin sanat ekollerinin var oluş ve transformasyonları himaye ile ilişkilendirilerek açıklanabileceği gibi dinsel kurumlardaki değişimler de, feodal üretim modelindeki gerileme ile açıklanabilir. Ancak dinsel iman ve artistik deha "ekolojik olaylar"a indirgenemez. Geleneklerin kişisel yaratıcılık üzerindeki etkisinin en fazla, kişisel yaratıcılığının dışa vurumunu sınırlaması olduğunu görebiliriz. Gelenekler ve stillerle konulan geniş sınırlar dahilinde, muazzam çeşitlilikte, sosyolojik bakımdan belirlenmemiş bir yaratıcılık mümkündür.

Sonuç olarak, Hodgson'un iman/din ikilisini ele alış biçimi imanın sosyolojik dokunulmazlığını netice vermektedir. Bu dokunulmazlaştırmanın tamamen Kantçılığın, insanların, özel vicdanın faaliyet göstermekte özgür olduğu bir *numenal* dünyada yaşadığı görüşü içine konuşlandırılması mümkündür. Bir yandan dinsel kurumların fenomensel dünyası nedensel olarak ekolojik kanunlarla belirlenebilirse de, diğer yandan *numenal* vicdanın içsel dünyası yalnızca özel kişinin "özerk bütünleşme dürtüsü"nü tanımaktadır. Hodgson'un bu konudaki en direkt ifadesi "Kaçınılmaz olarak bütün imanlar özeldir... biz temelde insanız ve bu ya da bir başka geleneğe ancak ikincil olarak katılabiliriz." sözlerinde yeralmaktadır. (Hodgson, 1974, cilt:1: 28). *Islamdom*, İslâmîleştirme kültürü ve hatta bir din olarak İslâm kamusal ve sosyolojik olarak açıklanabilirken; iman, inanç ve vicdan özeldir ve sosyolojik faktörlerle kirlenmemiş bir bütünlüğe sahiptir.

Karşılaştırmalı Din

Karşılaştırmalı din metodolojik yansızlık sorunları yüzünden bilmeceye dönüşmüştür. Hodgson'un not ettiği gibi, Hristiyan bakış açısını benimseyen düşünürler için İslâm'ı Hristiyanlığın "budanmış" versiyonu olarak görmek son derece kolay olagelmiştir. Buna karşın Müslüman düşünürler Hristiyanlığı İslâm'ın saptırılmış bir biçemi olarak görme temayülündedirler. Bariz bir dinsel tercihi olmayan bir bilim adamı her iki dinin doğruluk iddiasını da kolaylıkla görmezden gelebilir. Eğer Hodgson'un, imanın dinin indirgenemez mekanı olduğu görüşüne angaje olunursa, bu durum İslâm'ı dışarıdan anlamaya teşebbüs eden herhangi birisi için güçlükler çıkarabilir. Bu problem Hodgson'un kendisinin de kararlı bir Hristiyan olması gerçeğiyle çevrilidir –bu hususa daha sonraki aşamada daha detaylı olarak değineceğiz. Hodgson'un yabancı inanç sistemlerinin anlaşılması sorununa nihai cevabı, bir sonuca varmaması nedeniyle tatminkar görünmemektedir. Ancak epistemolojik bakımdan dürüst ve duygusallıktan uzak olma erdemine sahiptir.

Hodgson Hristiyanlık ve İslâm'ın eşit ve kıyaslanabilir olarak kabul edilebilecek belli münferid elementlerini seçme yönündeki herhangi bir girişimi reddetmektedir. Örneğin her iki dinde de ahlâkî davranışın ilâhî vahye dayanması gerektiği görüşünün ortak olduğu fikri ileri sürülebilir. Yine de bu yapay ortak elementlerin ardında, teolojide köklü farklılıklar yatmaktadır. Bu farklılıklar Kur'ân'ın ahlâksal meydan okuması ve Hristiyanlığın kutsanmış bir topluluk olarak kurtarıcı yapısına ilişkindir. Hodgson bir *syncretism** ya da nihayetinde hepsinin ilâhî güce karşı insanlığın ortak cevabına dayanmaları nedeniyle bütün dinlerin aynı olduğu iddiasını reddetmektedir. Hristiyanlık ve İslâm bağımsız ve bir bakıma uzlaştırılamaz, içlerinde farklı dinsel elementler dizisine vurgulama yapılan, iki ayrı yapı olarak ele alınmalıdır.

* Değişik inanç ve ibadet biçimlerinin kombine edilmesi. –Ç.N.

Karşılaştırmalı araştırma bağımsız dinsel yapıların içinde hangi elementlerin ikincil plana atıldığı ve hangilerinin öne çıkarıldığını ortaya koyacaktır. Bu metodla iki din, verimli bir diyalog gerilimi içinde görülebilir. Kişiler, dinsel teslimiyetleri olsun ya da olmasın, bu analiz biçemine "Tehlikede olan insancıl değerlere ilişkin olarak hassas bir insanî bilince sahip olmaları" şartıyla katılabilirler (Hodgson, 1974, cilt: 1, 30). Bu tür yapısal yaklaşımda, araştırmacının dinsel teslimiyetinin konu dışı ya da en azından önemsiz olduğu görülebilir. Ancak bir çok meşhur İslâm düşünürünün eserlerinde, dinsel bağlılık ve diğer adanmışlıkların önemli bir yer tuttuğu iyi bilinmektedir. (Waardenburg, 1963). Hodgson'a göre düşünürün, bir yandan kişisel adanmışlıkların gizli tuzaklarından kaçınmaya çalışırken, bir yandan da "onların sağladığı kaygı ve içsel görüşten yararlanmayı" öğrenmesi gerekmektedir (Hodgson, 1974, cilt:1: 27). Üstelik "bütün inançlar özel" olduğundan, Hristiyanlıktaki teslimiyetçi düşünürler İslâm'daki "cana yakın mizaçlarla" kendi kültüründeki meslektaşlarından çok daha iyi iletişim kurabilir. Ancak dinsel bağlılıkların bilimsel araştırmadaki rolleri ve önemleri hâlâ belirsiz ve oturmamış haldedir. Hodgson, araştırmacıların bu bağlılıklarının, bu bağlılıkların sınırlamaları içinde neyin mümkün olduğunun belirlenmesi bakımından, açıkça ve dikkatlice incelenmesi gerektiğini söylemektedir. Hodgson'a yönelik olup bu bölümün sonuç kısmında daha geniş ele alınan küçük bir eleştiri; yazarın kendi bağlılıklarıyla dürüstçe ve sistematik olarak yüzleşmemesidir. Aksine bir dipnotta bizi kendisinin "inançlı bir Hristiyan bir *Quaker** olduğu" hususunda bilgilendirmektedir. Ancak daha sonra modern dinsel araştırmalar hakkındaki bakış açısını, kendi özel dinsel eğilimlerinden çok Rudolf Otto ve Mircea Eliade'ye borçlu olduğunu açıklamaktadır. Ancak Hodgson'un bütün vicdan görüşünün Quakerce bir yorum olduğu ileri sürülebilir.

* Bir Hristiyan tarikatı üyesi.

Geleneklerin Desteklenmesi

Hodgson'un içsel yaratıcı inançla, dışsal sosyal din sistemi arasında yaptığı temel ayrım büyük ölçüde Wilfred Cantwell Smith'in *The Meaning and End of Religion*'ına (Smith, 1964) dayanmaktadır. Smith'e göre dinin sosyal sistem olduğu nosyonu, insanlık tarihinin oldukça geç bir döneminde gelişmiştir. Buna karşın kişisel inanç fikri, dinsel sistemlerin ortaya çıkmasından daha önce oluşmuştur. Bu nedenle Smith; *din, dünya* ve *İslâm* terimlerini *İslâm* ve *nizâm* terimleri ile kıyaslamıştır. İslâm, din fikrinin bir sosyal sistem olarak zaten kurulmuş ve gelişmiş bulunduğu bir sosyal düzlemde ortaya çıkması nedeniyle, "özel bir olay"dır. Hz. Muhammed; Hz. Îsâ ve Buda'dan kendisini açıkça ayıran bir üslupta İslâm'ı sistematik bir din olarak oluşturmak üzere yola çıkmıştır. İslâm bir din olarak ve bilhassa Tanrı tarafından İslâm olarak adlandırılmış bir din olarak kendisi özel bir bilince sahiptir. Yine de Tanrı'ya kişisel bir teslimiyet olarak İslâm nosyonu temelde; ibâdetler, inançlar ve âdetlerle gösterilen dışsal teslimiyetten daha önemli ve daha merkezidir. Örneğin Kur'ân'da "esleme" (teslim olma), "iman", "din"; "İslâm ve "nizâm"dan daha yaygın olarak geçer. Kur'ân "İslâmüküm" sözüyle kişisel İslâm'a, "sizin İslâm'ınız" olarak atıfta bulunur. Smith "doğrudan ve kurumsallaşmamış ahlakçı iman"ın lehindeki, dışlayıcı dinsel sınırlar fikrine hücum eden âyetler bulunduğuna dikkat çekmektedir (Smith, 1964; 103). Kurumsallaşmamış inanç nosyonu, Hodgson'un kısmen kültsel dışsal kabuğun içine sarılmış dinsel öz konusundaki kendi vurgusuna direkt bir paralellik göstermektedir. Bu oryantasyon bir yandan "din nedir?" sorusu ile birleşmekte, diğer yandan ise Emile Durkheim (1961) ve Clifford Geertz (1966)'in sosyolojik kapsayıcılığında ayrıntıları ele alınan dinin bir kamusal sistem olduğu varsayımı ile kombinasyona girmektedir.

Ancak Hodgson'un Max Weber'in sosyolojisine borçluluğu daha belirgin ve yaygındır. Hodgson'un Weber hakkında

talihsizlik olarak yorumladığı tek husus "İslâm hakkında çok az şey söylemesidir." (Hodgson, 1974, cilt: 133). Hodgson'un yaklaşımının temelde, Weber tarafından geliştirilen kuramsal ve metodolojik konuma dayandığı, en az üç temel alan belirlemek mümkündür. Bunlardan ilki Weber'in karizma, gelenek ve rasyonalite terimleriyle ifade ettiği güç sosyolojisiyle bağlantılıdır. Hodgson'un, imanın yaratıcı olduğu ve "rutin kalıpların boşluklarında" faaliyet gösterdiği argümanı, Weber'in karizmayı yaratan güç, gelenek ve rasyonalite üzerine bina edilen sosyal ilişkilerin istikrarı için bir tehdit olarak görmesiyle paralellik göstermektedir: Karizmatik adanmışlık ve şevk yalnızca ekonomik güçlere indirgenemez. Ayrıca Weber'in saf karizmaya dayalı mükemmel din ile yalnızca âdet ve rutine dayalı kitlesel din arasındaki ayrımı Hodgson'un dindarlığı, kültsel sadakatin yumuşak dinselliği içinde kutsal bir töz olarak görmesi ile paralellik arzetmektedir. Buna benzer şekilde Weber kendisinden "dindarcasına musikisiz" olarak söz etmek suretiyle, müzik ve dindeki karizmatik kabiliyetler arasında bir benzerliği ima etmektedir. Dinin ve müziğin erdemi, kamusal uygulama ve işlevin kitlesel rutinleştirmesiyle sürekli bir zıtlık içindedir. Ancak Hodgson'un aksine Weber, İslâm'ı, rutin ibadetlere dışsal bağlılığın içsel iman alanı üzerinde egemenlik kurduğu bir din olarak görmektedir. Weber, İslâm'ın ayırıcı feodal karakteristiklerinden söz etmekte ve bu karakteristiklerin içinde kişinin "dinsel yükümlülüklerin temelde ritualistik karakterde olduğunu, ... dinsel zorunlulukların olağanüstü basitliğini ve hatta mütevazi etiksel zorunlulukların daha da basit olduğunu" göreceğini söylemektedir (Weber, 1966; 264).

Açıkçası, Hodgson'un bu ritüelist yükümlülüklerin içinde yatan dindarlık açıklaması, Weber'in yaklaşımına bütünüyle bir direkt meydan okuma teşkil etmektedir. İkincisi, Hodgson'un dinsel (dindar) çıkarların grup çıkarlarından, bilhassa sosyo-ekonomik özelliklerden *(ekolojik konteks)* bağımsız olduğu görüşü, Weber'in; politik, ideolojik, yasal ve

dinsel faktörlerin toplumun ekonomik tabanından göreceli özerkliğe sahip olduğunu gösterme girişimine dayanmaktadır. Weber'in insanî kurumlar ve bakış açılarının şekillendirilmesinde, tek tanrıcı/kurtuluşçu dinlerin ahlaksal meydan okumasına yaptığı vurgulama, Hodgson'un vicdanı tarihin nedensel öneme sahip bir faktörü olduğu görüşüyle tam olarak uyuşmaktadır. *The Venture of Islam*'ın temel metodolojisi Weber'in şu sözleriyle özetlenebilir: "İnsanın davranışlarını fikirler değil, doğrudan maddî ve ideal çıkarlar yönetir." (Gerth ve Mills, 1991: 280).

Son olarak, Hodgson'un bilimsel bağlılıklar sorununu ele alışı, Weber'in değer ilgisi *(value relevance)*, tarafsızlık ve nesnellik konularını ele alış biçimiyle bağlantılıdır. Weber'e göre, bir düşünürün sahip olduğu değerler, onun araştırmasının konusunu ve tanımlayacağı problemler zincirini belirler. Ancak bir sosyal bilimci kendi sosyal prestijinin avantajını, ampirik bulgular hakkındaki değer yargılamasında kullanmamak suretiyle etik tarafsızlığını göstermelidir. Bir neo-Kantçı olarak Weber gerçeklerle değerler, fenomenal dünyalarla numenal dünyalar arasındaki radikal ayrılığı kabul etmektedir. Gerçek dünya hakkındaki bilgisi, sosyologa, bu dünyanın ahlâkî kalitesi ya da etik önemi hakkında belirleyici etiksel açıklamalar yapma hakkı vermez. Eğer sosyal davranışın anlamı yeterli derecede açıklığa kavuşturulmak isteniyorsa, sosyal eylemlerin anlamının değersel yorumu hayati önem taşır. Ancak bu metod, bilimsel objektifliğin genel zorunluluklarıyla karıştırılmamalıdır. Sosyolog bir kez kendi değerlerini ilan edip araştırmasının objesini seçmişse, veri seçimi ve değerlendirmesindeki genel nesnellik kriteri otomatik olarak uygulanacaktır. Bu yolla sosyolojinin hem değer- bağlantılı hem de serbest-değerli olduğu ileri sürülebilir. Hodgson'un bilim adamının değerleri nosyonu, bir yandan tarihsel anlayışın "zenginliği"ne katkıda bulunurken, bir yandan da düşünürün seçili araştırma konusunun derinliklerine inmesine sınırlar koyabilir. Benzer şekilde Weber için "neden sonuç ilişkisi mastar" olduğundan, araştır-

macının değersel bağlılıkları yalnızca araştırmanın objesini seçmede değil, aynı zamanda bu subjektif konuya araştırmacının tam olarak oryantasyonu için de hayati önem taşımaktadır. Değerler utanç verici engeller, acı verici ayak bağları değil, dinsel ve diğer insan eylemlerinin anlamının tam olarak anlaşılmasını sağlayan olumlu unsurlardır. Bu bakış açısından Hodgson'un *Quaker* bağlılığı, onun perspektifini daha derin bir düzeyde zenginleştirirken, anlayışına ise sınırlar koymaktadır.

Eleştirel Değerlendirme

Weber-Hodgson'un değerler konusundaki görüşlerine ilişkin sorunlardan birisi; üstün değerler arasında seçim yapmayı imkansız kılması ve böylece tamamen irrasyonel hale getirmesidir. Bu problem daha çok, çatışan değerlerin zirvede olduğu karşılaştırmalı din bilimlerinde görülmektedir. Değerler Kantçılığın ikilem terimleri bağlamında gerçeklerden kesin bir şekilde ayrılmaktadır. Hiç bir ampirik bulgu ahlaksal konumları bırakın dikte etmeyi, yönlendiremez bile. Buradan çıkan sonuç İslâm'ı Quaker Hristiyanlığının sınırları içinde yorumlayacağını ilan eden bir düşünüre karşı hiçbir itirazın yapılamayacağıdır. Ancak bu sonuç; İslâm'ın aynı zamanda faşizm, faydacılık, Taoizm ya da bir başka inanç sistemi bakış açısından da yorumlanabilmesini gerektirir. Elbette Hodgson kendisinin İslâm'ı kuramsal düzlemde kavrayışında, kendi Quaker inançlarının baş rolü oynadığını inkar etmek istemektedir. Gördüğümüz gibi kendisi açıkça oryantasyonunu Eliade ve Otto'dan aldığını iddia etmektedir. Ancak *The Venture of Islam*'ını, eserin bazı temel konularına Quaker teolojisinin hakim olduğunu fark etmeden okumak zordur.

Dinin sadece bir içsel, özel inancın dış yapısından ibaret olduğu görüşünün Protestanca bir görüş olduğu ve inançla ibadet arasındaki ilişkiye ilişkin on dokuzuncu yüzyıl görüşünü yansıttığı ileri sürülebilir. Hodgson; dindarlığı oldukça açık bir biçimde, dışsal din formlarını canlandıran içsel ışık

olarak görmektedir. Üçüncü cildin sonunda Hodgson "teknik uzmanlar"ın egemen olduğu bir toplumda, kişisel değerlerin etkin bir şekilde ifade edilmesinin çok güç olduğunu, ancak motive olmuş kişilerden oluşan küçük grupların yine de kritik sosyal değişim alanlarını şekillendirebileceğini yazmaktadır. Bilhassa "küçük Quaker cemaatinin" sosyal etkisine gönderme yapmaktadır (Hodgson, 1974, cilt: 3, 434). Bu kısa yorum aslında; Hodgson'un inançla din, kişiyle toplum arasındaki ilişkiler konusundaki bütün yorumunu karakterize etmektedir. Hodgson, dindarlık/kişi *versus* din/toplum bağlamında yazmaktadır. Örneğin Hodgson, Şeriat'ı politik mutlakçılığa karşı toplumun özerkliğinin bir ifadesi ve "özünde muhalif" olarak görmektedir. (Hodgson, 1964). Şeriat'ın etkisi "kişinin bu tür haklarını vurgulamak"tı. (Hodgson, 1974, cilt: 1, 344). Quaker'in Hristiyanlık'ta oynadığı at sinekliği rolü gibi, dindar Müslüman da dinin rutinleştirilmesini, kült toplulukları ile çevrili bir muhalif grup olarak tehdit etmiştir. Kısacası, Hodgson'un dinsel ibadet ve dinin kendisinin özerkliği, dindarlığın muhalif yapısı –bütün bu elementler onun İslâm'a yönelik oryantasyonunda önemli roller oynamaktadırlar- hakkındaki vurgulaması Quaker inancının belirleyici işaretlerini taşımaktadır.

Değer yargılarının rolü konusundaki Weber/Hodgson yaklaşımının sorunu, daha önce işaret ettiğimiz gibi, dış eleştirel incelemeye bir anlamda kapalı olmasıdır. Örneğin liberal perspektiften bakıldığında; Şeriat'ta ifadesini bulan İslâmcı etiğin hiç de muhâlif olmadığı, aksine özellikle politik kontrolün eleştirisi noktasında muhafazakâr ve etkisiz olduğuna ilişkin kanıtlar bulunabilir (Lewis, 1972). Ancak Hodgson böyle bir itiraza, kendi değer yargılarının onu özel bir konuma ulaştırdığı gerçeğine rağmen, aynı şeyin bütün değer yargıları için söylenebileceği argümanı ile cevap verebilir. Her araştırmacı bir değer konumu *ergo*'ya sahiptir ve bütün araştırmaların sınırları vardır. Ancak onun değer göreceliliği sonunda bütün tartışmaları susturacak kadar abartılıdır. Hodgson tamamıyla zıt bir din yorumuna, yani Katolik

bakış açısına kolaylıkla itiraz edemez. İbadetin vicdanın üzerine bir şekilde monte edilebilecek bir ekstra seçenek olmadığı ileri sürülebilir. İbadet, günah çıkarma, mit, cemiyet ve bir objektif dinsel yasa olmadan izole edilmiş kişisel dindarlık yalnızca yok olup gitmez. Zaten var olamaz bile. İnancı besleyen dindir, tersi değil. Üstün düşünsel yargılar arasında hakemlik yapmanın bir yolu olmadığı kabul edildiğinde, artık bir çıkmaza girilmiş demektir. İki konum da aynı derecede geçerli ve aynı derecede birbirine zıttır.

Hodgson'un, dindarlığı dinin içsel özü olarak gören fenomenolojik yaklaşımının ardında, oldukça yaygın bir varsayım olan dinin "her şeyi açıklanabilen" bir yapı olarak tanımlanması hissedilmektedir. Böyle bir varsayım sadık din düşünürünü temel araştırma konusundan yoksun bırakmaktadır. Eğer din, sosyoloji tarafından tamamen açıklanamıyorsa, o zaman dinin herhangi bir sosyolojik açıklamasının, orijinal dinin gerçek iddialarına gölge düşüreceği anlaşılmaktadır. Bu nosyonlara bir de, politika biliminin, politikayı bozulmamış bir fenomen olarak bırakmasına karşın, din biliminin kendi öznesini imha etmesinde yatan metodolojik adaletsizlik eklenmektedir. Bu üç kaygı, "dinsel bakımdan müziksel" olan din sosyologları arasında tefsircilerin ve din fenomolojisinin rağbet görmesini bir ölçüde açıklamaktadır. Tefsirciler dine kendi terimleri içerisinde adil davranması nedeniyle uygun gelen bir metod sağlamaktadırlar. İnançlar setinin nedensel açıklamasının, o inançların gerçekliği ya da sahteliğiyle herhangi bir ilgisinin olması gerekmediği için, bu kaygılar en azından bu açıdan paranoyakça görünmektedir. Amerikalı yoksul beyazların bazı azınlık mezheplerine girmesinin göreceli yoksunluk kuramıyla açıklanabilirliği, tarikatsal inanışların sahte olduğunu göstermez. Hem gerçek ve hem de sahte inanışlar için nedensel açıklamalar gereklidir (MacIntyre, 1971). Göstermek istediğim, aslında "vicdan" için bir sosyolojik açıklamanın mümkün olabileceğidir. Bu eksersizin amacı; dindarlığın bir sosyal açıklaması olmayacağı gerekçesine dayanılarak, dindarlık ve din arasın-

da bir ayrım yapılamayacağını göstermektir. Ancak "vicdan"ın böyle bir tarihsel/sosyolojik biçemde ele alınması, "vicdan"ın geçerliliğini sorgulamayı hiçbir şekilde çağrıştırmaz.

Benim bilgime göre "vicdan" kavramının İslâm'ın geliştirdiğine benzeyen hiçbir sosyolojik analizi mevcut değildir. Böyle bir araştırmanın yokluğunda, Hodgson'un, Hristiyan âleminin araştırmaları hakkında özet bir yorum yaparak oluşturduğu İslâm'da vicdanın indirgenemezliği ve evrenselliği görüşüne karşı bazı tereddütler ortaya konulabilir. Bu araştırmalar, Hodgson'un İslâmî dindarlık sosyolojisine genel oryantasyonunu benimsemek isteyen herhangi bir İslâm araştırmacısı için, bir dizi genel kuramsal problemler yaratabilir. Hodgson'un, dindarlığın ilâhî mevcûdiyete karşı insanın cevabı olduğu yolundaki genel ifadelerinden başka, "vicdan" konusunda herhangi bir derin ya da hassas bir tanımı ya da tartışması yoktur. Bunun sonucu, dindarlığın sağduyuya dayalı biçimde açık, tek biçimli ve trans-kültürel bir olgu olarak kabul edilmesidir. "Vicdan"ın Hristiyanlığa ve İslâmiyet'e ait nosyonları arasındaki farklılığı ortaya koyacak herhangi bir girişimde bulunulmamıştır –bu kavramın analiz planındaki önemi nazara alındığında, böyle bir atlama oldukça tuhaftır. Aslında "vicdan", belirsiz bir kavram değilse bile, yüksek düzeyde karmaşık bir kavram olup "özel düşünceler", "kendi kendini suçlama", "kendi kendinin farkına varma" ve ayrıca bilinçlenme bilgisini çağrıştırmaktadır. Bu arada "vicdansızlık" *(unconscientious)* ahlâkî prensipler tarafından kontrol edilmeyen anlamına gelirken, "farkına varmama" *(unconscious)* sadece bir şeyin unutulması (farkına varılmaması) ya da psişik yapı içinde mevcut gerçek bir alan anlamına gelmektedir. Paul Tillich Latince hakkında şu yorumu yapmaktadır;

> *Yaygın Yunan kullanımını takip edersek, conscientia kelimesi kuramsal ve pratik vurguyu birleştirmektedir. Bu arada Cicero ve Seneca gibi düşünürler onu etikal cepheye dahil etmişler ve kişinin hem suçlamada hem de savunmada kendisini yargılaması*

olarak yorumlamışlardır. Modern dillerde kuramsal ve pratik yönler genellikle farklı kelimelerle ifade edilmişlerdir. İngilizler consciousness'i conscience'den ayırırken, Almanlar bewusstsein'i gewissen'den, Fransızlarsa connaisance'yi conscience'den ayırmışlardır.
(Tillich, 1951; 153)

Aquinas, *synderesis* (alışkanlık bilgisi) ile *conscientia* (ahlâk kurallarının uygulanması) arasında ayrım yapmaktadır. Hristiyanlık'ta "vicdan", "Vicdan Mahkemesi" fikrinde özel ifadesini bulan 'kişinin kendisini yargılaması' şeklinde bir hukuksal özelliğe sahiptir. Eğer "vicdan" ilâhî güce karşı insanın cevabı olarak ele alınırsa, o zaman bu cevap tipik bir suçlu cevabı olacaktır. Bu suçluluk hissi, Hodgson'un vicdan ve dindarlık yorumunda çok az yer tutmaktadır. Bilhassa reform öncesi Hristiyanlık'ta suçlu vicdan, inananların kilise tarafından kontrol altında tutulmasında kullandığı bir element olmasına karşın, Hodgson "vicdan"ı zıt anlamda ele almaktadır. Vicdan bir suç kültürü içinde hareket etmektedir. Bu kültürde günah çıkarıcının görevi "hukuku ceza biçeminde sunmak ve katı bir vicdan konusu olarak hiyerarşinin düzenlemelerine uymayı sağlamaktı." (Tentler, 1974; 117).

Hristiyanlık'ta vicdan, cezasal günah çıkarma içinde, kilise seçkini tarafından kurumsallaştırıldı, kontrol edildi ve tekelleştirildi. Michael Gilsenan'ın gözlemlediği gibi, itiraf *(confession)* İslâm'da yaygın değildir. Zira İslâm'da itiraf, Hristiyan cezalandırma sisteminden farklı olarak, affetme ya da günah çıkarma eylemi ile ilişkilendirilmemiştir (Gilsenan, 1973: 107). Kısacası, Hodgson "vicdan"ın anlamının göreceliliğine ilişkin tefsir problemini tamamen görmezden gelmektedir.

Böyle bir dışlama daha ciddi zorluklara yol açmaktadır. Hristiyanlıkta "vicdan" yalnızca belirgin bir tarihe sahip olmakla kalmaz, ayrıca kökenleri ve gelişimi de bariz sosyolojik ya da daha genel anlamda "ekolojik" sebeplere sahiptir. Peder Chenu on ikinci yüzyılda subjektif niyetin öneminin; dışsal, nesnel ahlâkın yerini almaya başladığı yeni radikal biçimde, yeni bir insan psikolojisinin yolunu hazırladığını gös-

termiştir (Chenu, 1969). Bu ahlâk felsefesinin transformasyonunda ana figür Pierre Abelard (1079-1142) idi. Abelard'ın ahlâkî niyeti ele alışının bir sonucu, günah çıkarmadaki bütün vurguyu; dışsal, kiliseye ait affetmeden, subjektif ve kişisel pişmanlığa kaydırması olmuştur. Chenu teolojideki bu değişimlerin, ayrıca kadınların bir seks objesi değil kişi olarak görüldüğü "saygın aşk" biçimindeki platonik sevginin ortaya çıkmasına da neden olduğunu ileri sürmektedir. "Vicdan"ın merkeziliğine ilişkin yeni temaların ortaya çıktığı başlıca şantiyeler; locales, üniversiteler ve kentsel cemaatlerdi. "Vicdan", ticârî piyasanın yarattığı yeni sosyal şartların, feodalizmle uyuşmaması nedeniyle ortaya çıkmıştır. Yeni psikoloji, seyahat ve karşılıklı değişim üzerindeki sınırlamalardan kurtulmayı gerektiren serbest piyasa ilişkilerinin bir ürünüdür –"kasabada özgürlük havası vardır". Piyasa, feodalizmde mevcut olmayan bir içsel benliği kendisinde bulan "kişi"yi yarattı. Chenu'nun argümanı, örneğin feodal dönem İrlanda'da pişmanlıkta uygulanan cezalar ile daha sonraki teologların etüdlerini kıyaslamak suretiyle desteklenebilir. Bu görüş ayrıca, Rosenwein ve Little'nin *mendicant* (yardımla geçinme) tinselliği hakkındaki araştırmasıyla da desteklenmektedir. Goldmann'ın değişim ekonomisinin gelişmesiyle, ferdiyetçilik, sözleşme özgürlüğü ve sözleşme nosyonları üzerine bina edilen bir inanç sisteminin doğduğu argümanı da dikkate değerdir. Ancak benim Hodgson'a itirazlarım, bu "vicdan"ın piyasa ve kentsel şartlar altında geliştiği nedensel açıklamalarının yetersiz ya da yanlış olduğu ortaya çıksa bile, geçerli olmaya devam edecektir. Buradaki önemli nokta "vicdan"ın nedensel açıklamalarının uygunsuz veya inanılması güç olmadığıdır; sadece "vicdan"ı sosyolojik araştırmalardan muaf olarak görmek için ilk bakışta bulunabilecek herhangi bir neden yoktur.

Hodgson'un kendisinin de İslâm'da "vicdan"ın ortaya çıkışının bir nedensel açıklaması olması ihtimalinin kısmen de olsa farkında olduğuna dikkat çekmek oldukça tuhaf olacaktır. Kendisini Chenu, Goldmann ve diğerleriyle aynı paralel-

de görmektedir. Hodgson Axial çağda (M.Ö. 800-200) kıtalar arası ticaret için yeni pazarların, içinde tüccarların önemli sosyal sınıflar olarak ortaya çıktığı şehir kültürlerinin gelişimine paralel olarak doğmaya başladığını gözlemlemektedir. Bunun bir sonucu olarak "zamanın çivi yazıları, büyük bir ihtimalle mabet ya da saraydan daha çok pazarın zevklerine hitab eden, gelişmekte olan kişisel ferdiyetçiliği yansıtmaktadır." (Hodgson, 1974, cilt: 1, 11).

Hodgson, özel kişi ile sosyal düzen arasındaki ilişki sorununun, Axial Çağ peygamberlerinin dinsel kuramlarını, bilhassa Zarathustra* ve İbrani peygamberlerinin kuramlarını kullanmaya başladığını iddia etmektedir. Bu iddia en azından vicdan sosyolojisine başlangıçta kabul edilebilse bile, Hodgson'un dindarlığın dinin nedensiz kaynağı olduğu ve sosyal grupların, sosyolojik olarak açıklanabilmesine karşın kişisel inancın tamamen bağımsız kaldığı, ayrıca dinin kamusallığı ve sosyal faktörlere bağımlılığına karşın dindarlığın tamamen bağımsız kaldığı temel görüşüne uymamaktadır. Hodgson bir yandan vicdanın apaçık bir biçimde fenomenlere değil soyut âleme ait olduğunu iddia etmeye devam ederken, bir yandan da neredeyse farkına varmadan hem dindarlık hem de dinin sosyolojik olarak açıklanabileceğini kabul etmektedir.

Hodgson'un dindarlığı ele alışının muğlak olduğu bir başka önemli alan daha vardır. *The Venture of Islam*'ın 1. cildinin verdiği genel izlenim, herkesin insan olmaktan dolayı bir içsel vicdan ve kişisel dindarlığa sahip olduğudur. Dindarlığın kalitesi de aşırı derecede değişkendir: "Dinsel bağlılık kaçınılmaz olarak yüksek düzeyde kişisel bir şeydir. Estetik beğeni bakımından her kişinin kendi eğilimi vardır." (Hodgson, 1974, cilt: 1, 361). Ancak, Hodgson ayrıca sözün gelişi dindarlığın miktarının da, bazılarının diğerlerinden daha fazla dindar olması nedeniyle, kişiden kişiye değiştiğini kabul etmektedir. Bu nicelik ve nitelik varyasyonlarının sonu-

* Zoroastrianizmin kurucusu. M.Ö. 628-551. -Ç.N.

cu olarak; inançsal yaşam, halk ile bilenler (*avâm* ile *havass)* arasında kesin bir dinsel sınıflandırma oluşturmaktadır. Hodgson, örneğin tasavvuf erenlerinin halkı pîrden ayıran açık bir sınıflandırma sistemi geliştirdiklerini kabul etmektedir. Tasavvufu *(sufizm)*, ölmüş erenlerin, pîrlerin, müridlerin, çırakların ve halkın birbirine bağlandığı bir piramit olarak düşünebiliriz. Hodgson'un "maddî çıkar" (ekoloji) ile içsel vicdan arasındaki ilişki hakkındaki görüşü onu karizmatik kaliteler hiyerarşisinin, seküler *(laik)* statü düzeninden bağımsız değişiklikler gösterdiği nosyonuna mahkum etmektedir. Karizmanın özerkliğini içeren bu ilişki Weber'in halk ile "kahramanca" dindarlık arasındaki farkları yazdığı zaman, tam olarak kasdettiği şeydi.

Karizmaya talebin çok, ama arzın çok az olması nedeniyle;

> *Bütün yoğun dinsellikler karizmatik kapasitelerdeki farklılıklara göre bir tür statü sınıflandırmasına yönelik bir eğilim içerir... "Halk" ile elbetteki dinsel bakımdan "müziksel olmayan"ı anlamalıyız, seküler statü düzeninde alt derecede olanları değil.*
>
> (Weber, 1966: 287)

Hodgson'un *dinsel "yetenek", karizma, kurulu rutinlere aykırılık* olgularını ele alışı sosyoloji ile açıklanamaz, zira sosyolojik araştırma bir kişisel erdem değil kamusal rutindir.

Böyle bir yorumun, müziksel yetenek ile dinsel bağlılık (kişisel eğilim) arasında bir analoji kurularak sergilenebilecek zorlukları vardır. Hatta eğer her toplumda bir yetenekliler grubunun (dinsel ya da müziksel) var olduğunu kabul etsek bile, bu yeteneklerin eğitilmesi, geliştirilmesi ve pratiğinin yapılması gereklidir. Buradan çıkan sonuç; bir yetenek geliştirmek isteyen kişinin bir şekilde direkt ve üretici çalışmadan çekilmesi gerekliliğidir. Bu nedenlerle dinsel karizma daha çok dullar, emekliler, gençler ya da yönetici sınıf arasında yaygın olacaktır. Karizma aktif çalışma hayatındakiler arasında ortaya çıktığında, bu kişiler ya üretim görevlerinden ayrılacaklar ya da bir şekilde müridleri tarafından desteklenecekleridir. Karizmanın karşılığının teklif, maddî katkı,

ödüller ya da doğrudan nakit ile ödenmesi gereklidir. Karizması olmayanların (dinsel bakımdan müziksel olmayan) bu küçük seçkin grubunu desteklemesi sağlanmalı, böylece karizmatik hizmetlerin (iyileştirme, sihir, gaipten haber verme, kehanet) yönetimdeki seçkini desteklemek için, çeşitli ödemelerle satılması yoluna gidilmelidir. Bu nedenle dinsel sınıflandırma sistemi, seküler statü sistemiyle yakından bağlantılıdır. Bir yanda dinsel seçkinin, laik seçkinden daha fazla üyeyi kendi safına katma eğilimi vardır. Örneğin altıncı yüzyılla on ikinci yüzyıl arasında Hristiyan azizlerinin yüzde 90'ından fazlası yönetici sınıftandı. Öbür yanda Marx'ın ifadesiyle herhangi bir artı değer yaratmadıkları için üretici olmayan yönetici sınıf gibi, kendi kabiliyetlerini geliştirmek için çalışma hayatından "emekli" olan dinsel virtüözler de üretici olmayan bir sınıf oluşturmaktadır. Hodgson'un dindarlığın özerkliğini sosyolojik açıklamadan koruma girişiminin karşılaştığı bu zorluk, Weber'in "maddî" ve "mânevî" çıkarlar ayrımının Hodgson versiyonu ile doğrudan bağlantılıdır.

Değer yargılarının ampirik gerçeklerden tamamen bağımsız olduğu metodolojik argümanına inanmanın sonuçları hakkında zaten yorum yaptık. Böylece geriye çelişen yorumlar arasında seçim yapmamızı sağlayacak bir kriter kalmamaktadır. Bu durumu kısmen ortadan kaldırmak için, bütün sosyal inanışların, aslında bütün inanışların *belirlendiğini* ileri sürmeye teşebbüs ettim. Nedensel olarak belirlenmeyen hiçbir inanç kategorisi yoktur, ancak inançların nedensel olarak belirlenmesi; rasyonalite, doğruluk ve orijinallik sorunlarıyla karıştırılmamalıdır. Bu sorunun yalnızca bir yönüdür. Politika, din, hukuk ve bütün diğer sosyal kurumların ekonomik güçlerden kısmen özerk olduğu fikri, "Her şey her şeyi etkiler" basma kalıplığına kolaylıkla kayabilir. Sosyologlar ve İslâm araştırmacılarının (Weber ve Hodgson gibi) bu kuramsal ve metodolojik yaklaşımı benimseme teşebbüsleri, nihayetinde Marx'ın reddi ile bağlantılıdır; ancak bu red bilhassa Marx'ın kaba "ekonomist" ve/veya "teknolog" yoru-

munun reddini içermektedir. Burası Marx ve Weber arasındaki ilişki hakkında bir tartışmaya girmenin yeri değildir. Marx için ana kurumsal düzenleri (politik, ideolojik, devlete ilişkin, eğitimsel "örnekler") belirleyen ekonominin (üretim modeli), bütün sosyal formasyonlarda egemen faktör olduğunu söylemek yeterli olacaktır. Böylece,

> *Maddî yaşamın üretim modelinin sosyal, politik ve entelektüel yaşamın gelişimine hakim olduğu gerçeği, genellikle maddî çıkarların büyük önem kazandığı günümüz için çok doğru olmasına karşın, Orta Çağ'ın Katolikleri ya da politikanın üstünlüğü ele geçirdiği Atina ya da Roma için aynı derecede doğru değildir.*
>
> (Marx, 1970, cilt: 1, 82)

"Mânevî çıkarların" görünüşte egemen oluşunu, dinin, üretim modelinin evriminin belli bir aşaması tarafından belirlenmesi ile karıştırmamak gerekir. Bu yolla Hodgson, Marx'ın İslâm âlemi hakkındaki en temel sorusu olan "Neden Doğu'nun tarihi, dinler tarihi olarak görünmektedir?" sorusunun içerdiği tuzağa düşmektedir. *The Venture of Islam*'da bize Müslümanlaştırılan toplumların tarihinin, kişisel dindarlıkların içsel tarihi tarafından belirlendiği anlatılmaktadır. Bu nedenle hukuk, ekonomi ve politik örgütlenme kurumsal kabukları, sosyolojik bakımdan kişinin Tanrı'ya içsel cevabının sosyolojik bakımdan prangaya vurulmamış dinamiklerine nazaran ikincil konumdadır. Çünkü Hodgson, dindarlığı bu yolla korumak ve dindarlığın temel ifade biçimini sanat, şiir ve felsefe olarak ele almak istediği için, aslında İslâm araştırmalarını kurtarmak istediği felsefe ve oryantalizmin kollarına atılmaya zorlanmaktadır. Sosyal bilimler onu yalnızca dışsal ve durumsal olarak analiz etmeye zorlamayla ulaşılabilecek yerde tutulamaz. Bilhassa sosyoloji sadece "genel ekolojik durumlar" bilimi değildir. Sosyal bilimlerin bu şekilde ele alınması, oryantalizmin üstünlüğü ele geçirmesi ya da, Hodgson'un da itiraf ettiği gibi, *Islamdom* araştırmalarını, "tarih öncesi" dönem düşünüsüne terk etmek anlamına gelmektedir (Hodgson, 1974, cilt: 1, 47).

V. BÖLÜM

GUSTAVE VON GRUNEBAUM VE İSLÂM'IN TAKLİTÇİLİĞİ

İslâm'ın oryantalist versiyonu, İslâm'ın din ve kültür olarak orijinalliğini sorgulamaya götürecek sınırlı, ancak oldukça inatçı bir yorumsal temalar demeti tarafından tanımlanmaktadır. İlk olarak, İslâmî toplumun yükseliş patlamasını, aynı derecede hızlı ve toptan bir gerilemenin takip etmesi nedeniyle, egemen bir tarihsel erime, gerileme ve itibar yitirme teması vardır. Bunun sonucu İslâm'ın ya bazı gizli vaadleri yerine getirmede başarısız bir din olması ya da İbrâhimî inancın vahye dayalı tek tanrıcılığında bir tür yavaşlamayı temsil etmesidir. İkincisi, İslâm'ın "başarısızlığı"nın; İslâm'ın yayılması ve bu yayılmanın kesintiye uğramasının "Müslüman mantığının" bazı doğuştan ve yok edilemez özelliklerine gönderme yapılarak açıklandığı büyük ölçüde teleolojik tarih kavramı içine yerleştirilmesidir. Bu mantığın olumlu özelliği Leibnitz'in "İslâmcı Kader" kavramıdır. Bu İslâmî sosyal yapıdaki kalıtsal kusur kavramının sosyolojik versiyonunun özelliği, İslâm'ın "sivil toplum"unda var olduğu iddia edilen boşluklarına konsantre olmasıdır. Bu nedenle İslâmî toplumun sosyal durağanlığı ve ekonomik durgunluğu, özerk kentsel cemaatlerin, bir kapitalist burjuva sınıfının, faaliyet motivasyonunun ve sistematik ama esnek bir hukuk

yapısının bulunmamasıyla ilişkilendirilmiştir. Üçüncüsü, İslâm'ın tam olarak *Pauline* Hristiyanlığının* bozulmuş bir şekli değilse bile, en azından bir asalak ve kuru din olduğu yolunda oryantalist bir nosyon vardır. İslâm'ın yayılması ve çekiciliği kısmen, hem teolojik formülasyon hem de ibadet uygulamaları bakımından müsned basitliği ile açıklanabilir. İslâm'ın mânevî terimler bakımından Musevî-Hristiyan geleneğine bağımlı olduğu kabul edilirken, öbür yandan İslâmî felsefe ve doğal teoloji de büyük oranda Yunan felsefesine bağımlıdır. İlâve olarak, İslâmî felsefe; Helenizm'in itibarını yitirmiş formlarına, yani Platon'un Neo-Platonik derlemelerine bağımlıdır. Son olarak, oryantalist kendi konusuna profesyonel olarak kendisini kaptırmışken, karakteristik bakımdan oryantalisti İslâm'a yabancılaştıran ve onda Orient'e karşı gizli bir antipati doğuran duygusal boşluk ve kültürel düşmanlık halen ortada durmaktadır. Oryantalist ile Orient arasındaki kişisel uzaklık, Batı'nın eşsizliği ve Orient ile Occident'i birbirinden ayıran aşılamaz bir uçurum olduğu nosyonunun güçlenmesine hizmet eder. Oryantalist geleneğindeki, "İslâm"ı yapılandıran ve temsil eden bu inatçı temalar, hem akademik övgünün hem de eleştirisel küçümsemenin nesnesi haline gelen Gustave von Grunebaum'un değişik düşünsel eserinde köklü bir biçimde yer almaktadır. (Banani, 1975; Waines, 1976).

G.E. von Grunebaum (1909-1972) 1 Eylül 1909'da Viyana'da doğmuştur ve doktorasını 1931 yılında Viyana Üniversitesi'nde tamamlamıştır. Viyana Üniversitesi'ndeki öğretim görevliliği döneminden sonra 1938 yılında Amerika Birleşik Devletleri'ne göç etmiş, orada New York Asya Enstitüsü'nde (1938-1943), Chicago Üniversitesi'nde (1943-1957) ders vermiş; Los Angeles'teki California Üniversitesi Yakın Doğu Merkezi'nde direktörlük yapmıştır (1957-1972) (Rosenthal, 1973). Von Grunebaum'un erken dönem eserleri, temelde

* Havari Paul'ün epistleri etrafında oluşmuş doktrin. -Ç.N.-

Arap şiirinin unsurlarıyla ilgiliydi (Grunebaum, 1937). Ancak yazar her ne kadar Arap edebiyatı ile ilişkisini hiç kesmemişse de, zamanla İslâmî tarih ve toplumun birliğine ilişkin makro-kültürel sorunlar konusundaki bir dizi etkili çalışmanın yazarı olarak tanınmıştır. Bu makro-kültürel eserler arasında *Medieval Islam (1946), Islam (1955a),* ve *Classical Islam (1970)* bulunmaktadır. Ayrıca *Unity and Variety in Muslim Civilization* (1955b) ve *The Dream and Human Societies* (1966) adlı eserlerin editörü ve katılımcısıdır. Onun düşünsel eserlerinin listesi 1936 yılından 1970 yılına kadar 172 eseri kapsamaktadır (Tikku, 1971). Bu nedenle Gustave von Grunebaum, faşizmin yükselişi döneminde Amerika Birleşik Devletleri'ne göç eden göçmenlerin verimli bir tipik üyesi olarak görülmüştür (Fleming ve Bailyn, 1969).

İbni Rüşd'ün, Aristo'nun trajik şiir konusundaki görüşü hakkındaki yorumu gibi sorunların skolastik ayrıntılarına dalan akademik oryantalistlerin çoğunluğunun aksine von Grunebaum, İslâm'ın analizine yönelik antropolojik ve sosyolojik araştırmaların önemini takdir etmiştir. Örneğin Max Weber'in Müslüman şehirlerin rolü konusundaki *Economy and Society* (1968) adlı eserde yer alan yorumunu zekice eleştirmiştir. Ancak von Grunebaum, gözde teması olan kültürel farklılık ve bütünleşmenin İslâmîleştirilmesinde, perspektif olarak, A.L. Kroeber'in kültürel antropolojisini benimsemiştir.

Kroeber (1876-1960) Kuzey Amerika Kızılderilileri hakkındaki araştırmasında yer alan *Kulturprovinz* coğrafik nosyonunun geliştirilmesinde, "kültür" nosyonuna, maddî kültürden büyük ölçüde bağımsız ve evrensel prensiplerden oluşan süreçlere göre gelişmiş bir süper organik varlık olarak konsantre olmuştur (Laroui, 1973). Krober, Kuzey Amerika Ova Kızılderilileri hakkındaki görüşleri ne olursa olsun, İslâm'ın tam anlamıyla sempatik bir öğrencisi değildir. Zira Krober'e göre İslâm; "diğer büyük medeniyetlerin en önemli bazı özelliklerinden yoksundur. Bir çocukluk dönemi, gerçek bir büyüme dönemi geçirmemiştir... onda yeni hiç bir

şey, ona has hiçbir şey yoktur... İdeolojik olarak İslâm'ın özellikleri sınırlamalardır." (Kroeber, 1952: 381).

Von Grunebaum ayrıca Robert Redfield'in, yazıtların ve seçkinlerin "muhteşem geleneği" ile köyler ve cahil halkın "basit geleneği" arasında ayrım yaptığı, folk toplum araştırmalarındaki kavramsal sistemi benimsemiştir. Bu ayrım örneğin von Grunebaum'un ortodoks kültürün İslâm toplumunun yerel kült geleneğine uyarlanması hakkındaki yorumlarında görünmektedir (Grunebaum, 1955b: 28). Her ne kadar kültürel antropoloji konusuna ilgi duyduğu açıkça görünüyorsa da, von Grunebaum'un eserleri Kroeber'in kültürcülüğünden çok Hegel'in idealizmine dayandığı görüntüsü vermektedir.

Birçok on dokuzuncu yüzyıl filozofu ve tarihçisi gibi Hegel de, erken dönem İslâm'ın kudret ve canlılığına hayran kaldığı gibi, ayrıca bu erken dönem vaadlerini yerine getirmedeki "başarısızlığı"ndan da etkilenmiştir. İslâm, tarihte insan topluluklarının uyanışına neden olan diyalektik süreçten yoksundur. Bunun sonucu olarak "İslâm uzun süre önce tarih sahnesinden büyük ölçüde yok oldu ve oryantal rahatlık ve dinlenmeye çekildi." (Hegel, 1956: 360). Hegel gibi, von Grunebaum da İslâmî duraklama ve gerilemenin tarihçisiydi. Örneğin *Classical Islam*'ın önsözünde von Grunebaum, eserin adının "bir yargı ima ettiği" konusunda bizi bilgilendirmektedir. "*Klasik*, bir modeli temsil etmektedir. Aslında bu model, yeniden yapılandırılması tam anlamıyla bir zorunluluk olan, fakat aynı zamanda imkansız olan bir modeldir." (Grunebaum, 1970: 7).

İslâm tarihi; kutsal hukuka, vahyin rehberliğine ve kutsal bölünmüşlük gerçeğinden belli dinsel normlara kadar evrensel sadakate, günlük sosyal uygulamalardan yasal tariflerin ayrımına ve kutsal prensipler tarafından meşrûlaştırılmış devletin kaybına dayanan bir uzaklaşmanın, ideal toplumdan uzaklaşmanın tarihidir. Von Grunebaum'un görüşüne göre, İslâm'ın ideal dinsel erdem örneği olmaktan uzaklaşması, kesinlikle onun kutsal hukuk geleneği sorunundan

kaynaklanmaktadır. Zira bu hukuk tamamen yeni olan durumlara ve sosyal gelişimin acil ihtiyaçlarına karşılık verecek şekilde hızla geliştirilemiyordu. Bu nedenle,

> *Dokuzuncu yüzyıl gibi erken bir dönemde başlayan sürekli bozulma, İslâm'ın gücünü yiyip bitirdi ve onuncu yüzyılın ortalarında Bağdâd'ın merkezî otoritesi tamir edilemeyecek şekilde yok edildi. Politik kuram tarafından gerçek olarak kabul edilen şartlardan çok daha kötüsünü kabullenmeye mecbur edildi. Dinin kurucuları tarafından dizayn edilen halifeliğin tarihin herhangi bir döneminde gerçekten var olup olmadığı şüpheli olsa da, onbirinci yüzyılda gerçekle ideal arasındaki çelişki o kadar alenî hale geldi ki, artık inananlar tarafından görmezden gelinemedi... İnananların, ister* de jure (meşrû) *isterse* de facto (fiilî) *yolla olsun, gücü kim elinde bulunduruyorsa ona itaat etme yükümlüğü altında olduğu düşünülüyordu.*
>
> (Grunebaum, 1946: 168)

Şeriat'taki boşluklar olarak ifade edilen; dinsel ideal ile güç politikası arasındaki bu müsned boşluk, oryantalizmin daimî temalarından birisi oldu ve İslâm'da gayrımeşrû yönetime karşı muhalefete ilişkin olarak hiçbir etkin prensip bulunmadığı argümanı ile yakından ilişkilendirildi. Örneğin Max Weber'e göre yasal ideal ile kutsal gerçeklik arasındaki boşluğun, yalnızca irrasyonel *fetva* yasal sistemiyle kapatılması esastı. Aynı oryantalist tez, Bernard Lewis'in İslâm'da muhalefet prensiplerinin hiç birinin bulunmadığı iddiasında da ortaya çıkmaktadır. Von Grunebaum'a göre hukukun katılığı ve norm ile uygulama arasındaki boşluk, yalnızca meşrû müdafaa prensibinin yokluğunun işareti değil, daha çok İslâm'ın teolojik başarısızlığının göstergesidir. İslâm, muhafazakârlığın acısını çok çekmiştir. Aynı zamanda kültürel bütünleşmeden de yoksundur:

> *İslâm on birinci yüzyıldaki büyümesinde hapsoldu ve vaadini yerine getirememiş olarak kaldı. Sayısız unsurları, kişisel kurtuluş arzusundan daha kapsamlı bir örgütleyici fikre tabi kılma gücünü kaybetti. Kendi kısırlığında durgunlaştı.*
>
> (Grunebaum, 1946: 322)

Von Grunebaum bozulmanın teorisyeni olarak karakterize edilirken, aslında onun "İslâm"ı; aynılığın sonsuz tekrarı, başarısızlık ve bozulmanın dinsel değişmezliğidir. Sabit bir kültürel form olarak İslâm, dışsal müdahalelere karşı kurumsal varlığını koruyabilmek için sürekli kendi etrafına bariyerler ve duvarlar ördü. Böylece "von Grunebaum'un İslâm kelimesine eklediği sıfatlar (Orta Çağ, klasik, modern) herhangi bir niteleme getirmez, hatta gereksizdir: Klasik İslâm ile Orta Çağ İslâm'ı ya da düz İslâm arasında bir fark yoktur." (Laroui, 1973: 27)

Bu nedenle herhangi bir İslâm toplumu ve tarihin herhangi bir kesitinden ayrım gözetmeksizin alınan göstergeler ve örneklerle, İslâm realitesinin yapısal değişmezliği sergilenebilir. Bu ayrımsız kanıt seçimi ve hassas dönemlere ayırmanın tamamen dışlanması, bir kültürel örneğin bütün yapıyı yansıttığı Hegelcileştirilmiş İslâm versiyonunun mükemmel bir ifadesidir (Althusser ve Balibar, 1970: 17). Bir tek şiir bütün İslâm kültürünü aydınlatabilir. Von Grunebaum'a göre İslâm tarihinin sonsuz tekrarcı yapısı İslâm'ın kültürel taklitçilik ve sosyal imitasyon kapasitesinin bir diğer unsurudur. İslâm sürekli dinsiz Arap geçmişinden, Musevî-Hristiyan tektanrıcı teolojisinden, Helenist mantıktan ve Çin teknolojisinden almaktadır. Genel olarak İslâm toplumu tamamen yaratıcılıktan uzak ve neredeyse tamamen etkisizdir. Bizans'ın geleneksel inanışlarından uzaklaşması, İslâm'ın etkisinin bir ürünü değildir (Grunebaum, 1962) ve şiirdeki Arap kompozisyon metodu "tekrarcılığı ve yenilikçilikten kesin uzaklığıyla" meşhur olmuştur (Grunebaum, 1944: 234). Vahyin, sebeplerin üzerindeki üstünlüğünü muhafaza etme ihtiyacı, Yunan bilimi ve felsefesinin İslâm düşüncesi üzerindeki etkisine kesin sınırlar koymuştur:

> *Kuramın tehlikeye düşme riskiyle karşılaşmadığı yerde, araştırma devam eder: Optik, botanik, eczacılık ve deneysel tıp İslâm araştırmalarına çok şey borçludur. Ancak klasik düşüncenin kavramsal çatısı ve hatta Galen'in anatomisi ve Helenistik astroloji, bazı kısımlarının yerine İslâm'ın geçmesine karşın, genelde ay-*

nen muhafaza edilmiştir.

(Grunebaum, 1970: 135)

Felsefi konularda İslâm teorisyenleri tamamen taklitçi olarak kalmışlardır. Rasyonel düşünce yalnızca seçkinlere has olarak kabul edilmiş, filozoflar ise Yunan düşüncesinin tercümanları ve aracıları olarak görülmüşlerdir (O'Leary, 1949). Bu nedenle İslâm tarihi, başarısızlık, yerine getirilmemiş vaadler ve kültürel sınırlamalar tarihidir. Medeniyetin üç temel kriteri bağlamında İslâm, büyük bir başarısızlık olarak görülebilir:

> *Doğayı kontrol gücü, kamusal ahlâkçılık ve sıradan insanın durumu; geri kalmışlık ya da medenîleşmenin ölçüleri olarak kabul edilmiştir. Bu standartlara göre İslâm dünyasının çok az katkıda bulunduğunu göstermek için ayrıntılı izaha gerek yoktur. İslâm'da yaşamın fiziksel şartlarının geliştirmeci kontrolünü sağlamak için, doğal kaynakları kullanıma sunma konusunda herhangi bir önemli gayret olmamıştır. İcatlar, keşifler ve gelişmeler kabul görmüştür. Ancak bunlara ulaşmak için pek araştırma yapılmamıştır.*
>
> (Grunebaum, 1946: 343)

Oryantalistlerin İslâm toplumunda despotizmin büyük ölçüde "yaşamın fiziksel şartları üzerinde gelişmeci kontrolü" sağlamak için dizayn edilen arazi sulama sisteminin bir ürünü olduğu (Bailey ve Lobera, 1981) görüşünü savunmalarına karşın, von Grunebaum, açıkça İslâm'ın karakteristiği olduğu görülen; deneysel bilimler ve teknolojideki gelişmeleri görmezden gelmeye karar vermiştir.

Von Grunebaum dinsel inanç ve uygulama bağlamında İslâm'ın sorunlarına döndüğünde, bir kez daha İslâm'ın kurak, basit ve duygusal olarak yetersiz olduğu olumsuz nosyonu ile karşılaşıyoruz. Ritüele ilişkin araştırmasında von Grunebaum, her nasılsa "Müslüman bayramları" küçümseyici bir ifade kullanmıştır. "İslâm'ın beş şartı" tartışmasında von Grunebaum'un başlıca argümanı, İslâm ibadetlerinin basitliğinin, erenlerin ibâdeti ile Peygamberin sünneti arasında sıradan insanların duygusal ihtiyaçlarını tatmin etmede bir boşluğa neden olduğudur. Ancak bu kültürlü düşünür

bakış açısından bakıldığında; her nedense İslâm, ibadetler ve törenler bakımından gelişmemiş bir din olarak görünmektedir. Bunun nedenini keşfetmek zor değildir.

> *İslâm, antik dünyanın geri kalmış bölgelerinden birisinde doğdu. Doktrininin radikal tektanrıcılığı ve mânevî yapısının bağnazlığı, İslâm kültür mirasının estetik sınırlarıyla birleşince, inanan kuru ve fiziksel olarak yorucu bir tapınmayla yetinmek zorunda bıraktı.*
>
> (Grunebaum. 1958: 3)

Çünkü İslâm'da bir din adamları sınıfı, ritüelin geliştirilmesi ve yenilenmesinde yararı bulunan bir dinî hizmet uzmanları sosyal grubu yoktu. İslâm başlangıcından itibaren, sıradan adamın inancı olmayı amaçlamıştır ve bu nedenle dinin inançları ve ibadetleri "çok az ve basittir" (Grunebaum, 1958: 5). Bu ibadetler *kelime-i şehâdet, salat, savm ve hac*'dır. Bu görüşün sonucu İslâm'ın talep edici olmayan, dinsel bilince çok az psikolojik yük yükleyen bir din olmasıdır. Bu nedenle İslâm, Protestan etiğinin karakteristiği olduğu kabul edilen sosyal kaldıraçtan yoksundur. Bundan dolayı sanki Hegel'in tarih felsefesindeki Orient yorumlarını kopya eden bir paragrafında von Grunebaum, Orta Çağ İslâmı hakkındaki çalışmasını şu otoriter ilanla sonuçlandırmaktadır:

> *Müslümanın dünyası dinlenmededir ve Müslüman da o dünyanın içinde dinlenmededir. Orta Çağ boyunca onun tanrıya yakınlığı ve kutsal düzen tarafından kabulü asla ciddi bir biçimde rahatsız edilmemiştir. Kaçınılmaz olanı kabullenme ve itaat; gizemin karşısında nedenini araştırmaktan vazgeçme, insanları, cinleri, melekleri ve yıldızları kucaklayan büyük bir kader anlayışına tam ve doğal olarak uyan bir bilinçle ödüllendirilmiştir. Müslüman, insanın sınırlarını bilir ve kabul eder.*
>
> (Grunebaum, 1946: 346)

Kısacası, von Grunebaum bize, Orta Çağ İslâmı konusundaki araştırmasının sonucu olarak, İslâm'ın başarısızlığının, son tahlilde zekâ ve isteğin başarısızlığı olduğu tezini miras bırakmaktadır. Her şeye kadir ilâhî gücün demir kanunlarıy-

la belirlenmiş bir dünyada, bu kadercilik hissi insan ruhunu "barış ve dinlenmeye" şartlandırmıştır (Grunebaum, 1946: 347). Batıda modern dünyanın doğuşu zekânın aktif bilgisini ilanıyla, yani "düşünüyorum, öyleyse varım" ile ortaya çıkmıştı. Başarma ve aksiyon değerleri üzerine bina edilen Kartezyen felsefî kuşkuculuk ihtilâli, modernizasyona giden yolu açtı.

Von Grunebaum'un Kroeberci perspektifine karşı bir dizi eleştiri yapılabilir. Örneğin; onun İslâm'ı anlamada, şiir analizlerine ayrıcalıklı bir statü tanımasıyla ilişkili sorunlar vardır. "Basit geleneğe" göndermelerine rağmen, onun İslâm tarihinde günlük yaşama ve sıradan insanların dünyasına yer yoktur. Von Grunebaum'un analizine karşı yapılan detaylı eleştirileri ele almak yerine, iki çok genel itiraz incelenebilir. İlki, O İslâm'ı dışarıdan incelemektedir ve İslâm hakkında bir yargıya varmayı aslında akademik bir görev olarak görmektedir. Von Grunebaum İslâm'a yalnızca dışsal kriterler getirmekle kalmamış, aynı zamanda İslâm'ı seçkin, belirleyici ve zorlaştırıcı Batı kriterleri bağlamında değerlendirmeyi seçmiştir. İslâm'ın "başarısızlığı"nı belirleyen standartlar, aslında Hristiyanlığın başarısızlığını da gösterebilir. Kilise tabanlı tipoloji ile devlet gücüyle ve politik şiddetle uzlaşma arasındaki uyuşmazlık atmosferinde görüldüğü gibi, ideal Hristiyan toplumu ile politik yaşamın realiteleri arasındaki boşluk, bir eleştiri noktası olabilir. Grunebaum'un perspektifi önyargıyla ve sonuçta "neredeyse zehirli bir İslâm hoşnutsuzluğu" ile boyanmıştır (Said, 1978: 297).

İkincisi von Grunebaum'un tarzı ile İslâm'a yakıştırdığı tekrarcılık ve taklitçi karakter arasında şaşırtıcı bir ilişki vardır. Onun söylemi bilgiç göndermeler, çeşitli felsefî ve linguistik kaynaklardan alıntılar ve sosyal antropoloji ve filolojinin tuhaf bir karışımıyla tatlandırılmıştır. Sosyal bilimlere bariz bağlılığına rağmen, eserlerinde dikkat çekici derecede az entelektüel gelişme, klasik İslâm değerlendirmelerinde çok az değişim ve İslâm edebiyatı konusundaki görüşlerinde çok az modernleşme vardır. Von Grunebaum yalnızca kendi-

sini tekrarlamakla kalmamış, oryantalizmin bütün taklitçi temalarını yeniden üretmektedir. Von Grunebaum'un söyleminin durağanlığı, ironik bir biçimde İslâm'ı karakterize ettiğini iddia ettiği sosyal durağanlığın ve Müslüman zekâsını karakterize ettiğini iddia ettiği entelektüel dinlenme halinin tam bir kopyasıdır.

KISIM-III

GLOBALİZM

VI. BÖLÜM

İSLÂM GLOBALİZMİNDE POLİTİKA VE KÜLTÜR

Din sosyolojisi perspektifinden, modern İslâm kültürlerinde iki ayrı, ama bağlantılı süreç vardır. İlki global İslâm politik sisteminin ortaya çıkışı ve ikincisi de İslâm köktenciliğinin, Batıcılık ve tüketim kültürüne karşı kültürel reaksiyonudur. Bu bölümde; bu iki süreç, bir dizi kuramsal perspektifi seçici biçimde kucaklayan bir sosyolojik çerçevede analiz edilecektir.

İslâm modernizasyonu başlangıç olarak Max Weber'in, rasyonalizasyon süreci ile anlamsızlaşma sorunu arasındaki paradoksal ilişkiye odaklanan, rasyonalizasyon süreci sosyolojisi çerçevesinde anlaşılabilir. Buradaki argüman Weber'in sosyolojisinin modernizasyon programı ile postmodernizm ortamı arasındaki mevcut çelişkinin öndelenmesini sağlar. Bu çerçeve içinde İslâm köktenciliği kültürel ve sosyal ayrımcılık ve bölünmeye karşı bir reaksiyon olarak görülmektedir. Daha özgül olarak köktencilik ayrıncılığın ortadan kaldırılması teşebbüsüdür. Ancak İslâm'ı diğer dünya dinlerinden ayrı değerlendiren bir sosyolojik yönlendirmeden kaçınmak önemlidir. Zira ana dinlerin hepsi zorunlu olarak global süreçlere dahil olmuştur. Kültürel ve politik yaşamda evrensel standartların doğuşu, daha sonra dünya dinleriyle

(daha özgül olarak İbrâhimî dinlerle) bağlantılı olarak analiz edilecektir.

İslâm toplumlarının politik ve kültürel yakın tarihini anlayabilmek için, iki bağlantılı argümanın mutlaka değerlendirilmesi gerekir. İlk argüman; bir dünya kültürel sistemi içinde, mutlak gerçek ya da değerlere sadece kendisinin sahip olduğunu iddia eden rakip dünya dinlerine sahip olmanın köklü sorunlarını anlama girişimidir. Halen köklü bir global dinler birleşmesi ihtimali çok zayıf görünmektedir. Dinlerin birleşmesinin ulusal biçemleri hakkındaki geçmiş araştırmalar, gerçeğin farklı versiyonlarını oluşturan aynı dinin kiliseleri arasında bile, bir anlaşma sağlamanın çok zor olduğunu göstermiştir. Kapalı köktenci dinsel hareketlerle ilgilenirken, karşılaşılacak global düzeydeki sorunlar daha zor sorunlar olduğu gibi, bilhassa İbrâhimî kökenli dinler arasında gelecekteki ilişkiler muğlaktır. İbrâhimî kökenli dinlerin arasındaki ilişkinin acıklı hali Kudüs hakkındaki birbirine zıt, ayrı ve dışlayıcı iddialarından daha iyi başka bir şekilde sergilenemez. O zaman ilk soru; ortak çatışmacı dinsel sistemler tarafından temsil edilen mutlakçı dinsel konumları tek bir global düzlemde nasıl bir arada barındırabileceğimizdir. İslâm açısından bakıldığında İslâm yurdu (*dârı'l-İslâm*) ve dârü'l-harb arasındaki ilişki bilhassa köklü politik sorunlara neden olmaktadır.

İkinci argüman postmodernitenin kültürel, estetik stilistik çoğulculuğu ile, tartışmasız doğru olarak kabul edilen değerler, stiller ve inançlar etrafında tutarlı ve bütüncül dünya örgütlenmesine yönelik köktenci amaçlar arasındaki ilişkiye ilişkindir. Alternatif yaşam biçimleri, inanışlar ve yaklaşımların dünya kültürel pazarında satılık mallar seti olarak görüldüğü global düzlemde, yaygınlaşmış tüketim kültürü, anlamlılık sorununu doğurmaktadır. Ancak Weber ve takipçilerinin görüşünün aksine İslâm; geleneksel dinî kültürlerin yüksek oranda sekülerleştirilmesini içeren modernizasyon projesi ile mükemmel şekilde bağdaşmıştır. Ancak İslâm; dinsel mesajları basit masallar haline indirgeyen ve günlük

yaşam dünyasını kültürel farklılaşma suretiyle yok etmekle tehdit eden postmodernite ile yeterince baş edemez. Kültürel perspektivizm sorunu; çeşitlendirilmiş, globalleşmiş tüketim sisteminin yayılmasıyla doğan yaşam dünyalarının çoğulculaşmasının bir etkisidir.

Çağdaş köktencilik hakkındaki tartışma; bu sosyal hareketleri global politik yapı içinde, politik hegemonyayı güvenceye alma girişimleri olarak ele almak ve aynı zamanda yerel seviyede çağdaş tüketim kalıplarının çoğulculuğunu dışlayarak, yerel düzeydeki yaşam dünyalarını kontrol etmek zorundadır. Bu nedenle hem İslâm hem de Hristiyanlıktaki modern köktencilik; gerçekte modernizasyonu teşvik eden bir değer sistemi olarak analiz edilebilir. Zira modernizasyon sihirli inanışlar, yerel kültür, gelenekçilik ve hazcılığa karşı bir saldırıdır. Bu nedenle köktencilik modernitenin postmoderniteye karşı kültürel savunusunu oluşturur.

Politik Modernizasyon: Max Weber'in Sosyal Değişim Teorisi

Weber, çoğu zaman yalnızca din ve kapitalist gelişme arasındaki ilişkiyi ele aldığını vurgulayan dar bir yorumla değerlendirilmektedir. Ancak Weber sosyolojisi hakkında son zamanlardaki yorumlarda Weber'in tüm sosyolojik ilgisinin ana teması olarak rasyonalizasyon konseptine dikkat çekilmiştir (Brubaker, 1984; Hennis, 1988; Roth ve Schluchter, 1979). Hatta rasyonalizasyon teması bile, Weber'in modernite ve modernizasyonun kökenlerine duyduğu daha genel ilginin yalnızca bir unsurunu oluşturmaktaydı. Özet olarak modernite; benlik, sosyal ilişkiler ve doğanın, detaylı bir kontrol ve düzenleme programına tabi olmasını içeren dünyanın hakimiyeti etiği tarafından; dünyanın kontrol edildiği ve düzenlendiği geniş bir rasyonalizasyon sürecinin kültürel, sosyal ve politik şartlarının bir sonucudur. Modernizasyon projesi ise rasyonalitenin (araç sonuç ilişkileri bağlamında) bütüncül çevreye empoze edilmesidir. Modernizasyo-

nun tarihi *Dialectic of Enlightenment*'te klasik olarak tarif edildiği şekliyle toplum ve çevrenin regülasyonunun sebepleri tarihidir (Adorno ve Horkheimer, 1944).

Weber'in modernite ve modernizasyon açıklaması başlangıç olarak, *Economy and Society* (1968)'nin giriş bölümünde genel sınırları çizilen sosyal ilişkiler modeli bağlamında anlaşılabilir. Burada Weber ilk olarak sosyal ilişkiler arasında, dıştakilere açık ya da kapalı oluşuna göre bir ayrım yapmaktadır. Bu ayrım kaynakların tekelci avantajlarının, ehliyetsiz yabancılara karşı korunması amacıyla sosyal kapalılığı içerir. İkincisi, *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft* arasında bir karşılaştırmayı takiben (Tönnies, 1957) Weber, cemaatsel ve kurumsal ilişkiler arasında bir ayrım yapmaktadır. Cemaatsel ilişkiler karşılıklı etkileşimin geleneksel ya da etkisel biçemleri üzerine bina edilen, gelenekler ve yerel uygulamalarla birbiriyle bağlantılı insanlar arasında yoğun karşılıklılığı içeren ilişkilerdir. Buna karşın kurumsal ilişkiler kişisel olamayan, kısa süreli ve sözleşmeye dayalı ilişkilerdir. Bu iki boyutu kombine ederek Tablo 1'de gösterildiği gibi ideal bir sosyal ilişkiler tipi oluşturabiliriz.

Tablo 1: Weber'in Sosyal İlişkiler Tipolojisi

	Açık	Kapalı
Cemaatsel	Kilise	Köy
Kurumsal	Pazar	Siyasi Parti

Eğer Weber'in tipolojisini dinamik ve tarihsel bir üslupla yorumlarsak, o zaman modernizasyon sürecinin büyük ölçüde kapalı ve cemaatsel sosyal ilişkilerden, temelde açık ve kurumsal olan ilişkilere geçiş süreci olduğunu ileri sürebiliriz. Sosyal sınıflandırma açısından bu geçiş, mülkiyet, cemaatlar ve kastlardan, piyasa prensipleri bağlamında örgütlenmiş sınıflara geçiş hareketidir (Turner, 1988a). Sir Henry Maine'nin *Ancient Law* adlı eserindeki gibi, Weber modern toplumların gelişimini, statüden sözleşmeye geçiş süreci olarak

görmüştür. Bir hukuk bilimi teorisyeni olarak (Kronman, 1983) Weber, modern toplumların gelişimini bir sosyal sisteme bir dizi sihirli ve geleneksel bağlarla bağlı bütüncül kişiliği içeren statü düzenlemelerinden, bir hukuksal karakterin kişisel olmayan sözleşmelerle kişileri açık kurumsal ilişkiler içinde birbiriyle bağıtladığı bir sosyal sisteme geçiş olarak görmüştür. Weber sözleşmelerin orijinalinde, kişileri bir dostlaştırma biçemi aracılığıyla birbirine bağlayan sihirli hareketler olduğunu, ancak günümüz sözleşmelerinin modern pazar alanlarının gelişimi için önemli "maksatlı sözleşmeler" olduğunu ileri sürmektedir. Weber'in modern kapitalizmin ortaya çıkışına ilişkin bu bağlamdaki anlayışı, Marx'ın modern toplumlarda nakit ilişkisinin kişiler arasındaki temel bağ olduğu görüşüyle uyuşmadığına dikkatinizi çekiyorum (Turner, 1986b).

Weber'in tipolojisini modern toplumların tarihsel gelişimi bağlamında incelediğimizde; klasik sosyolojik geleneğin, köyden pazara ya da *Gemeinschaft*'tan *Gesellschaft*'a evrimselleşmeyi gördüğü açıktır. Bu "açık topluma" geçişte Protestan Hristiyanlığı (bilhassa Kalvinizm) çok önemli bir kültürel düzey sağladı. Elbette ampirik olarak çeşitli sosyal ilişki kombinasyonlarının sürdürüldüğü ve açık kurumsal ilişkilerle bağdaşmayan, bir çok alternatif tarihsel süreç vardı. Etnik ayrımcılık ve cinsiyet ayrımcılığının, sosyal sınıflandırmanın özellikleri olarak sergiledikleri tarihsel devamlılık bunun temel göstergeleridir. Bu sosyal ilişki modelleri, İslâmcı köktenciliğin global bir perspektifte analizi için iki önemli katkı yapmaktadır.

Birincisi, sekülarizasyonun geleneksel kuramları, genellikle din ve modernizasyonun birbiriyle zıtlık ilişkisi içinde olduğuna varsayarken, Weber'in Protestan etiği araştırması, alternatif bir yorum sunmaktadır. Asketik *(münzevî)* köktencilik, modernite ile bağdaşmazlıktan çok uzak olup, aslında toplumları kapalı cemaatsellikten açık kurumsal ilişkilere yönlendirmiştir. Bu açıdan Protestan mezhebi ticârî kurumların dinsel karşılığı olarak ortaya çıkmıştır. Ancak tüketim

kültürü pazarı son dönem kapitalizminde, bölünmüş postmodernitenin yeni bir aşamasına geçmekle tehdit ettiğinden, köktencilik şimdi dünya kapitalizminin tarihsel gelişiminde fren rolü oynamaktadır. Köktencilik, şimdi modernite projesini postmodernitenin birbirinden kopuk çoğulculuğuna karşı savunucusu olarak, "reaksiyoncu" kılığında görünmektedir. Argümanın ikinci yönü Weber'in modelinin dünyanın muhtemel imajlar dizgesi hakkında bazı ipuçları sunmasıdır. Örneğin, dünyanın global sistem olarak imajı, bir global süpermarket (açık kurumsal alan) ya da bir süper-kilise (açık cemaatsel alan) ya da bir global köy (kapalı cemaatsel alan) olarak temsil edilebilir. Dünya sistemi moderniteye ve oradan da postmodern çağa doğru ilerlerken, köktencilik bu süreci daha geleneksel bir modele doğru, ama bilhassa ya global "kilise" ya da global "parti" yörüngesine doğru geri çekmektedir. İslâmî sistem bağlamında köktencilik, üyeleri üzerinde bazı sınırlar koyması ve diğer mutlakçı sistemlere karşı bazı çatışma elementlerini muhafaza etmesi zorunlu (soğuk savaş sonrası dönemdeki komünizm gibi), gerçek bir global İnanç Yurduna işaret etmektedir.

İslâm ve modernizasyon tartışması, bu gelişmelerin bilhassa ekonomik ya da tarihsel özellikleriyle ilgili değildir. Buradaki amaç geleneksel ve etkisel ilişkilere dayalı bir toplumdan, gittikçe daha açık ve kişisel olmayan ya da kurumsal karaktere sahip ekonomik sözleşmelere dayalı hale gelen toplumlara geçişin, dinsel ve kültürel etkisi üzerinde odaklanmaktır. Kalvinist mezhepler, kapalı cemaatsel toplumlardan çağdaş kapitalist ya da endüstriyel medeniyete geçişi mümkün kılmışken, Weber'e göre kutsalla kutsal olmayan arasında dinamik bir çatışma öngörmediklerinden; Budizm, Konfüçyizm ve Hinduizm, modern dünyanın doğuşu için bir sosyal ve kültürel kaldıraç işlevi görmemişlerdir.

Weber, Kalvinizm üzerindeki odaklanması nedeniyle, İbrâhimî kökenli inanç sistemlerinin (İslâm ve Yahudilik), moderniteye geçiş için (etiksel vahiy ve eleştirel toplum ve insan ilişkileri yoluyla) tarihsel kaldıraç oluşturamadıklarını

da iddia etmek zorunda kalmıştır (Turner, 1947b; 1978a; 1987b). Mûsevîlikte, içsel dünyadaki sahiplik sorgulaması, dışsal diyete ve diğer tamamıyla sosyallik arzeden davranışlara dönüşmüştür. İslâm'da içsel dünyadaki kurtuluş sorgulaması, dışa dönük ve dışsallaştırılmış fetih ve askerî hakimiyet amacına dönüşmüştür. Hatta Hristiyanlıkta bile dindarlık ve metotçulukla bağlantılı duygusal mezhep hareketleri, kurtuluş sorununu kişisel duyguya dönüştürmüştür. Kalvinist mezheplerin güçlü asketik disiplin ve teolojisi, anlama yönelik irrasyonel içsel sorgulamaları aracılığıyla bir dışsal disiplin, uzmanlaşma ve rasyonel sahiplik dünyası oluşturmuştur. Weber, *The Protestan Ethic and the Spirit of Capitalism*'de yer alan kendi çalışmasında; modern rasyonalizasyon çarkının bir kez harekete geçirilmesinden sonra, kapitalizmin artık destekleyici tinsellik kaynaklarına gereksinimi kalmadığını, zira modern rasyonel sistemlerin kendi mantığına sahip olduğunu ileri sürmüştür.

Bu dinsel ve kültürel değişimlerin politik doktrinler ve sosyal sistemler üzerinde ne gibi etkileri olmuştur? Piyasanın tarihsel evrimine paralel olarak, bireyi vurgulayan aşamalı evrimle gelen önemli bir biçim değişikliği görülmüş, sonraki tarihsel evrelerde özel bir sosyal haklar doktrini olarak bireycilik *(individualism)* öne çıkarılmıştır (Abercrombie, Hill ve Turner, 1984). Gerçekten de kişisel olmayan, açık, kurumsal ilişkilerin; pazar alanının karşılıklı değişimleri üzerindeki liberalize edici etkisi, gerçeğin bütüncül kavrayışlarından ferdiyetçi kültürlere geçiş olarak görülebilir (Dumont, 1983, 1986). Weber'e göre modern kapitalizmin ortaya çıkışı (ya da daha genel olarak rasyonel pazar düzleminin ortaya çıkışı) özerk, kendi kendini yöneten kişiliğin doğuşu için gerekli şartları yarattı. Ayrıca bu gelişimin kökleri arasında, bir dizi rasyonel inanç ve dinsel imanla kurulan bağlantılar yoluyla tek tanrıya bağlanan soyut, dindar bir ruhun ortaya çıkması bulunmaktadır. Hristiyanlığın Tanrısı kişisel bir Tanrı iken, modern toplumda birey soyut ve genel bir kamusal karakter olarak ortaya çıkmaktadır. Bu kişisel olma-

yan boyut bilhassa, kişilerin detaycı karakteristiklerinin (yaş, cinsiyet ya da etnik köken gibi) politik bakış açısından gittikçe önemsiz hale geldiği ve yasal ve politik önemin soyut bir eşitçilikte yoğunlaştığı, politik alanda ya da kamusal alanda bilhassa önem kazanmaktadır.

T.H. Marshall'ın eserini takiben sosyal vatandaşlık haklarının genişlemesi sosyalin ve sosyal alanın tanımının genişletilmesini gerektirmekte; bunun sonucu bireysel vatandaşın, politik alanda sürekli daha soyut, evrensel ve serbest etmen olarak ortaya çıkması olmaktadır (Turner, 1978a). Bir modern demokratik kültürde politik vatandaş artık mülkiyet sahibi olma, cinsiyet, etnik karakteristikler ya da buna benzer başka bir ayırıcı boyutla değil, daha çok genel sosyal katılım hakları ve üyeliğinin soyut hamili olarak ortaya çıkmaktadır. Bu argümanı modern sosyal sistemlerde eşitlikçi vatandaşlık ve politik ve sosyal eşitlik için mücadelenin hakim olduğunu söyleyerek de ifade edebiliriz (Prager, 1985). Bu soyut vatandaşlığın gelişimi *Gemeinschaft*'tan *Gesellschaft*'a tarihsel geçişin siyâsî karşılığıdır; *vatandaşlık*, Tanrı'nın Şehri'nin, yasal haklar ve soyut ilişki değişimleriyle birbirine bağlı soyut yabancıların modern politiğine izin verdiği, bir sekülarizasyon indeksi olarak görülebilir. Siyasal vatandaşlığın soyut çerçevede genişlemesi, ayrıca para piyasalarının gelişiminin, mâlî imkanların soyut kişisel kullanıcıları idesini oluşturduğu nosyonuyla da ilişkilendirilebilir (Simmel, 1978.) Soyut bireyciliğin ekonomik gelişimi ile İbrâhimî kökenli dinlerin bireyciliğinin uzun dönem tarihsel etkileri arasında yoğun bir karşılıklı etkileşim vardır. Bu fikir, insan ve Tanrı arasındaki ilişkinin sözleşmeci yapısı ve Hristiyan geleneğinin bireyciliğinin, etnik ayrımcılığa dayalı dinsel bağlar nosyonunu yok eden radikal eşitlikçilik için gerekli ortamı oluşturduğuna dikkat çeken Talcott Parsons (1963) tarafından da benimsenmiştir. Politik cemaatin doğuşu bakımından, Hristiyanlığın önemi; ayrımcı kan bağlarına dayalı ilişkileri, evrensel inanca dayalı bir cemaat lehine temelden yok etmesidir (Weber, 1958a). Bu sosyolojik argümanın man-

tıklı uzantısı; bireyin artık (rasyonalizasyon sürecinin mantığına göre) ulus-devletin içine sığmaması nedeniyle, soyut vatandaşın dünya politik sistemi içinde bir global unsur olarak ortaya çıkmasının zorunlu olduğudur. Bu ortaya çıkışın paradoksu, on dokuzuncu yüzyıl kapitalizminde eşitlikçi bireyciliğin, bilhassa İngiltere'de, soyut birey kavramının gelişimi olarak ortaya çıkmasını takiben; tarihsel açıdan sosyal üyeliğin tamamen bir özgün dil ya da diyalekte odaklandığı, kapalı ve özgün bir varlık olarak ulus-devletin doğmasıdır. Hem Marx hem de Weber'in açıkça kabul ettiği gibi, soyut, global düzlemde yerleşik vatandaş-kişi ile ulus-devletin bireyin politik bakımdan sınırlanmasına ilişkin yerel ihtiyaçları arasında, potansiyel bir çatışma vardır.

Bireycilik ve globalizm hakkındaki bu argümanı, Wallerstein'in (1974, 1980) dünya sistemi kuramı ile ilişkilendirmek mümkündür. Wallerstein dünyanın global olarak (yerel ekonomilere dayalı) geniş ölçekli imparatorluklardan küresel ancak özel ya da yerel politik sistemler aracılığıyla işleyen bir ekonominin yapılandırdığı bir dünyaya doğru kaydığını ileri sürmektedir. Bu argüman dünya din sistemleri konteksine, en azından kendilerini dünya dinleri olarak kavramsallaştıran ya da en azından öyle temalaştıran ve bu nedenle yerel politik sistemlerle, problematik bir ilişkiye sahip olan İslâm ve Hristiyanlık konteksine taşınabilir.

Modernizm öncesi dönemde, dünya din sistemleri kendilerini global olarak ifade etmek için pek fırsat bulamadılar. Çünkü iletişim ve ulaşım sistemleri az gelişmişti ya da hiç yoktu. Modern iletişim sistemlerinin ortaya çıkmasından önce, dünya dinleri büyük ölçüde kültürel merkezleriyle çok zayıf ilişkilere sahip bir biçimde yerelleştiler ve global düzeyde ancak gelişmemiş ve kırılgan bir ticârî ilişkiler sistemiyle yayılabildiler (Mann, 1986). Modern dönemde, global din sistemlerinin gerçekleştirilmesi imkanı; modern ulaşım, iletişim ve bütünleşme biçemlerinin doğuşuyla hayata geçirildi. Bu soyut birey ile ulus-devletin siyasî taahhütlerinden doğan talepleri arasında; rekabetçi bir kültürel dünyada dinî

sistemlerin evrenselleştirilmesi ile İbrâhimî dinlerin köktenci versiyonlarının birbirleriyle yerel siperler, insan kazanma kaynakları ve jeopolitik etki için çatışmaya zorlanması, bir dizi gerginlik ve paradoksa neden oldu.

Ayrıca Weber, anti-modernizm ve postmodernizm hakkındaki modern tartışmaları bazı bakımlardan öndeleyen olumsuz, karamsar ve kötü bir modernizasyon projesi versiyonuna sahipti. Nietzsche'nin eserlerini takiben Weber, Tanrı'nın ölümü, yaşamsal dünyaların çoğulculuğu ve kültürün sekülerizasyonu nedeniyle göreceli hale gelmiş bir dünyada yaşadığımızı, bu durumun sosyal teorisyenleri, göreceliliği kültürel gerçekleri ele almada temel yönlenme biçemi olarak benimsemeye zorladığını ileri sürmektedir. Nietzsche'ye göre, müzik ve sanatın iyileştirici *(therapeutic)* gücü kültürel nihilizmin gelişimiyle yıkılmıştır. Nietzsche'nin epistemolojisinde lisanlar yalnızca gerçeğin metaforik açıklamalarıdır. Düşünür buradan din ve bilimin belirleyici metaforlarını çözmeye geçmiştir. Nietzsche'nin nihilizmi reddetmesine karşın, onun felsefî görüşleri daha sonraki Alman felsefesi üzerinde derin bir kaygı verici bir etki yapmıştır. Nietzsche önerdiği çözümde en fazla değerler devrimini vurgulamasına rağmen; düşünür, kültür alanının büyük bir nihilisti olarak kabul edilmiştir. Sekülarizasyon sorunlarına cevap olarak Weber, Nietzsche'inin felsefesini, bir sosyal aksiyon ve kişisellik sosyolojisine dönüştürmüş ve temel vurguyu bilimdeki etik sorumluluk ve göreve yapmıştır (Stauth ve Turner, 1986, 1988).

Weber'in rasyonalizasyon kuramı sosyolojik kuram içinde, ya köktenci ya da muhâfazakârlık yanlısı olan ve modern dinsel ve sosyal uygulamaların temeli olarak; ahlâkî uyumu restore etme girişiminde bulunan çağdaş kültürel hareketlerin analizi için bir taban oluşturur. Weber bir yandan, dinsel, bilimsel ve ahlaksal alanların ayrımı ve değerlerin kökten sekülerizasyonuna uzanan, derin bir rasyonalizasyon ve modernizasyon sürecinin varlığını kabul eder. Diğer taraftan ise, Nietzsche'yi takiben, bütün rasyonalizasyon formlarının

keyfî karakterini ortaya koyarak, nedensellik projesinin daima kendi nedensizliğini keşfettiğini ortaya koymaktadır. Rasyonalite, faaliyet göstermek için uygun araçları seçmeye yarayabilirse de, amaçlar için rasyonel bir temel oluşturamaz.

Köktencilik bir ayrım yapma süreci olduğu için, hem modernizasyon hem de postmoderniteye bir cevap olarak yorumlanabilir (Lechner, 1985a, 1985b; Robertson ve Chirico, 1985). Ayrıca bu sosyal hareketlerin köktencileştirilmesini dünyayı daha basit varlıklar ve cemaatsel kültürel ilişkiler bağlamında yeniden yapılandırmayı amaçlayan kollektif nostalji formları olarak ele alabiliriz (Turner, 1987a). Politik bağlamda köktencilik; politik çoğulculuğu ve vatandaşın global ölçekte soyut biçimde genelleştirilmesini içeren bir dizi sınırlar yaratma girişimleridir. Kültürel alanda köktencilik; modernizasyon ve daha çok da postmodernizm ve postmodernite üzerine belli sınırlar koyma girişimidir. Kültürel alanda köktencilik, hiper-seküler tüketim kültürü ve çoğulculuğa giden tarihsel süreci, paradoksal olarak, geleneksel modernite savunuculuğunu yapmak suretiyle geri çevirmeyi amaçlamaktadır. Bu gelişmeleri çağdaş İslâm'ın evrimine ilişkin özet bir taslak aracılığıyla değerlendirebiliriz.

İnancın Yurdu *(Dârü'l-İslâm)* Politiği

Kuramsal terimlerle İslâm, asla tamamen kurumsallaştıramadığı *ümmet*'in (cemaat) ideal bir biçimde yapılandırılması (ya da yeniden yapılandırılması) üzerine bina edilmiştir. Bu idealist anlayış politik-dinsel otoritenin, İslâmî uygulamaların istisnasız takip edildiği ve inanmayanlara karşı mücadeleyi içeren bir dışsal dinsel dürtü yada *cihad*'ın gerçekleştirildiği bir arazi ya da yurdun bütünleşmesini gerektirir. İslâm kuramsal olarak kendisini evrensel bir inanç olarak değerlendirmesine karşın, örneğin Kur'ân'ın, ilâhî gücün Arapça bir ifadesi olarak İslâm kültürlerinin otoriter yapısında hayatî bir rol oynaması nedeniyle, İslâm'ın Arabîliğini tanımak önemlidir. İlave olarak Hz. Peygamber'in Arap köke-

ni çok büyük önem taşıyordu ve nihayet İslâm, derin bir biçimde Arap olduğu açık olan kutsal bir alanda (Mekke ve Medine) kök saldı. Bu ideal cemaat hiçbir zaman otorite problemini, bilhassa kutsal soydan gelenlerin ya da seçilmiş liderlerin politik kontrol sorunlarını tamamen çözemedi. Bu siyâsî kontrol gerilimi İslâm inancının iki farklı biçeminin doğmasına katkıda bulundu. Bunlar Sünnî İslâm ve Şîîliktir. Daha önemlisi, İslâm kendi otoritesini kendi inanç yurdundaki azınlıklar ya da alt gruplar üzerine empoze etmede başarısız oldu ve İslâm âleminde içsel çoğulculuk ve etnik farklılığın sürmesine izin veren bir *millet* sistemi doğdu. Nihayet, İslâm'da, kentsel gelenek içindeki İslâm edebiyatının asketik gelenekleriyle sufizm içinde filizlenen mistik İslâm arasında, ermişlik, yerel tarikatlar ve temel geleneğin eşitlikçi prensiplerine zıt ya da onlarla çatışan hiyerarşik uygulama biçemlerinin gelişmesine izin veren önemli bir varyasyonu not edebiliriz (Gellner, 1969, 1981).

İslâm tarihi kısmen bu yerel ve global otorite sorunları etrafında şekillenmiş; içinde asketik ve edebî kuralların yerel tasavvuf biçemleri üzerine empoze edildiği periyodik sosyal İslâmîleştirme hareketleri doğmuştur. İslâm reformu, güçlü politik liderlerin İslâm'ın tek tanrıcı anlayışı adına etraftaki çok tanrıcı eğilimlere karşı, politik kontrolü hinterlandında empoze etme girişimlerinin yer aldığı yinelenen kalıplar olarak algılanmıştır.

Ancak modern iletişim ve ulaşım biçemlerinin doğuşundan önce, tek tanrıcı kültür etrafında birleştirici bir kontrolün uygulanması, belli teknik-askerî sorunlar ve hanedanın alan ve zamanı kontrol edebilme gücünü kullanmada kabiliyetsizliği yüzünden sınırlı kalmıştı (Mann, 1986). Weberci terimlerle İslâm Yurdu'nun sahipliği kalıtsaldı, politik yapı aslında yerelleştirilmiş ve ataerkil merkezî otorite ile rekabet eden yerel ve aşiretçi otoritelere dağıtılmıştı. Bu nedenle premodern İslâm siyâsetini, kalıtsal merkezle yerel siyâsî otorite kaynakları arasında sürekli gerilim bağlamında kavramsallaştırmak mümkündür (Turner, 1981b).

Tarihçiler arasında pre-modern dönemde İslâm şehirlerinin feodal yapılardan yoksun olduğu ve kentsel İslâm merkezlerinde, Avrupa'nın kentsel toplulukları ya da belediyeleri gibi önemli gelişmelerin olmadığı konusunda genel bir uzlaşma vardır. Müslüman kraliyet yönetimi; ya düşünürler *(ulemâ)* ya da asillerden *(âyân)* oluşan yerel seçkinlere ya da yerel düzeyde İslâmî otoritesinin empozesi için politik becerilerini de kullanan yerel garnizon komutanlarına dayanıyordu. Devlet, tüccarlar ve devlet bürokrasisi için bazı dinî hizmetler veren ulemâ arasında belli bir bütünleşme ya da yapısal bağlantı vardı. İslâm'da şehirlerin yerel özerkliği iki kanaldan geliştirildi: Ya kraliyet kontrolünün zayıflaması (Örneğin Kuzey Afrika'da Timbuktu'da) ya da yerel isyanlarla (örneğin Müslüman İspanya'da Seville, ya da Tripoli veya Tire) (Shoshan, 1986).

Bu pre-modern yapıyı anlamak, bir politik hareket olarak modern köktenciliğin karakterini kavrayabilmek için önemlidir. İslâm'ın din ve politika birliğini gerektirdiği gerçeğine rağmen, pre-modern dönemlerde, yani Avrupa sömürgeciliğinin ortaya çıkmasından önce, Müslüman yöneticiler kendi politik otoritelerini dinî liderler üzerinde empoze edemiyorlardı. Bu durumda imparatorluklarda yönetici seçkinler, yerel asillerin aracı rolü ve işlevine bağımlı kalmaya zorlandılar. Bu yerel asiller Peygamber'in soyundan olduklarını ya da *Şerîf* olduklarını iddia edenler, tüccarlar ve yerel askerî liderlerdi. Modern zamanlardaki etkin global iletişim sistemleri aslında İslâm köktenciliğinin normları ve uygulamaları aracılığıyla kültürlerin İslâmîleştirilmesi demek olan İslâm'ın globalleşmesinin ilk kez hayata geçirilmesine imkan sağladı. İslâm daima evrensel bir statü olduğunu ileri sürmüşse de, çağdaş iletişim sistemlerinin ortaya çıkmasından önce gerçekte bu yeknesaklık ve evrensellik tipini uygulamakta başarılı olamamıştı. Modern iletişim sistemlerinin paradoksu, aynı anda hem İslâm'ı Batı'nın tüketim kültürünün saldırısına maruz hale getirirken, hem de İslâm'ın global mesajının yayılması için bir mekanizma sağlamaktadır.

Sömürgecilikten Köktenciliğe

Napolyon'un Mısır'ı işgali ile on dokuzuncu yüzyılın sonu arasında üç ayrı, ancak birbiriyle bağlantılı sosyal ve ekonomik süreç, Müslüman ülkelerin transformasyonunu sağladı. İlk olarak; Osmanlı İmparatorluğu, Batı'nın sömürgeciliğiyle tamamen ayrı ulus-devletlere bölündü. İkincisi, eski İslâm dünyasının ekonomileri aşamalı olarak yüksek düzeyde bağımlı üniteler halinde dünya kapitalist sistemine dahil edildi ve tabi kılındı. Üçüncüsü, bu değişimlere değişik dinsel reform hareketleri aracılığıyla önemli kültürel cevaplar verildi. Sömürgeciliğin gelişimi, Batı'da eğitim görmüş ve Batılı bakış açılarını benimsemiş, ancak hiçbir zaman Batı sistemine tam entegre olmamış yeni bir yerel memur entelektüeller grubu *(intelligentsia)*nun ortaya çıkmasına neden oldu. Bunun sonucu seküler Batılılaşma ile sömürgecilik karşıtı milliyetçilik arasındaki ilişkide yoğun bir muğlaklık yaşanması oldu (Enayat, 1982; Hourani, 1962). Bu üç süreci İslâm dünyasının kültürel ve yapısal farklılaşma biçemleri olarak görebiliriz.

Batı sömürgeciliğine bir tepki de İslâmî kaynaklara dönüşle meşrûlaştırılan kasıtlı bir sekülarizasyon politikasının benimsenmesi oldu. İslâmî reform, politik bozulma ve ekonomik durgunlukla ilişkilendirilen geleneksel ve popüler İslâm biçemlerine (bilhassa sufizme) saldırıyı içeriyordu. Orijinal İslâm'a dönüşle (Orijinal İslâm, İslâm'ın asketik ve disipline edilmiş biçemi olarak tanımlanmaktadır), Müslüman toplumların modernleşirken aynı zamanda daha fazla Müslümanlaşacağı savunuldu. Bu nedenle sekülarizasyonla reformculuk arasında, İslâm'ın Batılılaşmaya liberal cevabı bakımından bir tür paradoksal bir ilişki vardır. Bu gelişmeler bilhassa, Kemalist reformların geleneksel populist İslâmî hayat biçimleriyle doğrudan yüzleştiği, Türkiye örneğinde en açık biçimde görüldü (Shaw ve Shaw, 1977). Reformcu bir rejim olarak Kemalist yönetim; Batılı fikirlerden, örneğin eğitim ve milliyetçilik hakkındaki fikirlerden derinden etkilen-

di. Eğitim reformu (Ziya Gökalp'ın liderliğinde) Durkheim'in sosyal dayanışma konsepti bağlamında yönetildi. Sekülarizasyon, tipik olarak kutsal İslâm hukukunu *(Şeriat)* kişisel sipere indirgeyen ve kamusal ilişkileri Avrupa yasalarına terk eden yeni bir yasal sistemin oluşturulmasını sağladı. İkincisi sekülarizasyon dinî ve laik eğitim kurumlarının birbirinden ayrılmasını içeriyordu. Üçüncüsü sekülarizasyon, 1925 yılında uygulamaya konulan Türk Şapka Kanunu örneğinde olduğu gibi, kılık ve kıyafette değişiklikleri de içeriyordu. Geleneklerdeki bu değişim İslâm kültürü ile sosyal yapının Batılılaşma modeline göre birbirinden ayrılmasını içeriyordu.

Ancak modernizasyonun, klasik İslâm'a dönüş bağlamında meşrûlaştırılan ana teması, İslâm'ın bir asketik ve edebî tek tanrıcılık olduğuydu. İslâm bir kez eski halk geleneklerinden ve yabancı müdahalelerinden arındırıldığında, toplum reformunun dinamik ve gelişmeci bir unsuru olarak ortaya çıkabilirdi. Kur'ân'a dönüş, uygulamada İslâmî yaşamda köklü değişimlere neden oluyordu. Bunu İslâm'ın liberal çağı olarak adlandırabiliriz ve bu çağın belli başlı sözcüleri Cemâleddîn Afgânî, Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ idi (Esposito, 1984). Liberal reformlara genellikle toplu olarak *Selefiye* hareketi adı verildi ve bu hareket, bir liberal reform politik programı oluşturmak için "orijinal" İslâm'ın klasik dogmalarına sarıldılar.

İslâm ayrıca Kuzey Afrika, Hindistan ve Endonezya'da sömürgecilik karşıtı milliyetçi hareketlerin gelişiminde çok önemli bir rol oynadı. Bu etnik bakımından farklı, kültürel bakımdan kompleks toplumlarda; İslâmî semboller, Fas, Tunus ve Endonezya'nın ulusçu bütünleşmesinin unsurları olarak önem kazandılar (Esposito, 1984; Geertz, 1968). Ancak bu dönemde İslâm'ın, Arap milliyetçiliği için bir temel olarak görüldüğünü ve bunun bir sonucu olarak *İslâm Birliği* ve *global Islamdom* amaçlarının pek öne çıkarılmadığını anlamak önemlidir. İslâm; sömürgecilik karşıtı milliyetçiliğin bir temeli olarak görüldüğü için, bazı yazarlar bağımsızlık sonra-

sı dönemde, ayrı ulus-devletleri modernize etme ve meşrûlaştırma girişiminde bulunan, daha seküler ve milliyetçi ideolojilere doğru kayarak İslâm'dan uzaklaşan bir hareket tespit etmektedirler (Smith, 1974; Wolf, 1971). 1950'lerde ve 1960'larda bir çok Müslüman ülke bir siyâsî milliyetçilik programı, demokratik bağımsızlık, seçme ve seçilme haklarının verilmesi, laik hukuk kurallarının benimsenmesi ve en önemlisi Batı tipi eğitim sistemlerinin geliştirilmesini kabul etti (Gellner, 1981). Ulusal ideolojik sistemlerin gittikçe daha yüksek oranda sekülarizme yönelmesiyle, İslâm da aşamalı olarak kişisel inanç ve ibadet alanına hapsolmaya başladı. Bu milliyetçilik hareketlerinin bir çoğu belirgin bir şekilde sosyalist programlar benimsediler. Mısır, Irak ve Suriye'de eski liberal rejimler devrildi ve Mısır'da Nâsır yönetimi altında, Suriye ve Irak'ta da Baas Partisi'nin yönetimi altında milliyetçi ve sosyalist programlar geliştirildi. Bu rejimler, modernizasyonun Cemal Abdü'n-Nâsır'ın karizmatik nüfuzu altındaki Arap sosyalizmi tarafından gerçekleştirilebileceğini savunuyordu (Berque, 1972). Baas Partisi'nin yönetimi altında din, genellikle bir dizi popülist sosyal değişim sloganı yaratmak için harekete geçirildi. Ancak milliyetçi ideoloji, İslâm'ı global strateji olarak geliştirmek için pek fazla gayret göstermedi.

Bu rasyonalist/sekülarist politik hareketlerin yanısıra ayrıca sekülarizasyon ve Batılılaşmaya karşı, bilhassa 1928 yılında Hasan el-Bennâ (1906-1949) tarafından kurulan Müslüman Kardeşler gibi önemli köktenci İslâmî reaksiyonlar da görüyoruz. Müslüman Kardeşler, Müslüman toplumunun birliğini amaç edindi. Mısır'daki yabancı müdahalesini kınadı ve İsrail'in kurulmasına karşı çıktı. Müslüman Kardeşler'le Mısır milliyetçi hareketi arasındaki ilişki, daima gerginlik ve çatışma ile karakterize edildi ve bu çatışmanın sonucu Enver Sedat'a suikast düzenlenmesi oldu. Son yıllarda Müslüman Kardeşler, Mısır politik sistemi içindeki politik temsil güçlerini artırdılar. Bu İslâmcı diriliş örneklerine rağmen, 1960'lar büyük ölçüde Orta Doğu ve Güneydoğu Asya'daki

daha seküler milliyetçi hareketlerin hakimiyetinde geçti.

Köktencilik ve militan İslâm'ın doğuşu 1970'ler ve 1980'lerin özelliği olup, Âyetullah Humeynî'nin etkisi altında gerçekleşen İran Devrimi, Pakistan'da Ziyâü'l-Hak'ın siyâsî doğuşu, Afganistan'daki Müslüman direniş hareketi, Orta Doğu'da Şî'îliğin gittikçe artan ağırlığı ve Malezya'da görülen İslâmî diriliş bunun örnekleridir (Nagata, 1984). İslâmcı köktencilik, ulusal ve yerel manifestolarında farklılık olsa bile, çeşitli gerekçelerle modernist seküler dönemin reddi söylemini paylaşmaktadır. Bu gerekçeler arasında modernizasyonun seküler karakterinin birleştirici değerler sunmaması yüzünden başarısız olduğu görüşü de vardır. Bunlara ek olarak, modernizasyonun çok hızlı kentleşme, yetersiz tarımsal politikaların zenginlik ve güç alanında büyük eşitsizliklere neden olması ve köylüleri güvensiz ekonomik şartlara mahkum etmesi nedeniyle başarısız olduğu nosyonunu paylaşıyorlar. Ayrıca milliyetçi, Arapçı devlet sistemlerinin gerçek siyâsî ifadeye ve demokrasiye izin vermemesi yüzünden liberalizmin de başarısız olduğunu ileri sürüyorlar. Örnek olarak, Mısır'ın, geçirdiği radikal değişimlere rağmen, politik katılımcılık sloganı altında, seçim sistemini siyâsî gücü elinde tutmasını sağlayacak şekilde yönlendiren geleneksel seçkinlerin hakimiyetinde kalmaya devam etmesi gösterilmektedir.

Batılı seküler programın çökmüş olmasının yanısıra, geleneksel Marksizmin de, ne ideoloji ne de başarılı ekonomik programlar bakımından sunacak pek bir yöntemi yoktu. Marksizm seçkinlerin ideolojisi olarak kalmaya devam etti ve geleneksel İslâm temalarını harekete geçirecek, popüler bir söylem aracılığıyla kitlelere hitap etmede başarısız oldu. Ayrıca Marksizm; Sovyetler Birliği, ateizm ve yabancı hakimiyetiyle yakından ilişkilendirildi. Köktenci ideoloji ayrıca Suud rejiminin İslâmî mutlakçılığının da saf İslâm'ın gerçek mesajıyla bağdaşmadığı görüşündedir. Zira Suudî yönetimi Batı tüketim kültürü ve Batı toplumlarının yabancı politika amaçlarına bağlılığı yüzünden yozlaşmıştı. Ali Şeriatî gibi

ideolojik ve entelektüel liderleri çok çekici kılan sebep, geleneksel İslâm temalarını Marksizm ve Fransız felsefesinden derlediği modern kültürel ve politik eleştirilerle kombine etmesiydi (Şeriatî, 1979). Şeriatî klasik İslâm'ın örtülü politik felsefesini modern bir söylem haline dönüştürmeyi başarmıştı.

İdeolojik düzlemde İslâm Batılılaştırma vaadleri ve/veya Marksizm ile günlük yaşamdaki aktüel sosyal realite arasındaki boşluğu (ya da en azından hissedilen boşluğu) doldurabilmiştir. İslâm bir eşitlikçi çağrı, bir asketik dünya görüşü, bir dinamik sosyal değişim algılamasına sahipti ve bu nedenle tarihi boyunca sömürgeciliğin dayattığı Batı modeline bir alternatif oldu. İslâm, cemaatle ibadet ve diğer dinsel kurumlarıyla devlet kurumlarına alternatif bir politik ve sosyal platform oluşturduğu gibi, dinin geniş cemaat içinde derin popüler köklere sahip olması nedeniyle hükümetlerin susturamayacağı, muhalif ve eleştirisel görüşlerin ifade edilebileceği bir düzlem teşkil etmektedir. İslâmcı liderlerin köktenci inançları, günlük hayatın sosyal deneyimlerine doğrudan hitap etmektedir.

Her ne kadar çağdaş İslâm'da çeşitli dinsel diriliş hareketleri arasında büyük farklılıklar olsa da, "hepsi yeni, hızlı ve bazen kontrolsüz kentleşme ve endüstrileşmenin, Batılı etkisinin yayılması ve edebiyatın çok önemli ve eğilimli bir sınıfın geleneksel toplumda emsali görülmemiş bir hızla büyümesine paralel olarak yayılması deneyimini paylaştılar." (Nagata, 1984: 236). Şeriatî gibi yazarların etkisi altında İslâm, Batılı liberal demokratik görüşlere karşı İslâmcı eşitlik ve değişim ideallerini teşvik eden, modern bir radikalizm ve Batılaştırma karşıtlığı doktrinine dönüştürülmüştür. Bu nedenle köktenci şemsiye altındaki İslâmîleştirme *(Islamization)*, İslâm devletindeki kurumlar ve değerlerin yeniden tanımlanması ve yeniden dağıtımını içermektedir. Bu İslâmîleştirme özellikle İslâmî değerler, inanışlar ve uygulamaların çocuklara ve gençlere aşılanmasını sağlamak amacıyla eğitim kurumlarının yeniden organizasyonunu içermektedir.

Ayrıca hem orta hem de lise eğitim sistemlerinde değişiklikleri, üniversitelerin Batılı yönlendirmelerden uzaklaştırılmasını öngörmektedir. Ekonomik sistemler bağlamında İslâmîleştirme gelir ve zenginliğin eşit bir biçimde yeniden dağıtımını; öksüzler, yoksullar ve ihtiyaç sahipleri için belli refah kurumlarının kurulmasını öngören geleneksel İslâmî amaçlara daha fazla eğilinmesini gerekli görmektedir. Hukuk sistemleri bağlamında, Şeriat'ın tek yasal düşünce kaynağı olarak yeniden kurumsallaştırılmasını ve bu arada İslâmî düzenlemelerin kamusallaştırılmasını, seküler Batı formundaki yasal örgütlenmelerin dışlanması istemektedir. İslâmîleştirme ayrıca *ulemâ*nın ve din düşünürlerinin sisteme dahil edilmesini içermektedir.

Bizim perspektifimizden daha ilginç bir gelişme ise; İslâm'ın kitlesel medyaya yeniden tanıtımı, yayın ve reklamcılığın İslâm kurumları ve normlarına göre yeniden düzenlenmesidir. Bu alanda İslâmîleştirme belirgin bir biçimde tüketim kültürü karşıtı ve postmodernite karşıtıdır. Global ulaşım sisteminin gelişimi, Müslümanların çoğunluğunun Mekke'ye hac görevi için gitmesine imkan vermiş, böylece İslâm konseptinin global bir sistem olma özelliğini güçlendirmiştir. Aynı zamanda global iletişim kurumları pan-İslâmcı birliğin mesajını da yaymıştır:

> *İronik biçimde modernizasyonun teknolojik araçları, başlangıçta modernizasyona karşı çıkan dinî liderlerin radyo ve televizyonu kullanmaları ve vaazlarını basarak dağıtmaları, eğitmeleri ve din değiştirmeye davet etmeleriyle, geleneksel inanç ve uygulamaları güçlendirmeye hizmet etmektedir. İslâm'ın mesajı artık yerel bir camideki kürsüden öğrenilmekle kalmıyor. Önde gelen vaizler ve yazarların vaazları ve dinî eğitimleri her bir şehir ve köye kadar uzanıyor.*
>
> (Esposito, 1984: 212)

Şimdi artık İslâm, kendi dinini, yeni tüketici kültürünün çoğulculuk ve farklılığına karşı ve onun üzerinde bir kendi kendini yansıtan global kültürel kimlik sistemi olarak temalaştırabilmektedir. (Luhmann, 1984)

İslâm ve Tüketim Kültürü *(Consumerism)*

Din sosyologları, *anlam krizi*nin dinsel değerlerin sekülarizasyonunun bir direkt sonucu olduğunu görerek, sürekli çağdaş toplumdaki *anlamlılık (meaningfulness)* sorunu üzerinde durmaktadırlar. Ancak incelemeye dinsel inanç ve değerlerin parçalanmasına temel oluşturan, tüketici hayat biçimlerinin hızla çoğalmasının sonucu olan, yaşam dünyalarının plüralizasyonu düzeyinden başlamak daha uygun olacaktır. Tüketim kültürü *(consumerism,)* İslâm köktenciliğinin talep ettiği tek düze yaşam biçimiyle yarışan ve bazı yönlerden çatışan bir dizi muhtemel hayat biçimi önermekte ya da vaad etmektedir. Tüketim kültürünün doğuşunu, kapitalizmin evrim geçirerek bir dünya kültürel ve ekonomik sistemi biçemine dönüşmesinin bir sonucu olarak görebiliriz. Bu açıdan erken dönem kapitalizmi üretim sistemlerinin rasyonalizasyonunu ve iş gücünün dinsel asketizmin ya da alternatif olarak Taylorizmin empoze edilmesi yoluyla disipline edilmesini amaçlıyordu. Yirminci yüzyılda kapitalist kültür ve örgütlenmenin bir ileri düzeyi, yani dağıtım ve tüketimin rasyonalizasyonu ortaya çıktı. Belli teknik gelişmelere (etkin soğutma gibi) dayalı; global taşımacılık ve iletişim sistemlerinin gelişiminin bir sonucu olarak, seyahat ve turizm için kitlesel pazar yaratan bir global dağıtım sistemi gelişti. Yüzyılın ortalarında, tüketim kültürünün ve tüketimin; borç finansmanı, kredi sistemleri, kitle bankacılığı, kiralama ve genişletilmiş tüketim kültürü için oluşturulan diğer araçlar yoluyla rasyonalize edilmesiyle, kapitalizm daha da gelişti. Orta sınıfın; eğlence, tatmin olma ve hedonizm *(hazcılık)* arzusuyla şekillenen yaşam tarzı, şimdi global bir norm standart ve doğrudan tüketmeseler bile fantezi düzeyinde tüketen alt sınıfların tutkusu ve yaşam tarzını şekillendirici model hale geldi.

Özet olarak, global kitle kültürünün gelişimi, şimdi artık üçüncü dünyanın, gelişmekte olan toplumların ve eski Sovyet cumhuriyetlerinin yaşam stillerini şekillendirmeye ve

düzenlemeye başladı. Kitle kültüründeki bu gelişmeler aynı zamanda İslâm dünyası üzerinde de büyük etkiler yarattı. İslâmcı dinî liderlere yeni bir dolaylı sömürgeci nüfuz biçemi ve bir içsel kültürel fetih yolu sundu. Yaygın medyanın öngörülememiş bu kullanımının sonucu olarak, günlük yaşamda meydana gelen bu kültürel değişimlerin bir çoğu, Lerner'in *The Passing of Traditional Society* (1958) adlı eserinde o zamandan öndelenmişti.

Global kitle tüketim kültüründeki yerelci kültürlerle, kitle evrenselliğinin problematik bir karışımını sunan bu gelişmeler, Batılılaştırma ve sembolik nüfuz kurmanın bir ileri uzantısı olarak görülebilir (Stauth ve Zubaida, 1987). Sedat'ın Mısır'daki açık kapı politikası örneğinde, Sedat rejimini eleştirenler bu ekonomik politikanın yalnızca Batı ekonomilerinin kapitülasyonlarını tamamlamakla kalmayıp, aynı zamanda Mısır'ın değerlerinin veya daha açıkçası İslâmî değerlerin, kitle kültürü ve Batılı hayat stillerinin yayılmasıyla yok edilmesini de içerdiğini ileri sürmüşlerdir. Bu olayın eleştirel değerlendirmesinde Amerikan tüketim kültürünün, köylü yaşam düzeyinde geleneksel değerlerin daha fazla erozyona uğratılması için savaştığı öne sürülmüştür.

> *Köylü, akşam evinde ailesiyle birlikte, oğlunun Suudî Arabistan'daki çalışmasının karşılığıyla aldığı TV'yi seyretmek için oturduğunda, Dallas'ın J.R. Ewing ve Sue Ellen'ının entrikaları, köylüde kendi öz kültürüne sahip birisi olarak onu meşrûlaştıran ne kalmışsa onu da soyup alır. Programlar arasında ona İngilizce olarak ya da Arapça dublajla Schweppes içmesi gerektiği ya da deodorant kullanması gerektiği ve bütün problemlerinin çok fazla çocuğa sahip olmaktan kaynaklandığı –ithal fikirler toplu paketi– söylenir.*
>
> (el-Cundî, 1982: 21)

Elbetteki tüketici mallarının sembolik anlamı ve fonksiyonları karmaşık ve istikrarsızdır. Örneğin Şah'a karşı yapılan İran Devrimi süresince, kadınlar tarafından çador giyilmesi rejime muhalefet, İslâm'a bağlılık ve Şîîliğe siyâsî bağlılığın göstergesiydi. Ancak çador aynı zamanda başka bir

pratik işleve sahipti: Çadorlu kadınların tanınması çok güç olduğu için gizli servis de çadorluydu. Devrim'den sonra, global düzlemde, tesettür İslâmcı köktenciliğe genel bir bağlılığın göstergesi haline geldi. Ancak Mısır'da fakir ve ekonomik imkanlardan yoksun üniversite öğrencileri cinsel tacizden korunmak için, örtünün saflık göstergesi olması nedeniyle en pratik çözüm olarak örtüyü gördükleri gibi, aynı zamanda bu öğrenciler, Mısırlı yüksek sınıfların kendi kişisel ayrıcalıklarını göstermek için satın aldıkları çok pahalı Batılı kıyafetleri satın alamadıkları için örtüyü bir kurtuluş olarak da kullanıyorlar. Son yıllarda orta sınıfın üst düzeyine hitap eden daha modaya uygun bir örtü ve ona uygun elbise geliştirildi ve bu elbise Kahire'nin bazı bölgelerinde moda haline geldi. Yine global perspektiften bu sınıflara "İslâmî burjuva" göndermesi yapmak mümkündür (Abaza, 1987). Hatta İslâmcı köktencilikte bile sembolik kültürlerin anlamlarının çoğulculuğu tam anlamıyla sınırlanamamaktadır.

Sonuç

Jameson'u izleyerek (1984) postmodernist kültürün doğuşunu, tüketim kültürü ve post-endüstriyalizmin gelişimiyle ilişkilendirebiliriz. İslâm, modernizasyona bir sıkı çalışma ve disiplin asketik etiği geliştirerek cevap verirken, çağdaş İslâm postmoderniteye, köktenci global cemaat politikaları aracılığıyla ve klasik İslâm doktrinine dayalı, tüketim kültürü karşıtı ahlâkî saflık etiği ile cevap verdi. Bu süreçler bariz bir paradoks içermektedir: Global iletişim sistemlerinin doğuşu, global İslâm'ı mümkün kılarken, aynı zamanda günlük İslâm dünyasını plüralist tüketim ve yaşamsal dünyaların plüralizasyonuna maruz bırakıyor. İbrâhimî kökenli dinler modernizasyon sürecinde hayatta kalmayı başarmışsa da, postmodernite alanındaki dinsel mutlakçılıkla ilgili köklü sorunlar vardır. Epistemolojik terimlerle postmodernizm gerçeğin bütün teolojik açıklamalarının yapı bozumunu (*deconstruct*) gerçekleştirerek, onları sade masallar ya da bunların yorumlarının eğretilemesini gizleyen (sahte) bir

sahiplik iddiasıyla mitolojik büyük anlatılar haline dönüştürmekle tehdit etmektedir. Bu yapı bozum tehditleri yaşam stillerinin ve yaşamsal dünyaların plüralizasyonundan doğmakta, göreceliliği günlük sağlam realiteye dönüştürmektedir. Kültürün postmodernizasyonu, tüketim ve günlük yaşam düzeyinde önemli bir konudur. Bu nedenle, 1. bölümde iddia edildiği gibi, Gellner *Postmodernism, Reason and Religion* (1992) adlı eserinde postmodernizmin gerçek önemini görmeyi başaramamıştır.

Postmodernizme yönelik çeşitli çözümler vardır. Weberci model bağlamında (Tablo: 1) postmodernizme yönelik bir çözüm, köyün global pazara karşı çıktığı köktenci gelenekçilik yoluyla bütüncülük *(holism)* için nostaljik bir savaşım vermektir. Bir başka çözüm ise kurumsal, ancak yakın ilişkileri içeren ve içinde ulus-devletin, globalist vatandaşlığın eşitlikçi soyutluğuna muhalefet ettiği nasyonalizmdir. Bu ikinci model içinde birlikçilik *(ecumenicalism)*, globalizmle daha iyi baş edebilecek bir inanç pazarıdır. Ancak hâlâ teolojik piyasada gerçeğin varyasyonlarının bulunabileceğini kabul ederek, gerçek bağlamında inanılırlığının bir kısmını korumaya çalışmaktadır.

Tablo 2: Dinsel-Sosyal Hareketler

	Açık	Kapalı
Cemaatsel	İslâmileştirme	Gelenekçilik
Kurumsal	İnanç birlikçiliği Bireycilik	Nasyonalizm

İslâmîleştirme, global düzeyde yeni bir *Gemeinschaft* yaratma girişimi, postmodernite tehdidini cemaatsel ideolojiyi yeniden kurarak savuşturan geleneksel yapının yeni bir versiyonudur. İslâmizasyon eşittir: Politik radikalizm artı kültürel anti-modernizm. Bu perspektiften, İslâmcı köktencilik, modernizasyonun postmodernizme karşı bir savunusudur. Global inanç birlikçiliği, örneğin İbrâhimî kökenli dinlerin

köktenci anlayışları içinde mutlak gerçek iddiasında olmaları nedeniyle, pek gerçekçi bir seçenek olarak görünmemektedir. Sorun İslâmî sistemin alternatif global sistemleri tehditkâr ve tehlikeli görmek zorunda olması ve bu nedenle kendisini sürekli "dârü'l-harb" ortamında hissetmeye zorlanmasıdır. Aynı dünya politik uzayında; aynı anda, birkaç evrenselci, global, protestan dinlere sahip olmayı hayal etmek bile çok zordur. Bir kişi nasıl ortak münhasır alanlara sahip iki sisteme aynı dünya kültürel sistemi içinde sahip olabilir? İslâm için iki sorun var. İlki, geleneksel millet sisteminin artık çalışmayacağı, diğer inançlar ve gelenekler ya da ülkelerle dışsal ilişkiler sorunları vardır. İkincisi, İran'daki Bahâîler gibi içsel sapmalar ya da kadınları İslâmîleştirmenin komplikasyonları ve örneğin, kadınlar ve erkekler arasındaki eşitlikçi ilişkilerin çatışan yorumları vardır.

Bu bölümde özellikle çağdaş İslâm'da köktenciliği teşvik eden şartları ele aldıysam da, diğer dünya dinleri üzerinde etki yapan benzer baskılar da, dinî ve geleneksel bağlamda seküler ulusal sınırları yeniden tanımlamaya yönelik politik hareketler üretmiştir. Örneğin, İsrail'de Haredin, 1948 yasası öncesi dönemde, İsrail'e göç ederek Yahudiliğe girenlerin tam dinsel statülerini Hahamlığın belirlemesine imkan verecek biçimde yeniden harekete geçirilmesini sağlayacak dinsel statü değişiklikleri istemektedir. Hahamlığın politik müdahalesinde böyle bir değişikliğin sonucu, Kuzey Amerika ve Avrupa'dan reformist ya da muhâfazakâr göçmenlerin İsrail'e İsrail vatandaşı olarak girmelerinin engellenmesi olacaktır (Friedman, 1987). İslâm'da, Müslüman Kardeşler yalnızca bir İslâmî düzen kurmayı ve Arap yönetimlerinin sekülarizm ve nasyonalizmine karşı bir siyâsî program olarak ortaya çıkmayı amaçlamıyor, aynı zamanda Batılı tecavüzlere ve İsrail devletine karşı, bir İslâm devleti kurmayı (gerektiğinde güç de kullanarak) istiyor. Müslüman Kardeşler'in siyâsî felsefesine göre, ancak yabancı güçlere karşı bir savaş, mânevî ve politik dünyanın İslâm kültürü içinde birleşmesini sağlayacaktır. İbrâhimî kökenli dinler aynı mânevî uzayı

paylaştıkları için, global köktenciliğin gelişimi, yalnızca, Orta Doğu'yu politik ve ekonomik terimler bağlamında, gittikçe artan oranda istikrarsız hale getirmeyi vaad etmektedir. Ancak daha geniş global düzeyde köktenci dinsel hareketlerin fikirlerin birleştirilmesini nasıl tolere edebileceğini görmek zordur.

VII. BÖLÜM

ORYANTALİZMDEN GLOBAL SOSYOLOJİYE

Önceki bölümlerde ileri sürdüğüm gibi, *"Öteki Kültürler"*sorunu, Herodot'un; bütün sosyo-kültürel fark biçemlerinin, doğal ve muhâfazakâr arasındaki farkı sorgulamaya yol açtığını vurgulamasından bu yana, Batı sosyal felsefesinin ayrılmaz bir parçası olarak kaldı. Farkın bilincine varma, Yunan ticâreti ve askerî emperyalizminin oluşturduğu sosyal farklılıkların (bilhassa köleler ve hürler arasında) kaçınılmaz bir sonucudur (Finley, 1980). İbrâhimî kökenli dinler arasındaki teolojik çatışma, ahlâksal ve ontolojik olarak yozlaşmış ilk sistematik ve global *"ötekilik"* sistemini doğurdu. Hristiyanlığın politik üstünlüğü ele geçirmesiyle, "İslâmî Sorun" sonunda "Yahudi Sorunu"na, insan toplumunun dış hatlarını tanımlayan bir politik tartışma olarak eklendi. "Fark", bütün insan toplumları *qua* insan toplumlarının, bir ahlâkî öz geliştirmesinin fonksiyonel öneminin gerekli ve kaçınılmaz bir özelliğidir (Durkheim, 1951). Bu anlayışa göre bütün insan toplumları ırkçıdır, çünkü farklılaşma ve evrimleşmenin dual süreci ile sınıfsallaşmışlardır (Dahrendorf, 1968). Bu ayırma ve yargılama, dışsal kültürlerin, *"ötekilik"* unsurları ve "yabancı inanç sistemleri"nin (Peel, 1969) tehdidi gibi, kollektif yaşamın zorunlu bir özelliğini oluştururken, bunlar

yalnızca özel ulusal krizlerde ve sosyal huzursuzluklarda belirgin ve etkin hale geldi. Yirminci yüzyılda ötekilik sorunu gittikçe artan oranda İslâm'ı anlama yönündeki politik gereksinimle ilişkilendirilmeye başlandı. Petrol krizi, İran Devrimi, Afganistan'daki savaş, Körfez Savaşı ve global İslâmî köktenciliğin yeniden ortaya çıkışı yalnızca dünyanın haritasını değiştirmekle kalmadı, toplumlar arası ve dinler arası istikrarın hassas yapısı konusunda da global bir bilinçlenmeyi de getirdi. Kültürel globalizmin baskıcı bilinçlenmesi; bölgesel muhalefet, köktenci inanç ve anti-modernizmin gerekli bilinçlenmesini de beraberinde getirdi (Robertson, 1987; Robertson ve Lechner, 1985). Oryantalizm hakkındaki entelektüel tartışma işte bu global çatışmanın politik girdabında doğdu.

Edward Said'in sorun formülasyonunu izleyerek, "oryantalizm"i birbirinden oldukça farklı üç yolla tanımlayabiliriz (Said, 1978; Mani ve Frankenberg, 1985). Birincisi; oryantalizm, Orient ile Occident arasında köklü bir ayrım oluşturan özel bir epistemoloji ve ontolojiye dayalı bir düşünce modeli olarak kabul edilebilir. İkincisi, oryantalizm genellikle oryantal toplumlar ve kültürlerin araştırılmasıyla ilgilenen Batılı üniversitelere has, bir kurumlar, disiplinler ve faaliyetler setini tanımlayan akademik isim olarak kabul edilebilir. Nihayet oryantalizm temelde Orient'i ele alan birleşik bir enstitü olarak görülebilir. Global sosyoloji hakkındaki bu yorumda ben tamamen birinci tanımla, yani belli bir sömürgeci güç ve bilginin nesnesi olan Orient üretim ve yapısına ilişkin söylem olmasını ele alacağım.

Said'in argümanının temel bileşkesi, oryantalizmin başlangıçta, *Ötekiler*in bilgiyle kontrolüne duyduğu misyonerce ilginin bir parçası olarak Hristiyanlık'ta doğduğu idi. Bu söylem, antikalığına rağmen değişim ve transformasyona karşı son derece dayanıklı olduğunu ispatladı. Aslında din konseptinin evriminin kendisi de sömürgeci yayılmanın bir sonucu ve özel bir söylem olarak din antropolojisinin yaratılması ihtiyacının bir ürünüydü (Asad, 1993). Bir söylem, bil-

gi nesneleri üreten bir güç/bilgi bileşimi olarak görülebilir. Epistemolojiye böyle bir yaklaşım, kavramlar ve nesneler arasındaki ilişkiye dair geleneksel köktenci görüşü zayıflatır. Dilbilimsel (linguistik) yapısalcılıkta lisanın tamamen özgöndermeci *(self-referential)* sistem olduğu, lisanın dışında bir fenomen bulunmadığı ve bu nedenle oryantalizmin karakterinin bir bilgi nesnesi ve belli güç ilişkilerinin sonucu olarak Orient'i üretmesi olduğu ileri sürülmüştür (Bhatnagar, 1986). Kısacası içinde bilimlerin, diğer bir çok alternatifin yanısıra, yalnızca gerçek bir dağıtım modeli olduğu dünyanın mecaziliğine bir alternatif yoktur.

Oryantalizm eleştirisinin temel bileşkesi oryantalist paradigmanın, Occident'i (değişimci, rasyonel ve gelişmeci) açıklayabilmek için kontrast oluşturmak maksadıyla, Orient'i oluşturan (durağan, irrasyonel ve gerici biçimde) sosyal bilimin inatçı bir özelliği olduğu argümanıdır. Bu oryantalist bileşkeler temelci bir kavram olan "Oryantal Toplum"u oluşturur ve bu toplum da sömürgeci bilgi ve güç söylemlerinin nesnesi haline gelir. Birincisi oryantalizm bir despotik güç kuramı olarak görülebilir. Despotizm temelde oryantal toplumların sosyal sistemi içinde sosyal farklılaşmanın yokluğuyla açıklanabilir. Bu kuramın kaynağının çoğunu Fransız filozof Charles Louis de Secondat Montesquieu'nun (1689-1755) eserlerinde buluyoruz. Onun *Lettres Persanes*'i (1721), Orient'i (bilhassa İran) Avrupa despotizmini araştırmak için bir kontrast olarak kullanan *ancien régime* kurumlarının eleştirisel bir araştırmasıydı. Montesquieu'nun argümanı aslında çok karmaşık ise de (Hulliung, 1981), onun konumunu çok kısa bir biçimde özetleyebiliriz. Montesquieu kuvvetler ayrılığı ve gelişmeci bir politik sistemin işletilebilmesi için, monarşi ile halk arasında bir aracı katmanın gerekli olduğunu ileri sürdü. Montesquieu'nun analizinde, Orient, yeni oluşan politik kurumlar sosyolojisine fon oluşturdu. Ancak despotik güçler teması, Orient tartışmasının çıktığı bütün durumlarda, Avrupa sosyal biliminde tekrar tekrar gündeme geldi. İddia ettiğimiz gibi sosyal bilimde, Orient'teki mutlak-

çılık hakkındaki tartışma bilhassa "Asya tipi üretim modeli" kuramıyla ve bunun sonucu olarak Karl Marx'ın eserleriyle ilişkilendirildi (Anderson, 1974). Ancak despotik güç hakkındaki bu argüman Marksizme has değildi ve çeşitli ideolojik konumlardaki bir çok yazar tarafından benimsendi. Yirminci yüzyılda bu kuram, örneğin, temelde Rus despotizminin yapısıyla ilgilenen Karl Wittfogel'in (1957) yazımlarıyla yakından ilişkilendirilir hale geldi. Ancak bu karşılaştırmalı araştırma aynı zamanda İslâm siyasi sisteminin araştırılmasını da kucakladı. Bu oryantal despotizm analizleri, politik mutlakçılık ve keyfi gücün, yapısal farklılaştırmanın yokluğu, özerk bir orta sınıfın yokluğu ve nihayet istikrarlı bir yasal çerçeve içinde medeni haklar geleneğinin yokluğu ile ilişkilendirildi. Elbette sivil toplum için kullanılan Alman terminolojisi olan *burgergesellschaft*, sivil yaşamın burjuva kültürü ve kurumlarının bir işlevi olma yapısını açıkça sergilemektedir. Sivil toplum on yedinci yüzyılda İngiltere ve Hollanda'daki burjuva ihtilallerinin tarihsel bir ürünüydü.

Oryantalizmin ikinci temel unsuru, bir söylem olarak sosyal değişim kuramı (ya da daha çok sosyal değişimin yokluğu kuramı) olmasıydı. Perry Anderson *Lineages of Absolutist State*'inde (1974) despotizm kuramını ve sosyal durağanlık kuramını inceledi. Oryantal durağanlık kuramının kökenini Aristo'nun *Politics*'ine, Montesquieu'nun *Lettres Persanes*'ine ve *De L'esprit des lois*'ine, Adam Smith'in *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*'una ve Hegel'in *The Philosophy of History*'sine kadar izledi. Bu durağanlık kuramlarını Çin'e gönderme yapmak suretiyle *birbirine benzerliğin* (uniformity) despotizmi gerektirdiği, zira idârî eşitlemenin özgürlük ve bireycilikle bağdaşmadığı ve sonucun ise sosyal ve politik durağanlık olduğu ileri sürüldü. James Mill, J. Bentham ve J.S. Mill'in faydacılık geleneği, geleneğin ölü eliyle, dinsel otorite, keyfî güç ve despotizm arasında "Çin durağanlığının" kökleri olarak açık bir bağlantı olduğunu algılamaktaydı (Turner, 1974a). Bu kuramda Orient, Britanya ve Amerika'daki politik liderliğe karşı kitle demokrasisinin

tehdidini inceleyecek bir ayna olarak görüldü. J.S. Mill analizinde, Alexis de Tocqueville'nin *Democracy in America* (1835) adlı eserinden güçlü biçimde etkilendi. Bu eserinde yazar genel oy hakkının, anayasal düzenlemelerin radikal bir bileşkesi olduğu bir toplumda demokrasinin muhtemel geleceği konusunda karamsar tahminlerde bulunuyordu. Oryantal toplumda bir demokratik geleneğin yokluğu, o dönemde Britanya ve Amerika'da gündemde olan demokratizasyon sürecine karşı ideolojik bir itiraz olarak kullanıldı. Amerika'nın Britanya'ya ve daha sonraki güneyli köleliğine karşı devrimci mücadelesinde; fırsat eşitliği devrimci doktrini, İngiliz toplumundaki sınıf eşitsizliği ve eğitimli seçkinliğin sürdürülebilirliği üzerinde derin etkiler yaptı. Mill, liberal politikaya adanmışlığına rağmen tam demokrasi konusunda otoriter ve olumsuz bir yaklaşımı benimsedi.

Üçüncüsü, oryantal söylemler bir asketizm kuramını gizlemek için cinsellik ve tensellik kuramını de içerirler. Said (1978), Fransız oryantalizmi söylemindeki cinsellik, tensellik ve irrasyonalite vurgulamasına dikkat çekmektedir. Jean-Leon Gerome'nin, Said'in *Orientalism*'ine ilişkin *jacket cover*'ı (Çekici Yılan), duyguların irrasyonelliğinin egemen olduğu geleneksel oryantal toplum vizyonu içindeki bu tensellik temasının mükemmel bir gösterisidir. Gerome'nin eserinde (genellikle Victoria dönemi romantizmi resimlerinde görüldüğü gibi), Orient yapısına ilişkin oryantalist kaygının bir çok egemen sembolünü buluyoruz. "Çekici Yılan"da yılanın kendisi köklü bir cinsellik sembolüdür. İngiliz oryantalist gelenekte de, ayrıca tensellik üzerine ısrarlı bir vurgu vardır (Turner, 1984a). Victoria dönemi Britanya'sında Orient'in tembelliği, onun tenselliği ile açıklandı; tensellik ise iklim ve dinle ilişkilendirildi. Bu temanın en temel örneği Edward Lane'nin *The Manners and Customs of the Modern Egyptians* ve E. Warburton'un 1845 yılında yayınlanan *Crescent and Cross*'unda görülebilir. Bu gelenek ayrıca Richard Burton, W.S. Blunt ve A.W. Kinglake'yi de içine alır. Bu yazarlar edebî bakışla Orient'in gizemlerini orta sınıf İngiliz izleyicisine, seyahatin

zorluklarına katlanmaksızın keşfetme imkanı sundular. *Kadınsı*, *Öteki* ve *Orient* arasındaki ilişki, on dokuzuncu yüzyılın yozlaşma sanatında da bir tema olarak işlendi (Buci-Glucksmann, 1984). Çünkü Batılı imgeleminde Orient genellikle fantastik olarak görüldü ve cinsel fantezilerle ilişkilendirildi. Geleneksel gizli harem temalarından ayrı olarak Orient; hadımlar, köle tüccarları, kayıp prensesler ve dejenere patriklerle dolduruldu. Orient, aşırılığın dünyasıydı.

Bu cinsellik temasının edebî ve sanatsal bir versiyonu olmakla birlikte, Max Weber sosyolojisinde de benzer bir argüman, 1904-1905 yıllarındaki Protestanlık ve kapitalizm hakkındaki araştırmalarında, yani *The Protestan Ethic and the Spirit of Capitalism*'inde (1930) ileri sürülmektedir. Bu karşılaştırmalı din sosyolojisinde Weber, İslâm'ın tenselliğinin Protestan ruhbanlığının lüksün reddi ve asketik talepleriyle karşılaştırıldığı global bir asketizm kuramı geliştirdi (Schluchter, 1987; Turner, 1981a). Duyguların rasyonel disiplini, kapitalizmin doğuşu için gerekli zemini oluşturmuştu. Zira inkar; ekonomik biriktirmenin psikolojik kökünü oluşturuyordu. Orient'in tenselliği, bu tür disiplinleri hükümsüz bıraktı ve geleneksel ekonomiden serbest piyasa şartlarının hakim olduğu bir topluma geçiş imkanını ortadan kaldırdı. Benzer bir tema (her ne kadar tamamen farklı bir amaç için olsa da) Friedrich Nietzsche'nin Hristiyanlığın ve İslâm'ın erdemleri hakkında, 1888 yılında yayınlanan, *The Anti-Christ* adlı eserindeki yorumunda da görülebilir. Hem Weber hem de Nietzsche küskünlük temasıyla bağlantılı olarak asketizmin olumsuz eleştirmenleriydiler. Nietzsche asketik ideali, Hristiyanlığın, duyuların yaşamının reddi yoluyla kurumsallaşmış bir küskünlük biçemi oluşturduğu bir hayır deyici felsefe olarak gördü (Stauth ve Turner, 1986). Buna zıt olarak Nietzsche İslâm'ın, asketik Protestanlığın yaşamı inkar eden güçlerine karşılık, İslâm değerlerinin kahramanca erkekliğini övdü. Bu açıdan Nietzsche, Hristiyanlığı sadece reaktif bir güç olarak ele alırken, İslâm'ı aktif bir güç olarak görüyordu (Deleuze, 1983). Hristiyanlığın tenselliğin inkarını temsil et-

tiği ve üstelik bu inkarın rasyonel kapitalizmin temelini oluşturduğu fikri, Batılı kültürel analizlerin ortak teması haline geldi. Bu çerçeveyi Franfurt ekolünün, bilhassa Max Horkheimer ve Theodor Adorno'nun *Dialectic of Enlightenment*'inde (1972) açıkça görebiliriz (van Reijen, 1987). Ancak Nietzsche'nin Freud'un cinsel bastırma kuramı üzerinde derin etkiye sahip olması nedeniyle, Freudçu psiko-analizin cinsel bastırmayı nevrozun önemli bir nedeni olarak ele alması şaşırtıcı değildir. Cinsel yaşamın asketik kontrolü insan hastalıklarına önemli katkılar yaptı.

Oryantal toplumun oryantalist yapısının dördüncü bileşkesi bir disiplin ve rasyonalite kuramını içermektedir. Bu rasyonalite kuramı, Weber sosyolojisindeki asketizm argümanıyla yakından ilişkilidir. Weber sosyolojisinde rasyonalizasyon kuramı, Batı'ya has bir kültürel değişim süreci olarak, aslında Weber'in sosyolojik perspektifinin tümünün tabanını oluşturuyordu. Weber, disiplinin doğuşu için iki kurumsal mekan belirledi. İlki, piyade birliklerinin ahenk içinde hareket etmesinin gerekliliği, erkeklerin rasyonel kontrolüne yönelik güçlü bir baskı oluşturdu. Weber "ordunun disiplini bütün disiplinlerin anasıdır" demiştir (Gerth ve Mills, 1991: 26). İkincisi; Weber, Avrupa'nın manastır geleneğinin Kalvinizm içindeki gelişiminin sonucu olarak, günlük yaşam için bir rutin oluşturduğunu, bu gelişmenin manastır hücresini seküler haneye taşıdığını ileri sürmüştür. Enstrümantal nedenin doğuşuna yönelik bu özel bakış açısına göre sekülarizasyon süreci, temelde dinsel işlevlerin, bilhassa günah çıkarmanın özel sipere taşınması olarak analiz edildi. Weber bu rasyonalizasyon sürecini, Batı bürokrasisi ve yasaları ile özerk bireyin yaşamı arasındaki çelişkiler bağlamında bir tür özyenilgi (self-defeating) olarak gördü. Batı kontrol sistemlerinin doğması için disiplin gerekli iken, bu sistemlerin kendileri, zamanla bütün sosyal aktörlerin bireyselliğini yok eden bir demir kafes yarattı. Buna zıt olarak oryantal toplumlar, kalıtsal bürokrasi, keyfi hukuk ve *ad hoc* (yalnızca belli amaçlı) karar oluşturma prosedürlerine sahiptiler. Bu

nedenle Orient, güçlü bir hükümet ve etkili kapitalizm yönetimi için gerekli olan, istikrarlı, rutinleştirilmiş ve disipline edilmiş bir yaşam tarzını geliştiremedi (Turner, 1974b). Aslında orta sınıfın politik hakimiyeti gerçekleştirmede başarısız olması ve bu nedenle aristokrat kültürünün sürmesi, Batı demokrasi kuramında anahtar bir unsur olarak görülebilir.

Bu kitapta oryantalist söylemin çeşitli bileşkelerini, yani güç kuramını, sosyal değişim argümanını, cinsellik hakkındaki perspektifi ve rasyonel bürokrasi kuramını ele aldım. Sosyal bilimlerde bu oryantalizm söyleminin iki sonucu vardır. İlki, Occident ile Orient'i ayıran sosyal ve tarihsel farklılıklar hakkında genel bir perspektif sağladı. Aslında bu çerçeve içinde Orient, Occident'in negatif markası haline geldi. İkincisi, bu sosyal bilim lisanı değer nötrlüğü terimleriyle ifade edilmesine karşın, modern kültürün kökenleri hakkında ahlâkî bir konum oluşturdu.

Oryantalist söylem sonuçta Doğu'nun kökenleri hakkında değil, Batı'nın kökenleri hakkında bir söylemdi. Sosyal kuramcılar on dokuzuncu yüzyılda bu konuda çok farklı bakış açılarını benimsediler. Weber'in din sosyolojisinde, rasyonalitenin kökenlerini Batı kültüründe ve Hristiyan geleneğinde tanımladığını ve bu kökenleri açıkça occidental olarak değerlendirdiğini gördük. Buna zıt olarak Nietzsche, 1872 yılında yayınladığı *The Birth of Tragedy*'sinde çağdaş toplumun kökenlerini bir Yunan ya da klasik mirasta aramıştır (Silk ve Stern, 1981). Bu açıdan Nietzsche, on dokuzuncu yüzyılda Alman düşününe hakim olan Helenizm'e karşı duyulan hevesi paylaşmıştır. Ancak Nietzsche'nin yorumu ayrıca geleneksel romantik bakış açısından da diğerlerinden radikal biçimde ayrılıyordu. Çünkü Nietzsche, modern kültürün kökenlerinin Yunan geleneğinin sükûneti ve akılcılığında değil, bu geleneğin ihlâlinde yattığını ileri sürdü (Stauth ve Turner, 1988). Köken sorunu oryantalist gelenek için ciddi zorluklar doğurmaktadır. Çünkü çağdaş bilim ve teknolojinin çoğu Çin medeniyetinde ortaya çıkmaktadır. Çin, oryantalist söylem kapsamında olması nedeniyle açıkça dur-

gun ve durağan bir toplum olması gerekirken, Çin'in bu önemli teknolojik değişimleri ve bilimsel gelişmeleri nasıl gerçekleştirdiğini anlamak zordur. Çin hakkındaki bu soru asla tatmin edici biçimde cevaplanamadı ve hâlâ bilim sosyolojisinin bir temel problemi olmaya devam etmektedir (Needham, 1954; Turner, 1987b). Benzer bir tartışma konusu da Japon kapitalizminin kökeni ve bu kapitalizmin son zamanlardaki, kapitalizmi bir sistem olarak yeniden düşünme girişimlerinin odağını oluşturan Konfüçyüs değerleriyle muhtemel ilişkisidir.

Oryantalizmin eleştirisel değerlendirmesi Batı sosyal bilimi, tarihî ve edebî eleştiriciliğinin belirleyici genel faraziyeleri hakkında yeni bir uyanışa neden oldu. Sömürgeciliğin çözülmesi süreci, düşünce sömürgeciliğinin çözülmesinden ayrılamaz. Ancak oryantalizm eleştirisinin kendisinde çözülmemiş bir dizi sorun vardır. İlki, "oryantal toplum" nosyonunun yalnızca olumsuz bir basmakalıp örnek olarak kullanılmaması nedeniyle, oryantal topluma ilişkin Batı analizini tamamen olumsuz bir ışık altında görmek basitlik olacaktır. Örneğin Nietzsche'nin İslâm'ı Hristiyanlık eleştirisi için bir temel olarak kullandığını ve Yunan mirasını aşırı şiddetin mirası olarak değerlendirdiğini gördük. Aslında oryantalist gelenek, bilhassa oryantalizmin Batılı olmayan toplumlar üzerinde romantik bir perspektifi benimsediği yerlerde, oryantal kültürlerin değerlendirmesinde genellikle muğlak kalmıştır. Oryantal düşünürün; hem sömürge otoriteleri hem de alt kültürlere ilişkin gerçek rolü genellikle çok şüphelidir. Christian Snouck Hurgronje'nin Endonezya'daki Hollanda sömürge politikasına katkısına ilişkin çelişen yorumlar bu sorunlara iyi bir örnektir (Benda, 1958; Niel, 1956; Wertheim, 1972). Mekke hakkındaki araştırması Weber'in İslâm görüşünü derinden etkileyen Snouck Hurgronje, kutsal yerleri araştıran bir Müslüman düşünür olarak ortaya çıkmıştır. Onun Açe Savaşı süresince Hollanda hükümetine yaptığı tavsiyeler, onun takipçileri tarafından büyük bir ihanet olarak görülmüştür. Hurgronje, Hollanda otoritelerine, İslâm'ın Os-

manlı Halîfesi'nin kontrolünde bir fanatik "din adamları" topluluğu olmadığını söylerken, kafasında Batılı değerlerin üstünlüğünden hiç şüphe duymuyordu. Batı'nın üstünlüğüne ilişkin bu kendinden emin inanış, ona ihaneti haklı gösteriyordu.

Oryantalizm eleştirisinin genellikle gerçekçi olmayan bir biçimde oryantalizmi ırkçı olduğu gerekçesiyle eleştirdiğine dikkat çekebiliriz. Irkçılık eleştirisi, örneğin V.G. Kiernan'ın *The Lords of Human Kind (1972)* adlı eseri için doğru olabilir. Ancak ırkçılık, "biz-ötekiler" temel problematiğinin parçası olması nedeniyle insan toplumlarının tamamına özgüdür. Yani insan toplumlarının temel varlık normları ve değerleri nazara alındığında, "öteki kültürler" sorunu, evrensel bir sorundur. Bütün toplumların bir "içerdeki-dışardaki" ayrımı yarattığına inanmak için çok iyi nedenler vardır. Bu açıdan oryantalizm yalnızca Occident'e has bir sorun değildir.

Ancak bu sorunlar bir bakıma önemsizdir. İleri sürdüğümüz gibi oryantalizm eleştirisine ilişkin temel sorun epistemoloji etrafında toplanmaktadır. Oryantalizm eleştirmenleri için "gerçek Orient" sorunuyla yüzleşmek, özellikle eğer söylem hakkında temelci olmayan bir bakış açısını benimsemişse, çok zordur. Postmodern epistemolojiler alternatif bir ortodoksluk vaad etmemekte ve "gerçek" dünyaların "doğru" tanımları ihtimalini reddetmektedir. Bu epistemolojik kötümserlik herhangi bir politik eylem ya da alternatif çerçeve geliştirilmesine yardımcı olmamaktadır (Rorty, 1986). Eğer söylem kendi araştırma nesnelerini üretirse ve eğer söylemin bir alternatifi yoksa, o zaman oryantal söylemi daha gelişmiş yada doğru bir "Orient" analiziyle değiştirme girişiminde bulunmak yararsızdır. Alternatif analiz imkanlarını araştırmak için tarafsız bir zemin yoktur. Bu problem, sıklıkla sadece bizim İslâm açıklamalarımızın iyileştirilmesini tavsiye etmekle yetinen Said için daha da zor görünmektedir. Bu tavır *Covering Islam* (1978b) adlı eserinde benimsediği bakış açısıdır. Daha iyi ya da alternatif bir tanımlama istiyor muyuz? Ya da çağdaş epistemoloji kuramları, böyle bir so-

runlar dizinini hükümsüz kılabilecek midir? Bu zorluklar yalnızca İslâm araştırmalarına özgü değildir. Hindistan tarihi için yeni, sömürgecilik sonrası çerçeveler geliştirmeye çalışmak için yapılan benzer girişimlerin de bilhassa üretici ya da önemli olmayı başaramadıkları görülmektedir (O'Hanlon ve Washbrook, 1992).

Oryantalizmin eleştirisine ilişkin daha olumlu ve daha az kötümser bir sonuca gereksinimimiz olduğu açıktır. Oryantalizm hakkındaki bu bölümlerin sonucu olarak, bu tartışmada daha belirgin bir sonuca işaret edebilecek dört entelektüel cevap öneriyorum. Birincisi; "oryantal toplum" konseptinin sosyolojik değerinin sıfır olduğu açıktır. Oryantal toplumun ideal tipi, tarihsel terimlerle çağdaş sosyal bilimlerde bir değer ifade edebilmek için çok sınırlı, çok ön yargılı ve çok sığdır. Ancak bu oryantalizm çatışması ve eleştirisini çevreleyen tartışmalar, ahlâkî erdemlerine bakılmaksızın kuramsal bakımdan verimli ve yararlı olmuştur. Örneğin İslâm hakkındaki çağdaş eserlerde; İslâm'ın Batılı yapılarına yönelik çok daha özyansıtıcı ve özeleştirisel yaklaşım görmek mümkündür. Özellikle şimdi bütüncül "İslâm"ın temel versiyonunu dışlayan İslâmî geleneklerin farklılığı ve karmaşıklığı konusunda daha büyük bir bilinçlenme vardır (Lubeck, 1987). İkincisi; oryantalist söylemin farklılık sorunu üzerine bina edildiğine dikkat etmeliyiz (biz *versus* onlar, Doğu *versus* Batı, rasyonalite *versus* irrasyonalite). Belki de oryantalizme gösterilebilecek alternatiflerden birisi; çeşitli kültürler arasındaki zıtlıklardan çok, devamlılıkları vurgulayan bir *aynılık* söylemidir. Örneğin; İslâm olayında, İslâm kültürlerini hem Yahudilik hem de Hristiyanlığı içeren, daha geniş bir kültürel kompleksin parçası olarak görebiliriz. Bu nedenle yeni bir seküler dinsel birleştiricilik biçemine ihtiyacımız vardır. Bu tarihsel ve ahlâksal duyarlılık; vicdan ve dindarlık konusundaki görüşlerine yönelik eleştirilerime rağmen, tarihsel din sosyolojisine yönlendirici katkıları olan *The Venture of Islam*'ın (1974) yazarı Marshal G.S. Hodgson'un eserlerinde açıkça görülmektedir. Üçüncüsü bu olgudan hareketle,

tarih sosyolojisindeki en son gelişmelerin bir dünya sistemi fikri ya da globalizmin politik ve kültürel önemi konusunda odaklandığı gerçeğini kabul etmeliyiz. Biz kültürel ve ekonomik olarak, en azından ekonomi alanında, ortak güçler tarafından oluşturulan bir dünya sistemi bağlamında gittikçe birleşen bir dünyada yaşıyoruz. Bizim globalizm konusundaki bilinçlenmemiz, sosyal bilimlerin karakterini dönüştürmeyle başlamalıdır. Şimdi artık ulus-devletin demode olduğu fikri ve dünyanın bir dünya sistemi olduğuna ilişkin, artan bir özbilinçlenme *(self-consciousness)* üzerinde odaklanmış önemli boyutlarda bir literatür oluşmuştur (Chirot, 1986; Mann, 1986). Global düzen kuramı, kendi kuramsal ve ahlâkî sorunlarına sahip olmakla birlikte, oryantalist tartışmanın geleneksel etnik merkeziyetçilikten önemli bir kayışı temsil eder. Aslında bu kültürel gelişmeler (bilhassa global iletişim sistemlerinin doğuşu) "bir global sosyoloji formu geliştirilmesini" (Robertson, 1987b) çok önemli hale getirmektedir. Geleneksel "toplum merkezli" analiz formlarının ümitsiz biçimde modası geçmiştir. Aynı şekilde Occident ile Orient arasındaki keskin kontrast da, on dokuzuncu yüzyılın kraliyet mirasının kalıntılarıdır. Dördüncüsü; kendi kültürümüzü yabancı ve köklü bir ötekilikle karakterize edilmiş olarak görme metodolojik stratejisinde, önemli bir entelektüel yarar vardır. Buradaki pratik tekniklerden birisi, antropolojik bakışı kendi dinlerimiz ve kültürel uygulamalarımızın tarihine çevirmektir. Antropoloji başlangıçta öteki kültürlerin kültürel sömürgeciliğine bir cevap olarak ortaya çıktığı için, antropolojinin modern endüstriyel toplum ve Batılı modernizasyon biçemlerine uygulanması, Batılı düşünürlerin bilinçlenmesinde radikal bir etki yaptı. Belki de bu yaklaşımın birincil örneği Talad Esed'in *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (1993) adlı eserinde bulunabilir. Esed yerel halkın modernizasyon sürecine nasıl girdiği ya da direndiğini anlamak için antropolojinin Batı'yı incelemesinin gerekli olduğunu ileri sürmektedir. Antropolojiyi Batılı kalkınma süreçlerine uygulamada Esed, dinin

Batı'da disiplinler ve rasyonel değerlerin doğuşu için ne kadar derin bir önem taşıdığını açıklamaktadır. Esed ayrıca, modern zamanlarda Selman Rüşdî olayına tepkinin, gittikçe çok kültürlü bir hale gelen bir toplumda Britanyalılığın savunulması için ne kadar hayatî bir önem taşıdığını göstermektedir. Burada yine İslâm'a karşı reaksiyonun, İngiliz muhâfazakâr düşüncesinin yeniden şekillendirilmesinde büyük bir önem taşıdığını görüyoruz.

Çağdaş düşünün bir sorunu da, eğer oryantalizm modernite projesinin bir parçası idiyse, şimdi modernite sona erdiğine göre (Kellner, 1988), belirgin bir alternatif oluşturmak çok güçtür. Postmodernist perspektifin egemen oluşu, kesin ya da evrensel dayanak noktaları bulma konusunda sinir bozucu olma eğilimindedir. Alternatif kültürler üzerinde ampirik araştırma yaparken kendi değer konumlarımızı dikkatle incelememiz gerektiği yolundaki banal öneriler anlamsızdır. Oryantalizm eleştirisi bizi iki tehlikeye karşı savunmasız bırakmaktadır. İlki Batılılaştırma ya da modernizasyon tarafından yozlaştırılmayan bir insanlık biçemi olarak "yerli" ya da modern öncesine yönelik safça güven duygusudur. Basit bir ifadeyle imtiyazsız *a priori* (sebep sonuç ilişkili) ahlâkî konumlar vardır. Ancak sosyal araştırmacının ön ve kararlı bir teslimiyete sahip olması yani "yeryüzünün talihsizleriyle dayanışma" (Wertheim. 1972: 328) kararlılığına sahip olması tavsiyesine uymak hoş olabilir; ancak biz aynı zamanda yabancı inançları kendi konteksleri içinde anlamaya çalışırken, aşırı antropolojik hayırseverlik sorununu da dikkate almalıyız (Gellner, 1962).

Bir başka sorun da oryantalizm eleştirisinin bizi, gelişmeci anti-batıcılık şeklinde ortaya çıkan tuhaf bir yerli muhâfazakârlığı biçeminin hücumuna karşı korunmasız bırakmasıdır. Bazı Arap entelektüel çevrelerinde, Foucault neredeyse tamamen tersine çevrilmiştir. Tartışma bu şekilde sürmektedir. Eğer oryantalizm eleştirisi doğruysa, o zaman bütün Batılı gözlemler İslâm'ın gerçek yapısını çarpıtmaktadır. Bu nedenle bizim kendimize ilişkin kendi versiyonumuz doğru-

dur. Müslümanların kendi haklarında söylediklerinin İslâm hakkındaki "araştırmada merkezî rolü üstlenmesi gerekse"de (Roff, 1987:1), "içsel" kanıtlar münhasır bir ayrıcalıklı konuma sahip olamaz. Biz demode olmuş bir oryantalizmi, aynı derecede önyargılı bir Occidentalizmle değiştirmek istemiyoruz. Mevcut epistemolojik kuşkuculuğun önemi bu tür düzensiz ayrıcalıklara izin vermemesidir.

Oryantalizme alternatif olarak dört gelişme çizgisi önem taşımaktadır. Birincisi; bir çok İslâm'ı kendi karmaşıklığı ve farklılığı içinde araştırmamıza imkan vermesi için, İslâm'ı evrensel öz olarak görme nosyonlarını tamamen terketmek. Böyle bir hareket en azından eski düşünsel ortodoksluğun istenmeyen özcülüğünden koruyacaktır. İkincisi; İslâm'ı dünya sistemi ile karşılıklı etkileşiminin global konteksi içinde görmemiz gereklidir. İslâmî tartışmaları çok derin bir global konteks içinde anlamaya ihtiyacımız vardır. Bu perspektif Batı ve Doğu, ya da Kuzey ve Güney ayrımının sınırlamalarından kaçınmamızı sağlar. Üçüncüsü; sosyolojinin kendisinin belli ulus-devletlerle ilgili olarak, kendi ulusalcı ve toplum merkezli perspektiflerinden kurtulması gerekliliğidir. Yirmi yıl önce W.E. Moore (1966) sosyologlara klasik geleneğin global sosyolojisini (çoğunlukla örtülü) geliştirmek için kendi dar ulusalcı perspektiflerini terk etmeye davet etmiştir. Benim argümanım; oryantalist geleneğin bir çok sorunu ve sınırlamalarına karşı tatmin edici bir çözümün, gerçek bir global perspektif gerektirdiğidir. Dördüncüsü; antropolojik bakışın, egemen Batı kültürlerinin ayrıcalıklı konumunu bozmak için, Avrupa kültürünün ötekiliğine de çevrilmelidir.

VIII. BÖLÜM

SOSYOLOJİDE "DÜNYA" KAVRAMI

Sunum

On dokuzuncu yüzyıl sonlarından bu yana teoloji ve sosyoloji arasında "Dünya" kavramını algılayışları bakımından önemli bir interaksiyon vardır. Her iki disiplinde de "Dünya" konsepti aynı derecede önemli ve aynı derecede muğlaktır. Teolojide "Dünya" hem bir yandan Tanrı'nın yarattığı, hem de diğer yandan insan yerleşimlerinin yozlaşmış mekanıdır. Bunun sonucu onun günah ve şeytanla eş anlamlı olmasıdır. Böylece "Dünya" insanoğlunun yabancılaşması ya da yurtsuzluğunu temsil eder. "Dünya" insanoğlunun yurdu olmasına rağmen, insanlar sıklıkla köksüz yabancılar olarak görülür. Örneğin Karl Marx'ın yabancılaşma *(estrangement)* fikrinin kökeninin Musevî-Hristiyan teması olan Tanrı ile "insan"ın ayrımı temasından aldığı doğru olarak ileri sürülür. Komünizm bu yabancılaştırmayı aşmak için bir seküler *soterioloji* sağlamıştır. Benzer temalar; Karl Mannheim'in "Dünya"nın ütopyacı eleştirisinde (Mannheim, 1991); Ernest Bloch'un ütopyayı bir "sezgisel bilinç" *(anticipatory consciousness)* olarak ele almasında (Bloch, 1986) ve Walter Benjamin'in "ters teoloji"sinde *(inverse theology)* de (Bolz ve van Reijen, 1991) görülmektedir.

Buna karşın dinsel araştırmalar geleneksel olarak "dünya

dinleri"ni; dünyayı bir mekan olarak gören ve kendilerinin dünyadaki yeri kavramına sahip global hareketler olarak ele almışlardır. Farklı dünya dinleri elbetteki dünyanın doğası hakkında farklı kavrayışlara sahiptiler ve bizim çağdaş dünya görüşümüzün de kısmen bu global düşünme yolundaki "ilkel" girişimler tarafından şekillendirildiği görülebilir. "Dünya dini" fikrinin paradoksu; onun dışına ya da ilerisine uzanan bir şeylerin var olması gerektiği fikrini uyandırmasıdır. Bu fikir tipik olarak; İnanç Yurdu ya da Tanrı'nın Şehri'ne dahil edilmeye direnen bir din karşı fikrini içermektedir. Bu nedenle "Dünya" hakkındaki dinî fikirler zorunlu olarak "öteki" fikrini özendirmiştir. Örneğin, İnancın İslâmî Yurdu (dârü'l-İslâm), Savaş Yurdu'na (dârü'l-harb) muhâliftir. Çağdaş post-yapıcılıkta, evrenselleştirilmiş, standartlaştırılmış ve içselleştirilmiş nedenin dışındaki *Öteki* kavramı, *College de Sociologie*'den (Sade'nin anti-ütopya ya da şeytanın ütopyasına ilgisi nedeniyle) Michel Foucault ve Jacques Derrida'ya kadar ortak bir tema haline gelmiştir (Boyne, 1990).

Bu tartışmada "Dünya" kavramının, İbrâhimî kökenli dinlerdeki karmaşıklığı ve muğlaklığı; "Dünya"nın yakın zamanların globalleşme kuramlarındaki karmaşıklığı ve çelişkileri hakkında düşünmede entelektüel bir aygıt olarak kullanılmaktadır. Bu entelektüel aygıt aynı zamanda globalleşme tezinin gizemli, ancak önemli bir ahlâksal boyutunu açığa çıkarmada da yararlı olacaktır: Globalleşme; global bir yurtsuzluk olarak tanımlanabilir mi? Ya da dünyada "insan" için bir yer var mıdır? Bu oldukça modern sorunun belirtileri İbrâhimî kökenli dinler teolojisinde vardır; ancak tartışma, globalleşme kuramına da, örneğin çağdaş entelektüel sahnedeki kaçınılmaz nostaljiye de taşınmıştır. Eğer durum buysa, sosyolojinin, global vatandaşların standart yaşam tarzları ve yaşam düzenlerinin tanımına nasıl bir katkıda bulunduğunu sorabiliriz.

Benim eleştirilerimi büyük ölçüde Roland Robertson'un eserine yöneltecek olmama karşın, globalleşme tezinin içerdiği bu etik-sosyolojik sorunlarla boğuşmada, Max Weber'in

din sosyolojisi çerçevesi de kullanılmaktadır. Bu strateji; Robertson'un globalleşme konusundaki çalışmasının bir kısmının, yazarın *Meaning and Change* (Robertson, 1978) adlı eserindeki, Max Weber'in eserlerinden aldığı soterioloji sorunları hakkındaki kendi yorumlarından oluşması nedeniyle kullanılabilir. Bunun ilave nedenlerinden birisi de; Robertson'un sosyolojisinin, benim varsayımıma göre, onun Talcott Parsons'un çalışması aracılığıyla Weber ile yaptığı tartışmasının bir sonucu olmasıdır. Robertson'un sosyolojisinin, Weber/Parsons paradigması içinde, "dinin" global yerini anlama girişimi olarak (genel anlamda) düşünülmesi mümkündür. Bilhassa onun globalleşme tezinin bir kısmı, global medeniyetler içindeki evrensel ve ayırıcı değerler arasındaki çatışmalara dairdir (Robertson, 1989a; 1991a: 77). Bu projeyi, Weber'in ilişkilendirme tipolojisinin global düzleme yansıtılması girişimi olarak anlayabiliriz. Bu proje, Ferdinand Tönnies'in *Gemeinschaft/Gesellschaft* ayrımı (Robertson, 1991a) ve Parson'un modernizasyon modeli olarak değişkenler kalıbı hakkında bir yorum oluşturmaktadır (Robertson ve Turner, 1991).

Eğer Weber'in nedensellik çizgisini geliştirirsek (onun bilim ve politikayı gerektiren meslekler olarak gördüğü meşhur ve aynı zamanda trajik konuşmalarını takip ederek); sosyoloji alanında eğitilmiş bir kişi için dünya içinde onu cezbeden (bu savunulabilir) uygun bir şey ne olabilir? Bu etik-sosyolojik soruyu ortaya atarken, *The Sociological Interpretation of Religion*'daki önemli bir tema olan (Robertson, 1970: 194), sosyolojinin "Dinsel Hristiyanlığın, Mûsevîlikten de çok etkilenen sekülarize edilmiş bir konusu" olduğu görüşünü izliyorum.

Teknik Eleştiri

Robertson'un globalleşme kuramının eleştirel ancak sempatik bir değerlendirmesini yapmaya çalışırken, onun görüşünde hâlâ çözülmemiş veya kesinleşmemiş bir dizi teknik sorunu belirlemek mümkündür. İlki, globalleşmeyi oluştu-

ran nedensel mekanizmalar ya da süreçler seti nelerdir? Robertson bu soruya dünya sistemleri kuramının orijinal Wallerstein versiyonunun ekonomizmini eleştirmek suretiyle cevap verme girişiminde bulunmuştur (Robertson, 1985b; 1991a; 1991b). Ancak globalleşmeyi doğuran süreçlerin nasıl kavramsallaştırılacağı yine de çok açık değildir. Bu tarihsel süreci belirleme gereksinimi, Robertson'un sosyolojinin kültürel terimleri savsadığı yolundaki ısrarlı savıyla bağlantılıdır (Robertson, 1978; Robertson ve Lechner, 1985). Ayrıca geleneksel bir soru vardır: Kültürle sosyal yapı arasındaki ilişki nedir? (Robertson, 1986b). Ancak globalleşme tartışmasında bu problem özellikle, kapitalizmin bir dünya ekonomik süreci olarak gelişimini ele alarak, dünya sistemlerinin erken dönem modelini oluşturan Marx'ın ekonomik mirasıyla sınırlıdır. Çok boyutlu serbest iradeci globalleşme kuramının (Robertson ve Lechner, 1985:103), Wallerstein'in erken dönem indirgeyiciliğinden nasıl kaçınabileceği çok net değildir.

İkinci bir sorun da Robertson'un, klasik sosyolojinin globalleşme süreciyle yüzleşmede başarısız olduğuna inanıp inanmadığının belirgin olmamasıdır. Normalde globalleşmenin çıkış evresinin (1870-1925), klasik sosyolojinin altın çağı ile kabaca paralellik gösterdiğine işaret etmekteyse de, klasik sosyologlar ulus-devlet paradigmasını kolayca ya da bilinçli olarak aşmamışlardır. Bu eleştirinin, sosyal süreçleri ulus-devlet rekabetleri bağlamında anlama yöntemini benimseyen Weber'i de kapsayıp kapsamadığını söyleyemiyoruz. Robertson'un ifadesiyle (Robertson 1990a) Weber, globalizme karşı uluslararası ilişkiler yaklaşımını benimsemiştir. Bu eleştiri Durkheim'e de yöneltilebilir mi? Burada yine Durkheim'in *humanite* ve *kozmopolitanlığa* ilgisinin (Durkheim, 1957), globalizm tartışmasının unsurlarını öndelemesiyle ilişkili olduğu ileri sürülebilir. Bu konu henüz aydınlığa kavuşturulamadığına göre, sosyolojinin bir disiplin olarak işlevi ile, disiplinler arası bir araştırmanın yapısı ve globalleşme sürecinin kendisi arasındaki ilişki çözülememiştir. Sosyolog-

lar; bir postmodern sosyolojinin mümkün olup olmadığı, böylece dünyayı bir bütün olarak kuramsallaştırabilecek yani dünyanın yapılanmasının kuramını formüle edebilecek bir sosyoloji yaratma görevinin gerçekleştirilebilir bir işlev olup olmadığı hakkında sorular yöneltmektedir (Robertson, 1990a: 16). Elbette bir dizi klasik sosyolog, sosyal süreçler fikrini benimseyerek somutlaştırılmış sosyal nosyonundan kaçınma girişiminde bulunmuştur. Hem George Simmel hem de Norbert Elias bir toplumlaştırma ve süreç kavramını benimsemişlerdir. Burada sorun yine geleneksel sorunun, yani sosyolojinin nesnesinin ne olduğu sorusunun bir parçasıdır. Globalleşme kuramının, toplum konseptinin geleneksel somutlaştırmasını derinden problematik hale getirdiği açıktır. Bu gerçek Robertson'un, *"toplumlaştırma"yı* ele alışı, toplumun somutlaştırılmış nosyonlarından çok uzak olan Simmel'in eserlerine duyduğu uzun dönem ilginin (Robertson, 1978) bir eseri olabilir (Robertson, 1982).

Son olarak, globalleşmedeki yer ve zaman bakımından düzensiz gelişmelere ilişkin bazı teknik sorunlar vardır. Robertson, bir yandan lokalizm (yerelcilik) ile globalizm arasında; bir yandan da globalizm ile anti-globalizm arasında gerginlik olduğundan söz etmektedir. Bu vurgulamanın onun herhangi bir evrimcilik suçlamasından kaçınma arzusuyla bağlantılı olduğu görülmektedir. Bu nedenle Robertson'un, globalleşmeye karşı çıkacak kuvvetli sosyal güçlerin varlığının bilincinde olduğu açıktır. Geleneksel gelişmişlik ve az gelişmişlik kuramlarını ödünç alırsak: acaba lokalizm ve globalizme gönderme yapmayıp, globalleşme ve yerelleşmeye gönderme yapan düzensiz globalleşme kalıpları var mıdır? Grupları ya da kültürleri veya kurumları globalizm sürecinden dışlayacak sosyal süreçler var mıdır? Yerelleşme (globalleşmenin çözülmesi), önemli geri dönüşleri hükümsüz kılan global kurumların (insan hakları yasaları gibi) doğuşu ile bir şekilde önlenmiş midir? Bu konularda nasıl düşünmemiz gerekiyor? Bağlantılı bir konu da, globalleşme kuramının oryantalizmin eleştirel kavramsallaştırması üzerinde nasıl bir

etkiye sahip olduğudur. Bu konuda Robertson'un Japonya, Amerika Birleşik Devletleri ve oryantalizm konusundaki çalışmaları açıktır (Robertson, 1990b). İlave olarak Robertson, globalleşmenin yakın zamanların fenomeni olduğu ve modernizasyonla yakından bağlantılı olduğunda ısrar etmektedir. Eğer bu doğruysa, Eski Yunan ve Roma'daki klasik dünya anlayışları ya da İslâmî Dârü'l-İslâm (İslâm yurdu) kavramlarını ne yapacağız? Orta Çağ Katolikliğinin bazı yönlerden evrensel oluşu süreçle ilgisiz midir?

Bunlar gerçekten önemli sorunları oluştururken, aynı zamanda bu sorunlar "teknik" olarak nitelendirilebilir. Robertson'un mevcut kuramında, onu *prensip olarak* bu sorunları ele almaktan alıkoyacak bir şey yoktur. Onun çalışması hâlâ gelişmekte olduğundan, Robertson'un bu konulara mutlaka yöneleceği ve mevcut globalleşme kuramına yönelik geleneksel eleştirilerin farkında olduğu söylenebilir: Globalleşme kuramı evrimsel ve teleolojiktir, aslında Batılılaştırmanın yeni bir versiyonudur, bazı indirgeyici versiyonlara başvurmadan nedensel açıklama sağlayamaz. Robertson kendi globalleşme kuramı versiyonunu bu eleştirilerden korumak için çok şey yapmıştır. Bu nedenle, benim görüşüme göre, "dünya" idesinin derin muğlaklıklarını yansıtacak farklı bir araştırma çizgisi takip etmek daha ilginç olacaktır. Benim amacım, kısmen tanımlayıcı sosyoloji ile ahlâkî felsefe arasındaki yüzeyde yatan zamanımızın bir çok sorunu nedeniyle, globalleşme kuramını normatif tartışmanın içine sokmaktır.

Sosyoloji Ve Theodicy: Weber'den Parsons'a

Weber'in *Zwischenbetrachtung*'taki meşhur soterioloji araştırmasının tam bir açıklamasını yapmak gereksizdir (Gerth ve Mills, 1991). Robertson da, Parsons gibi bu tipolojiyi bazı detaylarıyla incelemiştir (Robertson, 1970; 1978; 1985a). Parsons'un kendi ele alış biçimi de etkili ve önemlidir (Parsons, 1966). Weber, ana dinleri, "dünya"ya yönelişlerindeki radikal özellikleri bağlamında sınıflandırmıştır. Bu sınıflandırma içsel-dünyacı yönelişler ile öteki-dünyalı yöne-

lişler ve asketizm ile tasavvuf arasındaki meşhur ayrımı doğurmuştur. Bu yönelişler *theodicy*[*] ile özdeşleşen soteriolojik sorunlardı. Kalvinizm kökten radikaldi, zira dünyanın içseldünyacı asketik hakimiyeti peşinde koştu ve Kalvinistik tek tanrıcılık inanç bağlarında o kadar güçlü ve talepkâr bir çözüm üretti ki, Kalvinist düşünce kendi seçiminin dünyevî başarı yoluyla onaylanması peşinde koştu. Weber'in tarihsel sosyolojisinin bu yönü, Protestan etik tezi hakkındaki meşhur makaleleri doğurdu; fakat maalesef Weber'in dünya dinlerinin ekonomik etikleri hakkındaki projesi (*Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen)* asla tamamlanamadı. Onun İslâm (Turner, 1974b) ve Katoliklik hakkındaki yorumları yalnızca fragmanlardı. Ancak Weber'in kurtuluşçu yönelişler tipolojisi daha sonraki din sosyolojisi üzerinde büyük bir etki yaptı. Bu etki, Parsons'un modernizasyon araştırmasına katkısında (Parsons, 1966; 1971) ve bilgi sosyolojisinin gelişiminde (Berger, 1969; Luckmann, 1967) çok belirgindi. Fakat sosyologlar, Weber'in kişilik, anlam ve yaşam düzeni anlayışına ilişkin ontolojisini anlamak için, ancak son zamanlarda ciddi girişimlerde bulunmuşlardır (Hennis, 1988).

Weber ile Parsons ve Robertson arasındaki önemli farklardan birisi, bu yazarların "dünya"ya soteriolojik cevaplardaki gelecekteki imkanlar konusundaki değerlendirmelerinde odaklanmaktadır. Weber'in sosyolojik felsefesinin aşırı derecede kötümser olduğu iyi bilinmektedir. Kendi dönemindeki bir çok Alman düşünürle bizim zamanımızın kaçınılmaz kaderi konusunda derin bir duyguyu paylaşmıştır (Liebersohn, 1988; Turner, 1981b). Klasik sosyolojide güçlü bir nostalji akımı vardı (Holton ve Turner, 1986b; 1990a). Robertson; köktencilik, sekülarizasyon ve globalizm hakkındaki sosyolojik yazımlarda, benzer nostaljik temalara dikkat çekti (Robertson, 1989b; 1990a). Weber, Nietzsche'nin Tanrının Ölümü temasını değerlerin değiştirilmesinin zamanı geldiği gibi olumlu bir anlamda değil; sosyal çoğulculuğun, ça-

[*] Şeytanın varlığına karşı Tanrı'nın iyiliğini ve sonsuz kudretini savunma. –Ç.N.

tışmacı bir çok tanrıcı değerler kültürel konteksi yaratması nedeniyle, insanların artık birleştirici inanışların hakim olduğu bir dünyada yaşayamayacaklarını ima eden, olumsuz bir yaklaşımla okumaktadır (Stauth ve Turner, 1988). Etik sorumluluk kavramı, seküler ve çoğulcu bir dünyaya karşı minimalist bir soterioloji cevap olarak görülebilir.

Parsons, Weber'in din sosyolojisinden derin bir şekilde etkilenmiş olmasına rağmen, kendi sosyal felsefesinin onun aksine liberal, iyimser ve gelişmeci olduğu da iyi bilinmektedir. Hatta savaş sonrası dönemde Parsons'un politik sosyolojisi zaferci olarak bile tanımlanabilir. Bilhassa C. Wright Mills ve Alvin W. Gouldner gibi radikal eleştirmenler, Parsons sosyolojisinin, soğuk savaş ideolojisinin bir parçası olarak gördükleri bu yönünden nefret etmişlerdir. Elbette Parsons'un liberalizmini vurgulayan daha sempatik yaklaşımlar da vardır. Onun Yeni Sözleşme (New Deal) söylemleri, totaliterliğe muhalefetini ve onun komünizmin içten gelen kaçınılmaz demokratik baskılara dayanarak, bir sosyal organizasyon olarak yaşamayacağına olan inancını yansıtmaktadır. Robertson'un kendi Parsons yorumu, Parsons'un siyasal sosyolojisi hakkındaki bu özel görüşü yıllarca destekledi (Robertson, 1982; Robertson ve Turner, 1991). Bu iyimser politika ve dünya düzeni görüşünün bazı yönleri, Robertson'un globalleşme kuramına enjekte edilmiştir.

Robertson, Weber'in *Meaning and Change* adlı eserindeki oldukça kapalı soterioloji yorumunu baştan reddetmektedir:

> *Weber modern toplumlardaki yeni ve farklı theodical çözüm ve/veya 'rasyonel metafizik' biçemleri imkanları ile neden tam olarak yüzleşmedi?... Onun kendi zamanının kültürel trendlerine ilişkin olarak yaptığı bütün yorumlar büyük ölçüde olumsuz eleştirilerdi.*
>
> (1978: 73)

Kültürel imkanların olumsuz yorumlanması; Weber'in kendi entelektüel gelişimin özellikleriyle ve onun rasyonalizasyonu yalnızca sosyal değişimin önemli bir özelliği olarak görme yönündeki olumsuz yorumuyla bağlantılıdır. Böylece

hem Parsons, hem de Robertson modernizasyonun getirileri ve tehlikeleri konusunda daha açık bir görüşe sahiptirler; ancak bu açıklık eleştirmenlerin onlara meydan okuduğu temel hususun ta kendisidir.

Yalnızca Robertson öyle iddia ettiği için Parsons'u birleştirici, genel kabul gören değerler yoluyla sosyal bütünleşmenin teorisyeni olarak görmek gerçekçi olmayacaktır. Bu nedenle globalleşme kuramını yalnızca sosyal değişimin iyimser bir analizi olarak görmek hata olacaktır. Benim teklifim Robertson'un, Weber'de gördüğümüz sosyal değişimin kaderci yorumunu aşabilecek bir "dünya" soteriolojisine doğru ilerlemek için globalleşmenin sorunları ve olumsuz tehlikelerini nasıl gördüğünü incelemektir. Eğer Ulrich Beck'in (1986) "risk toplumu" kavramını ele alırsak, globalleşmenin sorunları ve getirecekleri nelerdir?

Açık Bir Dünyaya Doğru

Global toplumun sorunları ve umutlarını belirlemede, Robertson'un Simmelci soru etrafında geliştirdiği kendi şemasını takip etmek uygun olacaktır: Hangi dünya mümkündür? Israrla takip ettiği çerçeve içinde Robertson, global kompleks kuramının mutlaka bireyci ulusal toplumlar, bir ulusal toplumlar sistemi, bireylerin kendileri ve insanlığa hitap etmesi gerektiğini ileri sürmüştür (Robertson ve Chirico, 1985). Globalleşme kuramı; ulus-devlet toplumu sorununu, karakteristikleri gittikçe artan oranda dışarıdan belirlenen bir konteks içinde değerlendirmek zorunda kalacaktır. Elbette globalizm bu geleneksel içsel ve dışsal gereksizlik nosyonlarını eritmektedir. Global düzen için bazı temeller oluşturma sorunu ortadadır. Son olarak; bu global transformasyonlar özbenlik ve insanlık fikrini sürekli sorunlu hale getirmektedir.

Robertson'un toplum, topluluklar, birey ve insanlık paradigmaları içinde faaliyet gösteren belli başlı süreçleri sistematik olarak ayrıntılarıyla değerlendirip değerlendirmediği belirsizdir; ancak bir çok yeni yayında bunlara göndermeler

yapılmaktadır. Robertson'un paradigmasında global olaylarla karşılaşan iki ana konu karmaşıklık ve bağlılık sorunlarıdır. Karmaşıklık sorunu anlamla ilişkiliyken, bağlılık sorunu toplumun olabilirliğiyle bağlantılıdır. Bu konuları *Gemeinschaft/Gesellschaft (cemaat/cemiyet)* ayrımının bir versiyonu olarak görebiliriz. Global bir *Gesellschaft*'ta istikrarlı anlamlar nasıl korunabilir ve bireyler nasıl global şartlara motive edilebilir ya da bağlanabilir? En basit ifadeyle bir köylünün bütün atalarının doğduğu köyüne bağlılığı anlaşılabilir; ancak global bir köye bağlılığı imgelenebilir mi? Global komplekse karmaşıklığı getiren süreçleri özetlemeye çalışacağım: Farklılaştırma, görecelileştirme ve sosyalleştirme.

Robertson, sıklıkla ve doğru bir biçimde dikkati global sahnedeki çoğulcu etnik kökenlilik ve çoğulcu kültürleşme sorunlarına çekmiştir (Robertson, 1991a). Dünya tek bir ülke konumuna doğru kayarken, buna paralel biçimde kültürel karmaşada bir artış gözlemlenmektedir. Etnik gruplar arası çatışmalar şimdi artık global politikanın kaçınılmaz özelliklerinden birisidir. Yabancılaştırma ihtimalleri tam anlamıyla komşuların yabancılar olması gerçeğiyle bağlantılıdır. Simmelci dünyada yabancı sorunu hâlâ nadir görülen bir değer olmasına karşın, global köyde bütün katılımcılar muhtemelen yabancılar olacaktır (Harman, 1988). Toplumlar global turizm, dünya iş piyasaları ve artan mülteci nüfusu tarafından gittikçe daha da farklılaştırılırken, politik ve kültürel birliktelik sorunu dramatik biçimde büyüyecektir. Geleneksel Hobbes'çu düzen sorunu zorunlu olarak global düzen sorunu haline gelecektir.

"Görecelileştirme" *(relativization)* ile Robertson, kültürlerin global ortama uydurulması ve buna paralel biçimde tepkiselliğinin artırılmasına ağırlık verilmesini kastetmektedir (Robertson ve Chirico, 1985: 234). Son eserinde, Giddens ayrıca kendi öztepkisellik (self-reflexivity) konusunu bir proje haline dönüştürmüştür (Giddens, 1991). Ancak bu eserinde Robertson'un kimlik ve otorite hakkındaki çalışmasına (Robertson ve Holzner, 1980) ya da onun birey projesinin nasıl

globalleşmenin hayati unsurlarından birisi olduğuna ilişkin genel tartışmasına (Robertson ve Chirico, 1985) herhangi bir gönderme yapmamaktadır. Modernizasyonun şüphenin kurumsallaştırılmasını doğuran bir süreç olduğu fikri, sosyal değişime ilişkin bir çok çağdaş yorumda ortaktır. Ancak Robertson bu gelişmeyi global bir sorun olarak algılayan birkaç sosyologdan birisidir. Ayrıca sosyolojide bu yoğun ve sürekli öz tepkiselliğin, sosyal düzen ve kişisel güvenliği sınırlama, önleme ya da yok etmeden gelişip gelişemeyeceğine ilişkin ortak bir şüphe vardır. Berger ve Luckmann (1967: 232), Helmut Schelsky'nin "daimi tepkisellik" *(Daurreflektion)* nosyonunu, "dünyalar pazarı"nın hakim olduğu modern ortamı tanımlama metodu olarak benimseyerek, bütün dünyaların görecelileştirildiği çoğulcu toplumlar içinde yaşadığımızı söylemişlerdir. Biz kendi yerimizi subjektif bir bakış açısıyla "dünya" olarak değil "bir dünya" olarak görürüz (Berger ve Luckmann, 1967: 192). Bu yazarların görüşüne göre muhtemel dünyaların pazar yeri oluşu subjektif inandırıcılıktan uzaktır. Bu nedenle çağdaş sahnenin sınırsız açıklığını örtmek için bir strateji olmalıdır. Robertson bu global var olma süreçlerinin etkilerini görmüş, ancak global tepkiselliğin sona erdirilmesini tavsiye etmemiştir. Bir başka deyişle Robertson global düzlemin kökleştirilmesini reddetmiştir. Çünkü Parsons gibi, Robertson da "karmaşıklığı kendi şartları içinde bir ahlâkî sorun olarak" ele almanın sosyolojinin görevi olduğunu ileri sürmek istemektedir (Robertson, 1989b: 71).

Sosyalizasyon sorunu, "vatandaşça müdahalenin görecileştirilmesi" ile bağlantılı "üçüncül mobilizasyon" ile ilgilidir (Robertson ve Chirico, 1985). Globalleşme ulus-devletlerin özerklik ve bağımsızlığını sorgulamakta, böylece vatandaşlık katılımı ve motivasyonunun geleneksel anlayışı ve şartlarını görecelileştirmektedir. Robertson, insan hakları kaygılarının doğuşunun, vatandaşlık kavramlarının nasıl globalleşmenin bir özelliği ile ilişkili olduğunu göstermiştir. Yönetim biçiminin istikrarsızlığı hakkındaki son tartışmalar, sosyal aktörlerin yabancılaşması yoluyla ulus-devlette odak-

lanmıştır. Ancak aynı zamanda (ya da temelde) bir global siyâsî çerçeve içindeki oyuncular olan sosyal aktörlerin politik bağlılıkları hakkında çok az araştırma vardır. Eğer bu durum ulusa, ya da devlete veya partiye sadakatte belli başlı bir kayışı temsil ediyorsa, global konteks içindeki politik bağlılıkların yapısı ne olacaktır? Yerel ve global sadakatler nasıl uzlaşacak ya da kombine edilecektir?

Robertson'un globalleşme süreçlerinden kaynaklanacak toplumsal sorunların açıkça farkında olduğu bir dizi alan belirlenebilir. Bu sorunlar bir dizi soru etrafında toplanmaktadır: (1) Artan global çoğulcu kültürcülük konteksi içinde, toplum nasıl var olacaktır? (2) "Daimi tepkiselliğin" global görecelileştirmenin zorunlu bir sonucu olması halinde, istikrarlı bir özben nasıl mümkün olacaktır? (3) Bireyler global *Gesellchaft*'a nasıl bağlanacaklardır? Robertson'un sık sık vurguladığı gibi bunlar, Simmelci sosyolojiden doğan soruların modern versiyonlarıdır. Ancak Robertson'un bu klasik soruları ele alışı ve geliştirmesinde; Alman sosyal teorisyenlerle, bilhassa Weber, Tönnies ve Troeltsch'inin analizleriyle arasındaki hayati farklılık; Robertson'un *Weltanschauung*'nun nostaljiden, varoluşçu kaygıdan ve nihilizmden oldukça uzak oluşudur. Robertson'un sosyolojisinde, Weber'in önümüzde uzanan geleceğin kutup gecesinin buzlu karanlığı olduğu yorumuyla uyuşan hiçbir ifade yoktur. Robertson'un globalleşme versiyonu sadece ütopik olarak eleştirilebilir mi? Alternatif bir görüş olarak; dünyanın karşılaştığı sorunların, her mantıklı sosyal bilimcinin global felaketin kaçınılmaz olduğu hissine kapılmasına yeteceği ileri sürülebilir: Global ısınma, yağmur ormanlarının yok edilmesi, global salgın hastalıklar, global durgunluk, açlık, ürünlerde mahsul düşüklüğü ve büyüyen mülteci dalgaları, milliyetçi savaşlar ve uluslararası politikanın istikrarsızlığı.

Robertson'un globalleşme tezinin özet ve bu nedenle yetersiz bir savunusu olarak şu söylenebilir; yazar bir çok olayda globalleşme tarafından yaratılan risklerin aynı zamanda fırsat olduğunu ve bu global olayların sosyal aktörlerin *öteki-*

ler-nitelemeli davranışlarını sınırladığını göstermeye çalıştığı fark edilebilir. Vatandaşlık sadakatleri globalleşmeyle yok edilse ve bunun sonucu olarak ulus-devletin istikrarı sorgulansa da, global yasal süreçler olarak insan hakları yasalarının varlığı; hükümetler ve diğer kurumlar üzerinde onları bireye saygı göstermeye yönlendiren sınırlamalar koymaktadır. Globalleşme görecelileştirmeyi içermesine ve kültürlerin köklü biçimde sekülarizasyonunu sağlamasına rağmen; ayrıca çevre, birey ve sağlık gibi karşılığında gerçeğin kutsallaştırılmasını beraberinde getiren yeni, mükemmel, "insanî" kaygıları da (Robertson ve Chirico, 1985: 233) temalaştırmaktadır. Dünyanın tek bir ülke olması fikri; sosyal problemlerin (suç, yabancılaşma ve işsizlik) global değişimlerin sonuçları olmaları nedeniyle, yerel düzeyde mücadele edilebilecek sorunlar olmaktan çıkmasından dolayı bir takım güçlükleri de beraberinde getirmektedir. Benzer bir şekilde AIDS salgını ve ekonomik krizler hükümetleri uyum içinde faaliyet göstermeye zorlayacak global çözümler gerektirecektir. Dünya sorunlarına ulusal çözümler bulunamaz, çünkü "ulusal sorun"un nasıl bir şey olabileceğini imgelemek zordur.

Bunun sonucu olarak Robertson'un globalleşme tezinin Simmelci sosyolojinin bir biçimi olduğu ve globalleşme kuramının öne çıkan bir çok temasının Simmel'in oluşturduğu fikirlerle ilişkili olduğu ileri sürülebilir: Toplum nasıl mümkün olabilir? Yabancının sosyal rolü nedir? Metropolde zihinsel yaşamın doğası nasıl olacaktır? Bilhassa Robertson'un global yaşamın riskleri ve fırsatları optimistik değerlendirmesi, Simmel'in para analizinde benimsediği konumdan çok farklı değildir. Simmel'in felsefî para açıklamasını sadece Marx'ın paranın yabancılaştırıcı karakterinin kopyası olarak görmek yanlıştır. Simmel, paranın sömürü ve yabancılaştırmaya nasıl katkıda bulunduğunun farkında olmasının yanısıra, paranın yeni fırsatlar yarattığını da düşünmüştür. Simmel parayı, (1991: 21) 'bireyciliğin ve kişisel bağımsızlık hissinin kapsamının özellikle genişletilmesi' olarak görmüştür. Eğer Simmel'in, kozmopolit, köksüz ve ticarileşmiş şehir

kültürü sosyolojisi ile Robertson'un globalleşmenin karmaşık fırsatları ve tehlikeleri görüşü arasındaki ilişki yorumu doğruysa, o zaman Robertson'un global sosyal aktörleri öteki-yönlendirmeli, sınıfsız, kozmopolit, tek ülke olarak dünya kötümser tembel adamını kavramsallaştıramayacağını söyleyebiliriz. Nostalji ve *fin-de-siécle* nihilizmden kaçınmak isteyen herhangi bir sosyoloji için köksüzlük, karmaşıklık ve farklılaşmanın fırsat yönüne bakmak önemlidir. Weberci sosyolojinin bir uzmanlık olması bağlamında, yerel *Gemeinschaft*'ın kaybının getirdiği güçlüklerden doğabilecek beşerî fırsatları analiz etmek daha değerli olabilir. Bu teklifin arkasında aslında, Arnold Gehlen'in global iyimserlik perspektifinden insan dünyası açıklığı *(weltoffenheit)* kavramını anlamak için bir çağrı yatmaktadır. Globalleşme tezi geliştirmenin bir yolu da dünyadaki uzmanlıkların etik sosyolojisi bağlamında olabilir.

KISIM-IV

ENTELEKTÜELLER VE POSTMODERNİZM

IX. BÖLÜM

NOSTALJİ, POSTMODERNİZM VE KİTLE KÜLTÜRÜ ELEŞTİRİ

Kitle kültürüne yönelik sosyolojik incelemelerin büyük bir kısmı, bilhassa Marksist ya da eleştirel kuram perspektifinden gerçekleştirilenler, kültürel ve politik varsayımları bakımından seçkinci olma eğilimi sergilemektedir. Bu kültürel seçkincilik daha çok üst kültür konumuna dayanmakta ve yalnızca profesyonel entelektüeller tarafından günlük çalışma hayatı ve günlük realitelerden uzaklaşmayla elde edilebilecek disiplin ve asketizm *(çilecilik)* gerektirmektedir. Daha önemlisi kitle kültürünün seçkinci eleştirisi, yalnızca alt ve üst kültür arasında bir ayrımı değil, aynı zamanda bir eleştiri noktasının elde edilebileceği, bazı genel ve mutlak değerlerin varlığı varsayımını gerektirir. Alasdair MacIntyre'nin haklı biçimde etkili olmuş araştırması olan *After Virtue* (1981)'yi izlersek, eleştiri tabanı olarak tutarlı bir sistemin; ahlâk sistemleri ve etik argümanların belirleyici sosyal dokusu olarak oldukça homojen bir cemaatin mevcudiyetini varsaydığını iddia edebiliriz. Ancak çağdaş toplumda, temeli oluşturan cemaatsal değerler realitesi bozulduğundan, bir kitle kültürü eleştirisini sürdürecek net bir hiyerarşik değerler konumu olamaz. Her hâlükârda postmodern kültürel plüralizmin sonucu; üst kültürün estetik üstünlük kriteri ol-

ma yolundaki ayrıcalıklı iddialarını baltalayarak zayıflatması olmuştur (Featherstone, 1987a; Lyotard, 1984). Bu nedenle eleştirel değerlendirmenin mutlaka geriye dönük olması gerektiğinden, çağdaş eleştirel kuramda hakim olan metafor ya da düşünce modeli, zorunlu olarak nostaljiktir.

Nostaljinin ele alındığı daha önceki bir çalışmada (Holton ve Turner, 1986; Turner, 1987a), nostaljik metaforun hem klasik sosyolojide, hem de Frankfurt Okulu'nda, bilhassa Theodor Adorno'nun kültürel eleştirisinde, yol gösterici motif olduğu ortaya koyulmuştu. Nostalji tarihsel ifadeyle "melankolik düşünürlerin" başta gelen hastalığıdır. Eleştirel teorisyenlerin, çağdaş kapitalizme yaklaşımları yönüyle, modern kültür ve çağdaş kapitalizm değerlendirmelerinde tipik biçimde melankolik oldukları iyi bilinmektedir (Rose, 1978). Her ne kadar biz bu bölümde Adorno ve eleştirel kurama odaklanıyorsak da, elbette kitlelerin isyanı nosyonunu Frankfurt Okulu icat etmemiştir. "Kitleler"in eleştirel değerlendirmesinin kökleri bütün muhafazakâr gelenek boyunca, bilhassa kitlenin lakayt dünyası "seviyesizleştirmesini"n Almanlarca reddine kadar takip etmek mümkündür (Giner, 1976). Kitle kültürü eleştirisi Alman entelektüel geleneğine has olmamakla birlikte, bu eleştiri bütün *Kulturpessimismus*'un gelişiminde önemli bir rol oynamıştır (Kalberg, 1987). Bu özel bölümde, nostaljik paradigma nosyonunu kitle kültürü eleştirisinin temelinde yatan varsayımları inceleme metodu olarak kullanacağız. Zira seçkinci çerçeve artık sürdürülemez ve ne yazık ki akademisyenler doğuştan ontolojik nostaljiye bağlıdırlar.

Çağdaş kitle kültürüne yönelik iki temel eleştiri saptayabiliriz. Birincisi; kitle kültürünün aslen yapay olduğu yönündeki yaygın görüştür. Walter Benjamin'e göre, tarihsel ve üretimsel tabanından tamamen koparılmış bir sanat eserini anlayamayız. Mekanik kopyalama çağında sanat; ibadetsel ve ritüel konumundan sistematik olarak koparılarak, halk pazarında bir mal haline getirilmektedir. Sinema sahnelerinin modern ibadetleri bir dinsel havaya sahip tarihsel selef-

lerinin yerini tam olarak tutamadığı gibi onlara benzememektedir bile. Örneğin,

> *Film, bu havanın büzülmesine "kişiliğin" stüdyo dışında yapay biçimde oluşturulmasıyla cevap vermektedir. Film endüstrisinin parası ile zenginleşmiş sinema yıldızının kutsal ibadeti, kişinin özgün havasını korumak yerine, "kişilik ifadesini" yani bir ticârî malın düzmece ifadesini korumaktır.*
>
> (Benjamin, 1973: 233)

Bu anlamda pre-modern sanat, toplumla onun doğal üretim biçemlerini ve sosyal ilişkilerini törensel biçimde ifade etmesi nedeniyle organik bir ilişkiye sahipti. Sanat ve adetler *(habitus)* aynı şeydi. Modernizasyon bilhassa elektrik teknolojisinin sanat ürünlerinin kopyalanmasına uygulanması bağlamında, dinsel kalitenin erozyonu biçiminde ifadesini bulan bir sekülarizasyon sürecini oluşturdu. Yukarıdaki alıntıda Benjamin çağdaş sanatı, sanatsal aktivitenin ticârî mala dönüştürülmesi biçemi olarak eleştirirken Marksizm dilini kullanmasına rağmen, Benjamin'in eleştirisinin altında yatan tema; aynı zamanda bütün insan putperestliği biçimlerine karşı klasik Yahudi muhâlefetine de dayanmaktadır (Rabinbach, 1985; Scholem, 1981).

Kitle kültürünün ikinci eleştirisi, bu kültürün kitleleri, 'kültür endüstrisi' (Adorno'nun ifadesiyle) yoluyla sahte ihtiyaçlara teşvik ederek, pasifize etme etkisine sahip anonimleştirici ideoloji ya da kurumun bir elementi olarak görmeyi önermesidir. *Aesthetic Theory*'de Adorno şunları ileri sürmektedir:

> *Kültür endüstrisiyle kandırılmış ve onun ürünlerine aç kitleler, kendilerini sanatın bu ortamında bulurlar. Böyle yapmakla onlar, sanat çalışmalarını hâlâ eskisi gibi hatırlayanlardan daha açık biçimde, mevcut toplumsal yaşam sürecinin sahteliğini ve yetersizliğini algılarlar... Ürünlerin kullanım değerlerinin önem bakımından gerilediği, tüketimin sahte perestij ve komşularla aşık atma zevki verdiği ve nihayet tüketimin ticârî karakterini tamamen kaybetmiş gibi göründüğü –bir estetik illüzyon parodisi-, aşırı üretim çağında bu daha da geçerli bir saptamadır..*
>
> (1984: 24-25)

Benzer bir tartışmada Herbert Marcuse, *One Dimensional Man*'inde (1964); kitlesel üretim ve tüketiminin kapitalist toplumda alt grupların, hakim sınıfın egemen değerleri ve uygulamaları tarafından asimilasyonun hayatî özellikleri olduğunu ileri sürmektedir. Marcuse'a göre, hazcılığın potansiyel radikal karakteri, hazcı mutluluğu yalnızca özel tüketim siperine hapseden çağdaş üretim süreçlerinin gelişimiyle sersemlemiştir (Marcuse, 1968). Bu eleştirel konumu muhafaza etmek için Marcuse gerçek ve sahte ihtiyaçlar arasında keskin bir karşıtlık geliştirmeye zorlanmıştır. Ancak bu karşıtlık kuramsal olarak problematik ve yetersiz kalmıştır (Alexander, 1987: 366-367).

Eleştirel kuramın kitle tüketimciliğine cevabına bir eleştiri geliştirirken, aslında ilk olarak Douglas Kellner (1983) tarafından, orijinali *Theory, Culture and Society*'de yayınlanan özel tüketici kültürü sayısında geliştirilen bakış açısını izleyeceğiz. Birincisi; kitle kültürünün, geleneksel seçkin kültüründe saklı katı hiyerarşik ayrımlara keskin bir karşıtlık oluşturan eşitlikçi bir etik potansiyelini içinde barındırması nedeniyle, bütün kültürlerin (hem üst hem de alt kültürler) çelişen özelliklerine yönelik diyalektik bir bakış açısına ihtiyacımız vardır (Gellner, 1979). İkincisi; kitle kültürü eleştirisinin mutlak bağnazlığından kaçınmak için, tüketimi maddî üretim ve bedensel işçiliğin mahrumiyetleri için gerçek bir ödül olarak gören daha pozitif bir bakış açısına ihtiyacımız vardır. Bu argüman *The Body and Society*'de geliştirilmiştir (Turner, 1984b). Frankfurt Okulu geleneğine yönelik bu cevaplara, nostalji metaforunun nedenlerini, postmodernizmin radikal etkilerine dikkat çekmek için, kültürel eleştiriciliğin kökten anti-modern konumu şeklinde açıklayabileceğimizi de ekleyebiliriz.

Eleştirel kuram; kitle kültürünün, kültürel endüstrinin ve tüketiciliğin modern biçemlerinin anti-modern bir eleştirisini geliştirmek için, geçmişe kesin bir nostaljik yönelişi (yani toplum ve değerlerin entegre olduğu bir zamana yönelişi) içermektedir. Batı'nın nostaljiyi ele alışında, iki oldukça fark-

lı geleneği tanımlamak yararlı olacaktır. İlki tıbbî gelenektir ki buna göre nostalji melankoli ve dört mizaç kuramı ile ilişkilidir. Nostaljik melankoli entelektüeller ve din adamlarıyla yakından ilişkili ve bilhassa entelektüel ve mânevî meslekler in kuruluğu ve içine kapalılığı ile yakından ilişkiliydi. Klasik çağlarda bu nostalji ve melankoli kombinasyonu entelektüel sınıfının ı..eslekî şartları olarak algılanıyordu (Klibansky vd.,1964). On yedinci yüzyıldan itibaren nostaljinin, dünyanın yaşadığı dehşetlere tepki olarak makul ve zekî insanların melankolik umutsuzluğa düştüğü, olumlu bir ahlâkî değer olarak görüldüğü ikinci bir analiz geleneği vardı. Bu tartışmada biz nostaljiyi, daha genel bir problem olan melankolinin özel bir biçemi olarak ele alıyoruz. Melankoli, Avrupa tarihinde uzun bir dönem boyunca zekâ, akıl ve öngörüşlülükle yakından ilişkilendirilmiştir. Örneğin, Aristo, *Problems*'in on üçüncü kitabında bütün dahilerin melankolik olduklarını ileri sürmüştü. Bu gelenek daha sonra bütün melankolik manyaklara derin mânevî güçler atfeden Erasmus tarafından geliştirilmiştir (Screech, 1985). 1764 yılında *Observations on the Sense of the Beautiful and Sublime*'de melankoli, nostalji ve sempatiyi, ahlâkî özgürlük ve duyarlılıkla özdeşleştiren, Kant olmuştur. İnsanlar ölüm ve tarih konusundaki köklü uyanışlarından dolayı melankolik ve nostaljik hale gelmişlerdir; Âdem ile Havva'nın ilk günahları, ontolojik nostalji için ortam oluşturmuştur (Fox, 1976).

Bu gelenekleri bir sosyolojik konteks içine oturtmak için nostaljinin, insanoğlunun kendi sınırları ve sonunun farkına varmasının bir sonucu olarak topluma yabancılaşmasını ifade eden bir ontolojik sorun olduğunu ileri sürebiliriz. *On the Advantage and Disadvantage of History for Life*'ta Friedrich Nietzsche, zamanın geçişinin kendiliğinden farkına varan canlının yalnızca insanoğlu oluşu ve insanoğullarının temelde tarihsel hayvanlar oluşu nedeniyle, zorunlu olarak melankolik olmaları gerektiği görüşünü ifade etmiştir. İnsan yaşamının bu evcilleşmemiş özelliğine ilişkin görüş, insanoğlunu temelde *var olmak*tan rahatsız bir varlık olarak gören Martin

Heidegger tarafından benimsenmiştir. Modernitenin seçkinci eleştirisiyle birlikte tanımladığımız nostaljik metaforun, pre-modern istikrar ve beraberlik mitini istismar eden ikinci bir anlamı daha vardır. Kitle kültürünün seçkinci eleştirisi, nostaljik olarak, içinde sanat, duygu ve cemaatsel ilişki birliği bulunan bir dünyayı varsayar. Bu seçkinci nostalji biçemini *Gemeinschaft/Gesellschaft* ayrımının bir versiyonu olarak görebiliriz.

Daha da belirginleştirmek istersek; nostaljik paradigmanın dört temel bileşkesi olduğunu ileri sürebiliriz. Birincisi, evcilliğin *(homefulness)* altın çağından önemli bir ayrılışı içeren, gerileme ve düşüş anlamında bir tarih nosyonu bulunmaktadır. Burada postmodern *posthistoire* (tarih sonrası) görüşü ile entelektüel bir bağlantı vardır. İkincisi, modern sosyal sistemler ve onların kültürlerinin kalıtsal olarak çoğulcu, seküler ve farklılaşmış olduğu, bu yaşam dünyalarının çoğulculaşmasının inanç ve ibadetlerin belirgin bir şekilde birbirinden kopmasını beraberinde getirdiği görüşü vardır. Üçüncüsü, bireyselliğin ve bireysel özerkliğin, özerk-ben'in, modern devletin hakimiyeti altında bürokratik düzenlemeler dünyası içinde tuzağa düşmesi nedeniyle kaybedildiği yolunda nostaljik bir görüş bulunmaktadır. Son olarak, basitlik, orijinallik ve doğallığın kaybedildiği duygusu bulunmaktadır. Bireyin bürokratik ve yönetilen dünyada kurallara tabi tutulması gerçek duygu ve coşkuları engellemektedir. Bu nedenle medenîleşme süreci vahşî duyguların evcilleştirilmesini de içermektedir.

Bu nostaljik paradigma Marx'tan Frankfurt Okulu'na kadar Alman sosyal kuramının gelişiminde büyük önem taşımıştır. On dokuzuncu yüzyıl sosyal düşüncesini; cemaatsel ilişkilerin kaybına; kurumsal interaksiyon kalıplarının doğuşuna ve insanoğulları arasında çıplak ekonomik bağı maksimize eden piyasanın gelişimine bir tepki olarak görebiliriz. Ludwig Feuerbach'ı takiben Marx, içerdiği politik biçemiyle kapitalizme bir devrimci alternatif oluşturan materyalist uygulama kuramı geliştirdi. Marx zaman sorunu hakkında ka-

rakteristik olarak muğlaktı. Köy yaşamı ve köylü kültürü eleştirisinde, bunları sadece tarihin çöplüğü olarak görecek kadar açık sözlü idi. Marshall Berman *All That is Solid Melts into Air*'de (1982) doğru bir biçimde Marx'ın modernite ye bağlılığını, onun kapitalist üretimi bütün eski kültürel formları eriten bir devrimci sistem olarak görmesi nedeniyle, bir tarihsel proje olarak tanımladı. Ancak Marx'ın gelecekteki sosyalist toplum tarifi; bu sosyalist ütopyanın ayrıncılığın yok edilişini, işçiler arasındaki ayrımın erozyonunu ve nihayet insanlar arasındaki eşitsizliklerinin kaldırılmasını içermesi nedeniyle, derin bir biçimde nostaljiktir. Marx'ın gelecek sosyalist toplumun aktivitelerini tanımlayışı, sözün gelişi bir ileri görüşlü nostalji, sosyalizmin evcillik (*homelikeness)* tarifi olarak görülebilir. Sosyalizm, sorunlu bilinçlerinin erdemiyle nostaljiye bağlı olan insanoğullarının yabancılaşmasını zayıflatmaktadır.

Eğer Marksizmi Hegel'in teleolojisinin materyalist bir versiyonu olarak görebilirsek, o zaman on dokuzuncu yüzyılın önde gelen düşünürlerini Hegelci sistemin, insanoğullarını tarihle uzlaştırmayı, yani bireyi devletle uzlaştırmayı amaçlayan eleştirmenleri olarak değerlendirebiliriz. Bu açıdan, Kierkegaard'ın sistem karşıtı nostaljisinin varoluşçu versiyonu, Hegelci nedensellemeye karşı bir teolojik yabancılaşma görüşü geliştirdi ve Kierkegaard Hristiyan inancının saçmalığında ısrar etti. Benzer bir tarzda Schopenhauer, Hegelci tarihsel iyimserliğe karşı, insanoğullarının temel varlık şartının iradenin kötümserliği olduğunu savundu. Schopenhauer'in çözümü, dünya ile uzlaşan Budist görüşünün, seküler Nirvana'yı içeren bir biçemiydi. Nietzsche'nin nostaljiyi reddedişini, onun modernitenin doğuşu bildirgesini ve onun gücün kötümserliğine bağlılığını, ancak bu entelektüel hareket içinde en iyi şekilde anlayabiliriz. Kierkegaard, Schopenhauer ve Nietzsche iradenin filozoflarıydı ve Almanya'da on dokuzuncu yüzyıl sosyolojisinin doğuşu için felsefî temeli oluşturdular. Bu sosyolojinin kendisi bir irade sosyolojisi, yani anlamlı aksiyonun bir analiziydi. Tönnies, Simmel, Weber,

Lukács ve nihayet Adorno'yu birbirine bağlayan tema, bizim sürekli yabancılaştırma ve somutlaştırma yoluyla, iradenin ve onun bilinçli nesnesi insanın doğallığı ve orjinalliğini etkisiz kılan yaşam dünyaları yarattığınız nosyonudur.

Bu nedenle modernite sorununu anlamak için bilhassa Nietzsche'nin, içinde yaşadığımız zamanın karakteristikleri ve şartlarına ilişkin argümanlarına dönmemiz gerekir. Buradaki argüman, Nietzsche'nin temelde modernitenin peygamberi olduğudur. Bu kuramdaki tek nostalji elementi, klasik Yunan dünyasına Nietzsche'nin trajedi kuramı yoluyla güçlü bir bağlılık sergilemesiydi. Nietzsche, *The Birth of Tragedy*'de, tanrı Dionysus aracılığıyla, Yunan aktörlerinin şiddetli ihtirasları için sağlıklı bir çıkış yolu sağlayan antik Yunan mezheplerinin birleştirici ve üretici deneyimlerinin kaybına ağıt yakmaktadır. Dionysus, Apollo ile kombine edilerek Yunan toplumunun dinamik bileşkesini oluşturmuşken, yeni kültürün, yani Sokratçı rasyonalizmin sunduğu kültürün doğuşuyla tamamen kenara atılmıştır. Rasyonalizmin bu üstünlüğü, kişilerin bireyleştirilmesi, masumiyetin kaybedilişi ve güçlü tıtkuların çöküşünü içermesi nedeniyle, nihilizmin ve insan kötümserliğinin başlangıcını oluşturmuştur. Medeniyet, vasatın değerlerini kutsayan düzenli toplumun çıkarları uğruna, duygu ve şiddetin yüceltilmesini gerektirdi. Tarihteki bu küskünlük teması nihai ifadesini Batı'nın, Yunan ahlâk dünyasını baş aşağı çeviren, küskünlüğünü kardeşçe sevme *(brotherly love)* kuramı arkasında gizleyen, Hristiyan kültüründe buldu.

Nietzsche, modern toplumdaki çeşitli nihilizm biçemlerini algıladı ve analiz etti. Bunlar arasında Alman devletinin ve onun ideolojilerinin olumsuz etkisi, Hristiyanlığın sürekli yaşamı inkar eden felsefesi, asketizm ideali, sanat ve kültürde temelde Wagner ve Baudelaire tarafından temsil edilen üstünlüğün doğuşu bulunmaktaydı (Mann, 1985). Nietzsche'nin felsefesi toplumdaki reaktif güçleri, yani kültürel gerileme ve beşerî hastalıkların modern formları olan küskünlük, asketik ideal ve nihilizmi hedef aldı (Deleuze, 1983).

Onun önerdiği çözüm; değerlerin yeniden değerlenmesini, yaşamın bireyleştirmeye karşı yeniden bütünleşmesini, entelektüel rasyonaliteye karşı bir değer olarak tensel bedenin ileri sürülmesini, "Tanrı"nın yerine "toplum"un konulmasının reddini ve nihayet estetiği içermekteydi. Nietzsche'ye göre yaşamı tek haklı kılan sanattı (Nehemas, 1985). İlave olarak Nietzsche duygular ve düşüncelerin, zihin ve bedenin, profesyonel filozofun yaşamı ile üniversite akademisyeninin yaşamı olarak, yaşanan deneyim dünyası ve kültürel faklılık dünyasının ayrılmasını mahkum etmeyi amaçlamıştır. Nietzsche rasyonalizasyonu ve nedenselliği, profesyonel yaşamın günlük yaşam dünyasının hakimiyet alanından ayrıldığı bir yaşamı inkar edici süreç olarak görmüştür. Nietzsche, *Ecce Homo*'da (1979) kültür adamının günlük yaşamın "küçük şeyleri" olan zevk, gıda, iklim ve dinlenmeyi; "Tanrı", "ruh" veya "erdem" gibi tamamen suni nitelikler için görmezden geldiğini ileri sürmüştür. Nietzsche'nin profesyonel kültürün nihilizmine yanıtı, günlük yaşamın, düşüncelerin ve duyguların, hatta kültürlü akademik kişilerin düşünceleri ve duygularının şekillendirilmesinde merkezî önem taşıdığını ileri sürmek oldu (Stauth ve Turner, 1986).

Nietzsche'nin sosyal bilimlerdeki ve daha genel olarak sosyal felsefedeki mirası ancak son zamanlarda tam olarak anlaşılabilmiştir. Almanya ve Fransa'da Nietzsche'nin yeniden dirilişiyle, Weber, Simmel, Horkheimer, Marcuse ve Adorno'nun; Nietzsche'nin görüşleri ve analiz metotlarından kökten etkilendiği artık açıkça görülebilmektedir (Dews, 1986; Stauth ve Turner, 1988). Bu miras şu şekilde özetlenebilir: Tanrı'nın ölümüyle, bizler zorunlu olarak mutlak etik standartları etkisiz kılan bir değer çoğulculuğu olarak görebileceğimiz perspektiflere bağlandık. Bu perspektifçilik sorunu Max Weber'in sosyal bilimler felsefesinin gelişiminde özel bir önem taşıyordu.

Yalnızca perspektiflerden oluşan bir dünyada yaşadığımıza göre, etikler ve değerlerde istikrarın yokluğu belli bir yöneliş yokluğu yaratmakta ve bu da kötümserliğe, değerle-

re inançsızlık ve melankoliye götürmektedir. Dünyanın yuva olma özelliği kaybolmuştur, çünkü bütün saflığımızı ve değerlerimizdeki kesinliği yitirdik. Bu felsefenin sonucu; bilhassa burjuva değerleri ve kültürünün sahte gösterişlerine karşı köklü bir kültürel eleştiri olmuştur. Nietzsche burjuva kültürü ve politikasının putları olarak gördüğü olgulara karşı şiddetli bir düşmanlık sergilemiştir. Nietzsche'nin son mirası da nedenselliğin, bizi gereksiz sınırlamalardan kurtaracak liberal bir uygulama olmaktan çok uzak olduğu, aslında demir kafes ve kontrol edilen toplumun hayatî bir bileşkesi olduğu fikridir.

Weber'in bu krize yanıtı sorumluluk etiği içerirken (Roth ve Schluchter, 1979), eleştirel teorisyenlerin kültür endüstrisine cevaplarında; Schopenhauer'in iradenin kötümserliğine, yani kabullenme ve nostaljiyi içeren bir yanıta dönüşü temsil ettiklerini söylenebilir. Politik devrim şöyle dursun, herhangi bir gerçek politik reform ihtimalinin bile yokluğu nedeniyle, Adorno ve çalışma arkadaşları, moderniteye yönelik olarak büyük ölçüde kötümser ve seçkinci bir estetik görüşe dönmüşlerdir. Frankfurt Okulu, kapitalist sömürü sistemi içinde kurumsallaştırılan ve nihai çıkış yolunu faşist Almanya'nın gaz odalarında bulan, enstrümental nedenselliğin olumsuz sonuçlarına bir yanıttı. Tarihsel süreçte Aydınlanma projesi, kültürlü ve bağımsız bireyin özerkliğini yok eden kontrollü toplumda, bilginin rasyonel biçimde empozesi yoluyla kendi kendisine yönelmiştir.

Bu teorisyenler açıkça Marx'ın eserlerinden hareket etmelerine karşın, aslında projeleri Nietzsche ve Weber'in mirası ile bir gizli tartışmaya girmekti. Nietzsche'nin varlığı eleştirel kuramda yumuşatılmışsa da, *Dialectic of Enlightenment*, açıkça Nietzsche ile bir tartışmayı ifade etmekteydi. Frankfurt Okulu Aydınlanma geleneği içinde, çağdaş kapitalizmin teknik cephesinde hakim bir idrak modeli haline gelmiş olan enstrümental rasyonalite normlarına eleştirel bir alternatif aramıştır. Ancak eleştirel teorisyenler için gelişmeci Aydınlanma projesi; hâlâ modern tüketim kültürünün içi boşluğu-

na, kültürel endüstrinin nihilizmine ve Batı demokrasisinin gizli vahşî karakterine karşı bir model olarak durabilecek, kullanılabilir bir seçenek oluşturuyordu. Bu nedenle eleştirel teorisyenler gelişmeci Aydınlanmanın da yalnızca, son tahlilde devletin hizmetinde bulunan politik bakımdan marjinal entelektüellerin küskünlüğünden ibaret olabileceği ihtimalinin önünü kestiler. Nietzsche'nin perspektifinden; dünya kapitalizmine karşı direnişin Aydınlanma projesine dayandırılması hâlâ birlik, nedensellik, kimlik, öz ve varoluş perspektiflerini ve önyargılarını varsaymak zorunda olan perspektifler ve değerler içeriyordu. Bu *varlık* dünyasına *(the world of being)* karşı Nietzsche, daima *oluş* dünyasıyla *(the world of becoming)* karşı çıktı. Bu nedenle eleştirel teorisyenler Nietzsche'nin felsefesinin eleştirel alanını, onun özdeyişçiliğini, yalnızca bilgi ve realiteye yönelik zekice psikolojik kavrayışlar olarak ele almak suretiyle, yok etme eğilimi gösterdiler. Üstelik, Nietzsche'nin daima iradenin kötümserliğinden, gücün kötümserliği yoluyla sürekli kaçınmasına karşın; eleştirel teorisyenler radikal değişim ihtimaline ilişkin olarak temelde kötümserdirler. Yani Nietzsche; Schopenhauer'in nirvana idealine sığınma çözümünü reddetmiştir. Her hâlukârda Nietzsche sanat, bilim ve dini, son tahlilde sadece kendimizi rahatlatmaya çalıştığımız illüzyonlar olarak görmüştür. Tanrı'nın öldüğü bir dünyada, Nietzsche tamamen yeni bir platform, bütün değerlerin yeniden değerlenmesi projesini önermiştir.

Özet olarak modernizm sorunlarına dört temel çözüm belirleyebiliriz. İlki, Nietzsche'nin bütün evet-deyici uygulamaların çok güçlü bir ifadesi olarak gördüğü estetik çözümdür. Zira sanat, bilhassa saf müzik formundayken nihilizm ve küskünlüğün aracısız sınırlamalarından özgürdür. Kendi durumlarımızın sınırlarını yıkabilecek ve yeteneklerimizi tam olarak hayata geçirebilecek olan şey sanattır. İkincisi, Weber'in benimsediği ve kişisel sorumluluk etiği biçiminde geliştirdiği asketik *(münzevi, çileci)* ideal çözümü vardır. Çok tanrıcı değerler dünyasında, Weber moderniteye bilim ve sa-

nat adamlarının uzmanlığının geliştirilmesi suretiyle bir uyum sağlanması girişiminde bulunmuştur. Ancak bu asketik yanıt, bireyi nevrozlu, öz yıkıcı *(self-destructive)* davranışa sürükleyen gerçek duygu ve coşkunun bastırılmasını içermektedir. Üçüncüsü, kentsel endüstriyel rasyonel kapitalizmin yıkıcı sonuçlarından önceki bazı imgesel zamanlar lehine, nostaljik bir yadsıma vardır. Bu paradigma içinde *modern;* cemaatlerin nostaljik bir biçimde yeniden yapılandırılmasıyla tamamen reddedilmektedir. Bu nostaljik paradigma, sosyolojinin, toplumsal ilişkilerin nostaljik bir analizi olarak doğuşunda çok önemli rol oynamıştır. Weber, moderniteye karşı tipik bir nostaljik tepki olarak kilisenin kollarına atılmayı belirlemiştir. Son olarak Nietzsche'nin iki bölümden oluşan çözümü ortadadır. Nietzsche nostaljiyi reddederken, "Tanrı"nın yerine geçecek bir muadile sahip olmadığımızı ve bu nedenle beden, duygu ve coşkuyu inkar etmekten çok, bunları ifade edebilecek yeni değerler geliştirmemiz gerektiğini savunmuştur. İkincisi, kutsal ile kutsal olmayan arasında bir ayrıma dayalı nostaljik bir dünya yargısını zorunlu olarak içeren asketik ideali terketmemiz gerekmektedir. Bu çözüm Nietzsche'nin, *Amor fati* (kader aşkı) doktrinindeki gereksinimle, aktif bir uzlaşmasını oluşturmaktadır. Bu doktrin, ebedî geri dönüş nosyonuyla bağlantılı olarak, Nietzsche tarafından kendisinin en büyük formülü olarak görülmüştür:

> *Kişi ne gelecekte, ne geçmişte ne de bütün ebediyette kendisi olmaktan başka bir şey istememektedir. Yalnızca zorunluluktan olana katlanmak değil, onu daha az gizlemek için de değil –bütün idealizm zorunluluğunun yüzündeki sahtekarlıktır- ama onu sevmek için.*
>
> (Nietzsche, 1979: 68)

Bu felsefî doktrin dünyanın; üstün entelektüel değerler dünyası ve ikincil günlük değerler dünyası olarak ikiye ayrılmaması gerektiğini savunur. *Amor fati* doktrini, devletin çalışanları, küskünlük düzeninin sade hizmetkarları (Beamten) olarak okumuş ve kültürlü kişilerin hakimiyetine karşı çıkmaktadır. Nietzsche'ye göre, yaşamla bilgi, duygu ve sa-

nat arasındaki bu ayrım, temelde Kant'ın estetik doktrini olan; estetik modelin duyguya tamamen zıt olduğu yani estetik perspektifin ilgisiz olduğu görüşünde dile getirilmiştir. Nietzsche'ye göre yaşamı zenginleştirici sanat, mutlaka yaşamı ifade etmeli, onu inkar etmemeli ya da ona karşı çıkmamalıdır. Bu nedenle Nietzsche yeni saygın adamlara, Prusya devletinin dünya kültürünün yeni bürokratik tahakkümüne hizmet eden bürokratlara karşı çıkmıştır.

Çağdaş kültürün ve bilhassa tüketim kültürünün, kitlesel üretim ve dağıtım temeline dayalı eleştirisi, kitlesel toplumun eleştirisinin tamamen üst ve alt kültürler arasında güçlü bir ayrıma dayanması nedeniyle, kültürde seçkinci bir konumu varsayar. Kitle kültürünün bu eleştirisinin hem seçkinci hem de nostaljik olduğu, yaşamla; sanat, duygu ve düşünce arasında büyük bir bütünleşmenin var olduğu tarihsel döneme yönelik bir eskiye bakışı içerdiği ileri sürülmüştür. Modernitenin tüketim kültürü formunun reddinin *Gemeinschaft ile Gesellschaft* arasında bir çatışmanın çağdaş bir biçemini oluşturduğu kabul edilebilir. Bu eleştirinin kendisi, bir muhafazakâr düşünürler dünyası ile klasik kültür ve bilginin üretimi ve çoğaltılması uzmanlığıyla uğraşan seküler asketiğin varlığını varsayar. Frankfurt Okulu'nun yer aldığı dünya, kelimenin bir çok anlamıyla, tüketici kültürünün ve buna tepkinin büyümesiyle *yıkılmıştır.*

Fredric Jameson'un, "Postmodernizm ve tüketim toplumu" hakkındaki önemli bir makalesinde, postmodern dönemin gelişinin, eleştirel kuramın dayandığı ayrımların yok edilmesini de beraberinde getirdiğine dikkat çekilmekteydi. Jameson şunları gözlemliyordu:

> *Bu postmodernizm listesinin ikinci özelliği ve en dikkat çekeni; ayrımların bazı anahtar sınırların ya da ayrımların silinmesi, üst kültürle kitle kültürü ya da popüler kültür arasındaki eski ayrımların erozyonudur. Belki de bu, geleneksel olarak üst ya da seçkinci kültürü; etraftaki sanat düşmanlığı ortamına karşı, değersizliğe, bayağılığa karşı, TV dizileri ve Readers Digest kültürüne karşı korumada ve karmaşık okuma, dinleme ve görme ustalıklarını yeni gelenlere aktarmada ve bu kültürün başlatılmasında çıkarı*

olan akademik bakış açısından, bütün gelişmeler arasındaki en endişe verici gelişme idi.

(Jameson, 1985: 112)

Postmodernizm kavramı çok fazla tartışılmış olmasına rağmen, Jameson postmodernizmi, modern kapitalizmin gelişiminin belli bir aşaması olarak gören tarihsel bir tanımı kullanmaktadır. Jameson'a göre modernizm, Amerika Birleşik Devletleri'nde 1940'ların sonlarında görülen savaş sonrası ekonomik patlamayla başlayan dönemi ifade etmektedir. Bu dönem beraberinde kitle tüketiminin genişlemesini, uluslararası seyahatleri, ekonomik ilişkilerde yeni bir dünya düzenini ve kitleler için kültürel deneyimlerin yeni bir alanını getirmiştir. Yazar 1960'ların yeni sömürgecilik biçemlerinin doğuşunu, yeşil devrimi, bilgisayarlı enformasyon sistemlerinin doğuşunu ve bir global politika sisteminin gelişimini içeren bir geçiş dönemi olduğunu ileri sürmektedir. Bu nedenle postmodern dönem, geç dönem kapitalizmi içinde, yeni bir sosyal düzenin doğuşunu ifade etmektedir. Beraberinde üst ve alt kültür arasındaki farkı kapatan bir kültürel eşitçiliği beraberinde getiren postmodern bir toplumun gelişiminin sonucu; estetik değerlendirmede otoriter normların yoğunluğuna parodi aracılığıyla dikkat çeken bir "nostalji filmi"nin gelişimidir. Bizim dönemimizin yeterince estetik bir sunumunu gerçekleştiremediğimiz için nostalji parodisine mahkum olduk.

Bu modernist/postmodernist tartışmasının özelliklerinden bir çoğunun Daniel Bell'in eserlerinde, bilhassa onun "Modernizmin ötesi, Öz benin ötesi" adlı makalesinde öndelenmiş olduğunu farketmek önemlidir. Bell, Nietzsche'nin önemini özellikle vurgularken, modern dönemin; kültürün sekülarizasyonuyla, yani Tanrı'nın ölümüyle, cehennem duygusunun yok oluşuyla ve geleneksel kurtuluş sistemlerinin çöküşüyle ortaya çıktığına dikkat çekmiştir. Bu gelişmeler diğer sosyal değişimlerle, bilhassa sosyal yaşama şehir ve motorlu araçların hakim olmasıyla ilişkili coğrafik ve sosyal hareketliliğin gelişimiyle ilişkiliydi. Bell, sanat dünyasında

bu değişimin; sanatsal sunumlarda mitolojik yaratıkların kaybolması ve 'şehir yaşamının telaşı, gezintisi ve *plage*'ın (kumsal) doğuşu ve yüzyılın sonunda elektrik ışığı tarafından transformasyonu sağlanan kentsel gece yaşamının mükemmelliğinin' doğması ile kendisini gösterdiğine dikkat çekmektedir (Bell, 1980: 277). Kapitalizmin bu dönemi ayrıca yansımacı öz benlik ve genel olarak bireyciliğe vurgunun artışıyla ilişkilendirilmiştir. Ancak insanlar hâlâ, kendi limitleri ve sonuçta kendi ölümleri duygusuna yönelik hafıza ve bilincin mahkumudurlar. Bu nedenle on dokuzuncu yüzyılın sonlarındaki modernist kültürün kendisine has özelliklerinden birisi de; yaşama yeterince uyum sağlamak için nedensellik ve rasyonalitenin daha iyi farkına varılması idi. Bell; Gide, Dostoevski ve Nietzsche'nin eserlerinin incelemesinin sonucu olarak, modernizmin odak noktasının "bilişin aşağılanması" ve estetik deneyimin nedenselliğe karşı özerkliğinin vurgulanmasıydı. Ayrıca duygu ve arzuya daha fazla vurgu yapılıyordu. Bell'e göre (1976: xxv), "kültürde fantazi neredeyse sınırsız olarak hüküm sürmektedir." Ancak modernizme karşı postmodernizm estetik çözümü, içgüdüselin lehine reddetmekte, böylece zevk sanatsal sunumdan daha önemli hale gelmektedir. Bu nedenle "kelime anlamıyla sebep bir düşman ve bedenin arzuları ise gerçektir." (Bell, 1980: 288). Jameson gibi, Bell de üst/alt kültür ayrımının gerilediğini kabul etmektedir:

> *Postmodernizm hakkında en şaşırtıcı şey bir zamanlar özgün olarak bilinenin bu gün ideoloji olarak ilan edilmesi ve bir zamanlar ruhsal aristokrasinin malı olarak bilinenin şimdi kültürel kitlenin demokratizasyonuna dönüşmesidir.*
>
> (Bell, 1980: 289)

Kısacası, erken dönem kapitalizminin sosyal ve kültürel ifadesi olan burjuva toplumu artık tükenmiştir. Bu tükenme ile hükmedici öz ben ve kaba bireyciliğin kayboluşuna şahit oluyoruz. Böyle bir demokratize olmuş kitle kültüründe, kültürel seçkinler ya da avamdan ayrı bir bir akademik kastın pek önemli bir rolü yoktur. Bunun bir sonucu olarak nos-

talji; birlikte sürüklendiği geleneksel kültür ve kurumsal ortamdan kopmuş can çekişen entelektüel seçkin için çok güçlü bir model haline gelmiştir.

Son olarak, kitle tüketim kültürünün tarihsel olarak, kitlenin demokratizasyonu ile ilişkili olan eşitlikçi özelliğinin değerlendirilmesi yoluyla, kitle kültürünün ılımlı bir savunusuna döneceğiz. Pierre Bourdieu (1984), zevkin yargılanması hakkındaki eserinde açık biçimde gösterdiği gibi, belli bir zevkin empoze edilmesi, zorunlu olarak kültürel ve sınıfsal üstünlüğün ifadesi olan farkın geliştirilmesini içermektedir. Modern endüstriyel kapitalizmde sosyal sınıfların sürekli çoğalmasına ilave olarak, eşitlikçi yaşam stiline doğru belli bir kayış vardır. Modern toplumlar, geleneksel derecelendirme sistemlerinin uygulanmasını güçleştiren, oldukça yüksek düzeyde bir sosyal hareketlilik (feodal ve pre-modern toplumlara kıyasla) ile karakterize edilmektedir. Bu nedenle modern meslekî hareketlilik, kalıtsal sınıf nosyonuna bina edilen sosyal sisteme uyum sağlayamaz. Hem sosyal, hem de coğrafik hareketlilik; hiyerarşik otoritenin, politik kurumlar düzeyinde fırsat eşitliğinde kararlı bir toplumda sorunlu hale gelmesine neden olmaktadır. İlave olarak, yaygın medya ve modern tüketim kültürü biçemleri, geleneksel zevk prensipleri ve kültürel eşitsizlik sistemlerinin tehdit edilerek meydan okunduğu bir keyif toplumu yaratmıştır. İşçi sınıfının bu yeni mallardan yararlanma kapasitesi, kiralama sistemlerinin ve diğer kredi imkanlarının artmasıyla genişlemiştir. Bu nedenle tüketim toplumunun büyümesi, sosyal burjuvalaştırma ile yakından ilişkilidir. Seçkin standartlarının bozulmasını zorunlu olarak içeren bir kültürel seviyesizleşme vardır. Bir kitle tüketim kültürünün doğuşu, ulusal kültür ve deneyimin belli bir derece seviyesizleşmesini sağlayan tek biçimli (uniform) eğitim ve kitle öğretiminin gelişmesiyle yakından ilişkilidir. Kitle ulaşım sistemlerinin gelişiminin coğrafik hareketliliğin demokratizasyonunun doğurduğu ve böylece bir evin yanısıra bir de motorlu araca sahip olmanın, modern demokrasilerin temel amacı haline

geldiğini ileri sürebiliriz. Kitle kültürü, bir seçkinin bakış açısından kültürün sığlaştırılmasını içerebilir. Ancak bu yeni kültür sistemlerinde, geleneksel toplumun muhâfazakâr hiyerarşilerini sorgulayan belli bir eşitlikçi standart mevcuttur (Gellner, 1979; Turner, 1986a). Modern iletişim sistemleri ve ticârî mal üretim sistemleri; elbette seçkin, avangard kültür ile kitle kültürü arasında çok karmaşık ve dinamik bir interaksiyon oluşturmuştur. Punk, birkaç ay içinde muhalif/alt kültürden *haute couture*'e dönüştürülmüştür (Featherstone, 1987a; Martin, 1981).

Kitle kültürünün bu eşitlikçi etkileri görüşüne; kültürel kapital tartışması yoluyla ekonomik eşitsizliğinin sürekliliğiyle kültürel eşitsizlik arasında derin bir ilişki bulunduğunu gösteren Bourdieu, karşı çıkmıştır. Her bir sosyal sınıfın konumu, kendi üyelerini belli zevk biçemlerine; kültürel, sosyal ve diğer objelerin belli bir biçimde takdir edilmesine yönlendiren, mizaçlar demetinden oluşan kendi geleneğine sahiptir. Farklılık; farklı sınıflar ve sınıfların farklı fraksiyonları arasındaki rekabetçi mücadele yoluyla sürekli çoğaltılmaktadır. Bourdieu'nun argümanı açık bir biçimde desteklenebilir ve önemliyse de; eşitlikçi kitle kültürü ile mizaçların eşitlikçi olmayan etkileri arasındaki ilişkiyi süreçlerin istikrarsız bir devridaimi ya da farklı prensipler arasındaki dinamik bir karşılaşması olarak görmeliyiz. Kültürel eserlerin sürekli olarak; hem eşitlikçi hem de eşitlikçi olmayan sonuçlar yönünde transformasyona tabi tutulduğunu görebiliriz. Sosyal sınıflar kendi üstlerinin kültürünü benimserken, üstleri de yeni kültürel yaşam kalıpları geliştirmekte ve benimsemektedir. Böylece hem farklılık hem de eşitlik, sosyal gruplar ve sosyal sınıflar arasındaki ilişkide çoğaltılmaktadır.

Bourdieu'nun konumuna ilişkin bir sorun, onun konumunun; kültürel sistemlerdeki her türlü önemli direniş, değişim ya da dönüşümü büyük ölçüde dışlayan bir egemen ideolojiye tam bağlılığı gerektirmesidir. Bourdieu'ya göre; kültürel kapitalin hakimiyetinin bütün sisteme nüfuz etmesi büyük ölçüde tamamlanmış olup, ciddi meydan okuma-

larla karşılaşmamaktadır. Örneğin Bourdieu ileri sürmektedir ki;

> *Egemen sınıflandırmaya ("siyah güzeldir" stratejisi) ya da yeni, olumlu evrimleştirilmiş değerler oluşturulmasıyla, malların değerlendirilmesi damgalanmasına götürecek dayatmaya karşı herhangi bir gerçekçi kollektif direniş şansı yoktur. Bu nedenle hükmedilen yalnızca iki seçeneğe sahiptir: Ya kendisine ve gruba sadakat (her tür sapma utanca mahkum olacaktır) ya da sosyal kimlik (Amerikan feministlerinin "doğal görünüş" savunusunda takip ettikleri kollektif isyan tipi) üzerindeki kollektif olarak sınırlayıcı kontrolü arzusunun anti tezi olan, egemen idealin asimilasyonu için bireysel olarak gayret göstermek.*
>
> (Bourdieu, 1984: 380)

Bourdieu sıklıkla Frankfurt Okulu'nu eleştirirken, bu kültüre tamamen hakim olunması ve alternatif stratejilerin sınırlamaları görüşü, en azından analitik bağlamda, Marcuse ve Adorno gibi yazarlar tarafından benimsenen konumla büyük ölçüde uyumlu bir görüştür. Buna karşın Birmingham Çağdaş Kültürel Araştırmalar Merkezi, popüler ve kitle kültürü içinde, merkeziyetçi kültürel geleneğin hakimiyetine karşı, örneğin gençlik alt kültürleri geliştirilmesi yoluyla, bir direnişin varlığı ve önemine işaret etmektedir (Hall ve Jefferson, 1976). Modern kapitalist toplumların, üst sınıflar tarafından büyük ölçüde sahiplenilen ve beslenen böyle bir merkeziyetçi kültürel geleneğin genel hakimiyetini gerektireceği ya da gerçekleştirebileceği tartışmalıdır. Modern toplumlarda, bir "ulusal kültür" nosyonu, globalleşme tarafından kültürel çoğulculuk ve çoğulcu kültürcülük tarafından şüpheli hale getirilmiştir. Egemen ideoloji tezine karşı bu alandaki argümanlar oldukça iyi gelişmiştir (Abercrombie vd., 1980). Böylece en azından kitle kültürel sistemleri, kültürel endüstri ve kültürel seçkinler arasındaki gerilim ya da çatışmayı görmeliyiz. Çünkü kültürdeki bu çatışma, karakter bakımından politik ve ekonomik olan belirleyici gerilimlerin ifadesidir. Kitle kültürünün varlığı egemen kültüre kitlenin dahil edilmesine götürmeyebilir. Çünkü kitle kültürünün bir çok

unsuru muhaliftir. Aslında postmodern çağda, neyin "egemen" olarak kabul edileceği ve hangi kültüre karşı "muhalif" olunacağını belirlemek bile güçtür. Nietzsche ve Freud'un protesto ettiği dünya şimdi büyük ölçüde demode oldu. Aslında hangi kültürel gelenek ya da kültürel grupların, egemen geleneğin savunucuları olduğunu bilmek bile zordur. Bell'in belâğatlı bir şekilde belirttiği gibi;

> *Yaşamın geleneksel burjuva örgütlenmesi -rasyonalizmi ve ciddiyeti- ciddi kültür içinde çok az sayıda savunucuya sahip olduğu gibi, herhangi bir entelektüel ya da kültürel saygınlığa sahip tutarlı kültürel anlam sistemi ya da stilistik biçimden de yoksundur.*
> (Bell, 1980: 302)

Bu kültürel ikilem (kültür ve sosyal yapı arasındaki ayrım) bir seçkinci kültürünün varlığı ve entelektüellerin sosyal rolüne ilişkin bir dizi özel sorun yaratmaktadır. Entelektüeller kolektif nostaljinin yalnızca birer gerici muhâfızı rolünü üstlenip, Wagner'i Beatles'e karşı; Jane Austen'i 'Dallas'a karşı ya da George Eliot'u 'Hanedan'a karşı mı savunacaklardır?

Bourdieu'nun kültür analizi; başka açılardan nostaljik cemaatler mitinin, üst ve alt kültür arasındaki ayrımdaki rolünün bu yansımalarıyla uyumludur. Bourdieu, bir çok açıdan üst kültür ve alt kültürün derin biçimde birbiri içinde mevcut olduğunu göstermiştir. Entelektüel sınıfın üst kültürünün köklerinin sonuçta "bedenin temelde ilkel olan mizaçlarında, grubun en hayati çıkarlarının saklı olduğu 'içgüdüsel' zevklerinde ve hoşlanmadıklarında, kişinin kendisinin ve diğer kişi gruplarının hayatını riske ederek almaya çalıştığı şeylerde" bulunduğunu ileri sürmüştür (Bourdieu, 1984: 474). Nietzsche'nin küçük şeyler doktrini ile amaçladığının bu olduğunu söyleyebiliriz. Yani Nietzsche'nin argümanı entelektüel yaşamın; günlük yaşam dünyasının zevk, duygu ve karşılıklı çıkarlarına küskün bir tepki olduğuydu. Entelektüellerin kültürel yaşamı hem farklılığı hem de küskünlüğü içeriyordu. Bouerdieu ayrıca entelektüel sınıfın ve onun kit-

le kültürünü reddedişinin, kitleselden ve bayağılıktan derin bir iğrenmeyi içerdiğini söylemektedir:

> *Saf zevkin reddettiği şey aslında popüler seyircinin idrak edebileceği şiddettir (Adorno'nun popüler müzik ve etkileri tanımını akla geliyor); saf zevk saygı ister, kendisine mesafesini koruma fırsatı verecek bir mesafe ister. Saf zevk sanat eseri bekler, kendisinden başka bir şey olmayan bir bitiş bekler, seyirciye Kantçı buyruğa uygun biçimde muamele eder, yani onları araç olarak değil amaç olarak görür. Bu nedenle Kant'ın saf zevk prensibi bir reddediş, bir tiksinme –hoşlanma duygusu nesnelerden iğrenme, bu empoze edilen hoşlanmayı sağlayan kaba ve bayağı zevkten iğrenme- anlamına gelmektedir.*
>
> (Bourdieu, 1984:488)

Kültürel seçkin, bilhassa radikal politikalara karşı bazı iddiaları bulunan yerlerde, sürekli bir paradoksun içinde yakalanmıştır: Kapitalist toplumların kitle kültürü eleştirisinin her bir ifadesinin onu seçkinci bir kültürel kibirlenme konumuna iterek, günlük yaşamın gerçeklerinden hoşlanmadan yoksun bırakması. Kitle kültürünün objelerini hevesle kucaklamak, kültürel seçkini sahte popülizme itmekte; kitle kültürü objelerinin eleştirel reddi, farklılığı gerektirmekte; bu da melankolik entelektüeli çağdaş kültürden nostaljik bir uzaklaşmaya itmektedir. Postmodern çağda muhtemelen kültürün tamamı, bir sahte kültür olduğundan, bütün entelektüellerin melankolik olması değişmez bir durumdur. Erasmus tezinin (Farklılığın üstün mânevî güçlerinin münhasıran melankolik manyaklara ait olduğu) postmodern çağda orta sınıf entelektüelleri arasında yeniden kabul gördüğü açıktır.

X. BÖLÜM

SOSYOLOJİNİN İKİ YÜZÜ: GLOBAL Mİ ULUSAL MI?

On dokuzuncu yüzyılın birinci yarısındaki resmî başlangıcından bu yana sosyoloji, genellikle dolaylı olarak ulus-devletlerin özel bilimi ya da global veya evrensel süreçlerin bilimi olma arasındaki bir gerilim ya da çelişki ortamına konuşlandırılmaktadır. Sosyoloji oldukça muğlak bir biçimde, hem endüstriyel dünyanın özgül toplumlarının bilimi hem de beşerî bilim olarak gelişti. Her ne kadar sosyolojinin terimleri, onun bir evrensel sosyal süreçler bilimi olduğunu gösterecek biçimde yeterli derecede soyut düzeyde ifade edilmekteyse de ('aksiyon', 'yapılanma', 'norm' ya da 'sosyal sistem'), uygulamada sosyoloji yerel ya da ulusal yazgıların açıklanması ve anlaşılması için geliştirilmiştir. Bilgi sosyolojisi bakış açısından baktığımızda, bu ulusçu amacın mevcut olmadığını görerek şaşırabiliriz. Paradoksal olarak sosyoloğun ünü arttıkça amacı da o ölçüde yerelleşmektedir, yani sosyoloji yerel kapitalist kalkınmanın sağlam unsurlarına nüfuz eden mükemmel kavrayışlarla gelişmiştir. Bu paradoksları belli klasik sosyologlar hakkında yapacağım bir yorumla açıklamak istiyorum; ancak bu incelemenin büyük bölümü Birinci Dünya Savaşı'na kadar olan dönemin Fransa ve Almanya'sına odaklanacaktır.

Percy Bysshe Shelley, 1821 yılında yazdığı *A Defence of Poetry*'sinde şairlerin üstün bir imgeleme sahip olmaları nedeniyle 'anlaşılamamış bir ilhamın *hierophant*ları* olduklarını ileri sürmüştü. Her ne kadar sosyologlar için böylesine kahramanca güçler iddia etmek istemiyorsam da; en azından sosyolojinin, mümkün olduğu kadar kısa süre içinde, verili toplumların belli başlı kültürel geririlimlerini ve gelişmelerini yansıtmasını bekleyebiliriz. Modern dünyanın kendisi, globalleşme ile yerelleştirme; sekülarizasyon ile köktencilik; modernizasyonla postmodernizasyon arasındaki çelişkili gerilimlere muhatap olduğundan, bu çelişkilerin sosyolojinin kavramsal araçlarında yansıdığını görmeyi beklemeliyiz. Bu nedenle benim bu bölümdeki amacım, evrensel vatandaşlık kavramı ile global insanlık nosyonunun doğuşu arasındaki ilişkiyi incelemek ve aynı zamanda sosyolojinin bu global gelişmelerle ilişkilendirildiği çeşitli yolları gözden geçirmektir.

Sosyolojinin, üç önde gelen modern politika ideolojisinin arabuluculuğunda (bunlar muhafazakârlık, liberalizm ve sosyalizm) gelişen Fransız İhtilâli'nin ve endüstriyel devrimin ürünü olduğu fikri tartışmalıdır (Nisbet, 1967). Ancak bu fikir; sosyolojinin global beşerî bilimlerle, ulus-devletin hizmetindeki "yerel" disiplin arasında bir gerginliği barındırdığı argümanını değerlendirmede yararlı bir başlangıç paradigması sağlamaktadır. Sorun, sosyolojinin bir yandan her iki devrimin evrensel sonuçlarına aynı anda yanıt oluşturabilirken, öbür yandan savaş sonrası dönemde ulusal yüksek öğretimin devletin yardımıyla hızla büyümesi bağlamında, kurumsal hale gelmiştir. Sosyoloji global bir beşerî bilim midir? Yoksa tam anlamıyla ulusal toplumun yerel yapıları araştırması mıdır? Sosyolojinin Amerikanlaştırılmasını yazan W.E. Moore (1966), bu disiplini başlangıçta insanlık araştırması olarak gören Avrupa sosyoloji geleneğinin gerilemesine üzülmekte ve dünyanın global sistem haline dönüşmesinin, global perspektife sahip bir sosyolojinin ortaya çık-

* Antik Yunan'da başrahip. Ç.N.

masını sağlayabileceğine dikkat çekmektedir. Moore; global bilim vizyonuna sahip bir dizi klasik sosyolog belirlemiş (İbni Haldun, Comte, Durkheim ve Spencer), ancak merak uyandırıcı bir şekilde Claude-Henri de Saint-Simon'u (1760-1825) tartışma dışında bırakmıştır. Halbuki Avrupa'nın yeniden birleşmesi ve modern globalleşme bilincinin artışı avantajlı bakış açısından (Turner, 1987a; Robertson ve Chirico, 1985), Saint-Simon'un endüstrileşme ile beşerî globalleşme arasındaki ilişkiye dair yorumunun olağanüstü derecede ileri görüşlü olduğu görülmektedir.

Kişi olarak Saint-Simon kendi çağının devrimci etkileri deneyimini mükemmel biçimde yansıtmaktadır. Fransız aristokrasisinin bir üyesi olarak Amerikan Bağımsızlık Savaşı'nda kısa süreyle Fransız ordusunda görev yaptı. Daha sonra 1793 yılında tutuklandı ve devrimsel değişimle mâlî bakımdan çöktü. Kamusal ününü korumadaki başarısızlığı sonunda onu 1823 yılında başarısız bir intihar girişimine itti ve kendisini başından yedi kurşunla vurdu. Mucize bir şekilde yaşadı ve iki yıl sonra bağırsak iltihaplanmasından öldü. Geride, hem Durkheim'i (Gouldner, 1958; Lukes, 1973) hem de Marx'ı (Rattansi, 1982) doğrudan etkilemesi nedeniyle; hem sosyolojinin hem de sosyalizmin temeli için hayatî önem taşıyan gerçek bir entelektüel iz ve bir çok eser bıraktı.

Felsefî eserlerinde Saint-Simon, pozitivizmin metafizik spekülasyonun panzehiri olduğunu savundu. Ancak Saint-Simon'un sosyolojisinin özüne endüstrileşme analizi hakimdi. Aslında, Saint-Simon'un militarist ve endüstriyel sistemler arasında keskin bir karşıtlık oluşturmak istemesi nedeniyle, onun sosyal değişim kavramsallaştırması, Herbert Spencer'in sosyolojisini öndelemiştir. Orta Çağ'ın feodal sistemlerinde Kilise'nin sosyal birleşmeyi sağlayan bir kurum olması nedeniyle, din adamları sınıfı politik ve ideolojik üstünlüğe sahip olmuştur. Endüstrileşmenin gelişmesiyle sosyal sistem savaş ürünü olmaktan, insanlık yararına örgütlenen bilim ve sanatın ürünü olmaya dönüşünce; militarist erdemler ve asketizmin münzevî erdemleri sosyal yararlılıkla-

rını yitirdiler. Eski tip militarist politikaların yerine, içinde geleneksel asalak sınıfların yerini "yeni" mühendis ve endüstriyalist sınıfların aldığı imececi idare sistemi oturdu. Saint-Simon, bir militarist-teolojik ve pasifist-endüstriyel sistemler ideal-tipik ayrımını kullanırken; özgül olaylarda bu iki sistemin çakışabileceğini ve belli toplumlarda sürüp gitmeye devam edeceğini de kabul etti. Bu nedenle Augustin Thierry ile birlikte 1814 yılında yayınladığı *De la réorganisation de la société européenne*'de İngiltere'nin sosyal yapısının endüstrileşme ile bileşime giren militarist boyutunu eleştirdi. Bir Avrupa barışı sağlanması için İngiliz sosyal örgütlenmesinin bu saldırgan unsurunu, İngiltere ve Fransa'yı ortak bir parlamenter sistem altında birleştirmek suretiyle köreltmek zorunlu olacaktı (Taylor, 1975: 130-136).

Saint-Simon'un sosyolojisinin bu özellikleri oldukça iyi bilinmektedir. Belki de daha enteresan olan Saint-Simon'un Avrupa devletlerinin bir entegre sistemi, endüstrileşmenin uluslararası yayılımı ve global kültürün doğuşu vizyonudur. Globalizmin büyümesi ile sosyal bilimin yapısındaki değişim arasında yakın ilişkiyi öngörmesi nedeniyle, Saint-Simon'un endüstrileşmenin taşralılık mirasını yok edeceği görüşü, bizim bakış açımız bakımından önemlidir. Saint-Simon, 1819 yılında yazdığı *L'Organisateur* adlı eserinde, Avrupa düşünürlerinin yerel bilincin modası geçmiş biçemlerine meydan okuyacak sosyal bağları oluşturduklarını ileri sürüyordu. Sosyoloji yeni endüstrileşmenin bilimi ve aynı zamanda Katolikliğin eriyen gücünün yerini alacak bir beşerî din haline gelmekteydi. Saint-Simon'un öğretisinin bu yönü, Durkheim'i güçlü bir şekilde etkilemiştir. Bir ekonomik endüstrileşme tek başına, papalığın ahlâkî otoritesinin çöküşüyle birlikte karmaşa içinde bulunan Avrupa toplumları için, yeni bir ahlaksal zemin yaratmaya yeterli olmayacaktır. Saint-Simon *Nouveau Christianisme*'de (1825), birbirinden kopuk Avrupa uluslarına, ahlâken tutarlı bir sistem içinde, evrensel birleşme nosyonu verecek prensipler peşinde koşmuştur. Durkheim, Saint-Simon hakkındaki eserinde; onun glo-

bal sosyalizminin bu normatif özelliğini temelde desteklemiş, ancak bu normları desteklemek ve uygulamak için uluslararası düzeyde örgütlenmiş profesyonel grupların gerekli olacağını düşünmüştür.

Global endüstrileşme ile sekülarize edilmiş Hristiyanlık arasında; kozmopolit sosyoloji ile sosyalizm arasında önemli ve bazan da paradoksal ilişkiler bulunduğu nosyonu, klasik sosyoloji mirasının inatçı bir özelliği haline geldi. Saint-Simon'un pozitivizm ve sosyoloji hakkındaki görüşleri August Comte (1798-1857) tarafından benimsendi. Yazarın 1838 yılında yazdığı *Cours de philosophie*'sinin dördüncü cildinde 'sosyoloji'ye ilk özbilinçli göndermeyi buluyoruz. Comte, sosyolojiyi, çağdaş bilimlerin birleştirici gücü olarak, pozitif bilimlerin zirvesi ve evrensel din halinde getirme fikrini ayrıntılı biçimde ele aldı. Comte, Çar Nicholas'a, Osmanlı İmparatorluğu'nun Veziriazamı'na ve Cizvit mezhebinin liderine yazdıklarıyla onları; pozitif evrensellik ve Roma Katolik Kilisesi'nin hiyerarşik otoritesini yeni düzenin örgütlenme modelleri olarak kabul etmeye özendiriyordu. İnsanlığın yeni dini de eski din gibi ritüeller, azizler ve takvimlere sahip olacak, ancak din pozitivizm ruhuyla köklü değişimden geçirilecektir (Kolakowski, 1968).

Bir toplum bilimine ve insanlığın birleştirilmesine (ya da en azından barışçı bir Avrupa bütünleşmesine) yönelik bu eş zamanlı kaygı, Orta Çağ Roma Katolikliğini, Roma'nın panteizmi* ile yeni endüstriyel düzenin kozmopolitliği arasında bir orta yol olarak gören Nemis Fustel de Coulanges ve Durkheim tarafından daha da geliştirildi. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (1961) adlı eserinde, modern toplumların yeni bir evrensel bakışla oluşturulmuş, bir ahlaksal bağlar seti keşfetmek zorunda kalacaklarını iddia etmiştir. Bu normatif elementler, yeni endüstrileşme düzeninin bir başka özelliği olan faydacılığın ve bireyciliğin etkisini frenlemek için gerekliydi. Trajiktir ki, Alman milliyetçiliği-

* Tanrı'nın maddî evrenle ya da tabiat güçleriyle aynı olduğu inancı. –Ç.N.-

ne ve sosyoloji hareketi ya da okulunun genç mensupları üzerindeki Birinci Dünya Savaşı'nın yıkıcı etkisine bir tepki olarak Durkheim, Hristiyanlığın yerine geçecek yeni bütünleşme sistemi olarak profesyonelleşmeyi değil, ulusçu riteüller ve sembolleri görür hale gelmiştir. Bilhassa *Qui a voulu la guerre?* (1915) ve *L'Allemagne au-dessus de tout* (1915) adlı eserlerinde görülen bu ulusçu düşünceler, ayrıca Heinrich von Treitschke'nin tehlikeli pan-Almanizm fikirlerine karşı bir reaksiyondu. Durkheim'in sosyolojisini, bilhassa ahlak ve eğitim sosyolojisini; Fransız toplumunda sosyal kaynaşmanın yeniden yapılandırılmasına katkıda bulunacak bir analitik paradigma sağlama teşebbüsü olarak yorumlayabiliriz. Zira Durkheim bu sosyal kaynaşmanın, hazcı materyalizm ve hızlı endüstrileşmenin getirdiği ahlaksızlığın tehdidi altında olduğunu düşünüyordu. Durkheim'in, gelişmiş toplumlarda organik dayanışma şartları altındaki sosyal düzenin sorunlarına ilgisinin kısmî kaynağı Franko-Prusya Savaşı krizidir. Fransızların yenilgisi onun milliyetçilik duygusuna katkıda bulundu (Lukes, 1973: 41). "Onun sosyolojideki bilimsel araştırmasının *the raison d'être*'sinin Fransa'yı iyi örgütlenmiş ve iyi entegre olmuş bir ulus haline getirmek" (Mitchell, 1931:87) olduğunu söylemek muhtemelen bir abartma olacaktır. Ancak milliyetçilik fikrinin, geleneksel *kollektif vicdan* kaynaklarının modern versiyonu olarak onun tüm eserlerinde yer aldığı açıktır.

Bir çok Avrupa entelektüelinin Birinci Dünya Savaşı'nı, Avrupa kültürü krizinin, sözde her derde deva ilacı ve kültürel nihilizmin panzehiri olarak kucaklama coşkusuna katılması, on dokuzuncu yüzyıl pozitivizminin evrensel mirasını büyük ölçüde yok etti. Ancak 1914-1918 kıyımı, uluslararası anlaşma ihtimalinin oldukça uzak olduğunu sergileyince, nasyonalizm ve kozmopolitçilik Durkheim'in ve onun takipçilerinin sosyolojisinde uzun bir süre boyunca, birlikte dokunmuş ikiz tema olarak yerini aldı. Durkheim, 1900 yılında Paris Exposition Universelle'de modern toplumlarda dayanışma sorunları hakkında bir konferans verdi. Bu kon-

feransında mevcut milliyetçi düşünce akımının gücünü kabul etti, ancak ayrıca Avrupa dayanışmasına ve bir ideal olarak insanlık dayanışmasına doğru yeni ve geniş bir sosyal trendin var olduğunu ileri sürdü (Hayward, 1959). Bu tema ayrıca Durkheim'in fikirlerinin geliştirilmesine ilişkin '*Sociologie politique: la nation et l'internationalisme*'de Marcell Mauss tarafından incelendi (Mauss, 1968-1969, Cilt. 3). Kısacası Saint-Simoncu enternasyonalizm, savaşın yıkıcılığına rağmen, Durkheim'in sosyolojisinde sürdü.

Modernizasyonu; enternasyonalizm ve kozmopolitliğin doğuşu bağlamında tanımlayabiliriz. Çünkü her ikisi de; geleneğin taşralılık, dar görüşlülük ve sınırlarını yıkmaktadır. Bu açıdan evrensellik kentin, ticaret şirketlerinin, üniversitelerin büyümesiyle ve para ekonomisinin doğuşuyla bağlantılıdır. Modernizasyon projesi soyut vatandaşlığın doğuşunu sağlayacak şartlara ilişkindir. Statünün sosyal hiyerarşinin temel ekseni olmaktan çıkması ve sözleşme nosyonlarının gelişimi; evrensel vatandaşlık modern nosyonlarının geliştirilmesi için zemin hazırlayan kritik süreçlerdir (Turner, 1986b; 1988). Bu nedenle Jürgen Habermas'ın *The Philosophial Discourse of Modernity*'deki "Modern çağ Kant'la açılmıştır." (Habermas, 1987: 260) iddiası tam anlamıyla doğrudur. Kant'ın 1784 yılında *Berlinische Monatschrift*'te yayınlanan "Aydınlanma nedir?" ve "Kozmopolit bakış açısından bir evrensel tarih için fikir" konulu iki makalesinin, son zamanlardaki modernite ve postmodernite tartışmalarındaki en dikkat çekici çalışmalar olduğu da doğrudur. Bir modernite teorisyeni olarak Kant, (resmî) Hristiyanlığa alternatif olacak ya da onun yerine geçecek evrensel ahlakçılık ihtimalinin geliştirilmesiyle ilgileniyordu. Bu gelişme olanakları, aynı zamanda entelektüeller için global kültürün taşıyıcısı olma yolunda büyük sosyal fırsatların sinyalini veriyordu.

Bu 'politik' yazınlar Kant'ın felsefî konulardaki eserlerinin kendi zamanının sosyal ve politik konularından uzak olmadığını göstermektedir. Tam aksine bunlar; Amerikan ve Fransız devrimleriyle Hristiyan ahlakçılığının evrenselliğinin

erozyona uğramasına bir yanıt olarak da görülebilir. Bu nedenle evrensel tarih konusundaki makalesinde Kant, beşerî toplumların barbarlıktan medenî topluma geçişinin global etkilerini ele almaktadır. Bu konu, Aydınlanma filozoflarının ortak temasıydı. Ferguson ve Hegel aracılığıyla Marx tarafından dünya toplumunun tarihsel materyalizmine dönüştürüldü. Kant'ın makalesinin bu yönünü anlama bakımından, *'Idee zu einer allgemeinen Geschichte'*; 'dünya tarihi için genel bir normatif paradigma' olarak; *'im welbürgerliche Absicht'* ise akla yatkın bir biçimde 'global vatandaşlık bakış açısından' şeklinde tercüme edilebilir. Kısacası Saint-Simon'un insanlığın geliştirilmesi konteksi içinde entegre olmuş bir Avrupa vizyonu ile Kant'ın evrensel tarih, aydınlanma ve ebedî barış hakkındaki makaleleri arasında bir paralellik vardır (Beck, 1988). Her ikisinin de Fransız Devrimi'nin (büyük ölçüde üstü kapalı ifade edilen) global vatandaşlık fikrine yanıt niteliğinde oldukları gerçeği nazara alındığında; bu paralellik ya da aynı hedefe yöneliş pek şaşırtıcı değildir. Bu nedenle Kant, sivil bir beraberlik oluşturmak için, ihtiyacın insanlığı bireysel (doğal) özgürlüklere teslim olmaya zorlarken, doğanın en yüksek hedefinin ise mükemmel bir insan toplumu oluşturmak olduğunu ileri sürmüştür. Böyle bir global toplum, yalnızca devletlerin uluslararası kontrolü konteksi içinde gerçekleştirilebilir. Kant bu fikrin (ulusçu amaçlar perspektifinden) 'düşlemsel' olduğunu kabul etmekle birlikte, aynı zamanda eğer insanlık ebedî savaş ortamının ilerisine geçme gelişimini gösterecekse bir zorunluluk olduğunu da ileri sürmektedir. Hobbesçi devlet yapısının bir nihaî çözümü karşılıklı düzenlemelere dayalı bir uluslararası düzen oluşturulmasıdır. Hristiyanlığın global politikaların yayılmasıyla ve bir ortak insanlıkla ilişkilendirilmesi yoluyla, Kantçı felsefe öteki dünya dinlerinin, bilhassa İslâm'ın olumsuz bir değerlendirmesini içermektedir. Eğer modern çağı Kant başlatmışsa da, Habermas'a göre modernitenin sorun haline gelmesi de Hegel'le birlikte olmuştur. Zira rasyonaliteler grubunun, tarihsel zaman bilincinin ve modernitenin görünür hale gel-

mesi ve özbilinçli biçimde kuramsallaştırılması, Hegel'in dünya ruhu değerlendirmesine ilişkin kuramında mevcuttu. Hegel için 'Dünya Tarihi,' öz fark edişe yönelik bir dizi diyalektif mücadele yoluyla, Yunan dünyası yoluyla, Roma dönemi yoluyla ve Alman dünyası yoluyla, 'Özgürlük fikrinin gelişmesinden başka bir şey değildir.'(Hegel, 1956:456) Hegel'e göre din ve bilhassa reform yapılmış Hristiyanlık, modern öznellik ve bireyciliğin doğuşunda önemli rol oynamıştır. Hegel'e göre, daha önce gördüğümüz gibi, İslâm bir durgunluk içindeydi ve tarihin akışını etkileyemedi. Buna karşın Hegel, Hristiyan rûhânîliğinin öznelliğinde modern bilincin kaynaklarını görmüştür. Ancak modern zamanların Hristiyanlığı parçalanmış, artık ortak bir ahlâk ve evrensel bir vizyon olma işlevini göremez hale gelmiştir. İş bölümünün ve burjuva toplumunun rekabet gücünün artmasıyla, sivil toplum kaynaşmadan yoksun hale gelmiş ve toplumun yabancılaşması, bireyleri ortak alandan koparmıştır. Hristiyanlığın yerine geçecek, yeni evrensellik düzeyini ve modern toplumda barizleşen özgürlüğü ifade edebilecek yeni bir sivil dine ihtiyaç vardır. Çağdaşları gibi Hegel de bu Hristiyanlık görüşünü, özel bireylerle kamu alanı arasında hiçbir köklü yabancılaşmanın olmadığı dönem olan Yunan kentinin idealleştirilmesiyle birleştirdi. Daha sonraki bir eserinde Hegel, bir sivil dinin gelişmiş bir sosyal sistem için gerekli bütünleşmeyi gerçekleştirebileceğine inanarak daha seküler bir politik bütünleşme görüşüne doğru kaydı (Plant, 1973).

Hegelcilik birbirine tamamen zıt etkilere sahip olmuş, bunun sonucu olarak muhâfazakâr sağcı Hegelciler ve meşhur solcu genç Hegelciler olarak bölünmüşlerdir. Bir yanda Hegel'in fikirleri, Hristiyanlığın evrensel özgürlük ruhunun ancak kısmen gerçekleştirilmesi nedeniyle eleştirilmesini desteklemiş ve modern zamanların özgünlükleri ve sınırlamalarına yönelik devrimci eleştirileri, geleceğe doğru yeni bir adımın öndelenmesi olarak meşrûlaştırmıştır. Öte yandan modern kurumların tarihsel süreci tam olarak gerçekleştirmeleri nedeniyle, Hegelcilik bugün ile geçmişin bir uzlaştır-

masını sağlamıştır. Hegel'in sloganı 'gerçek rasyoneldir', şimdi var olan her şeyin (örneğin Prusya Devleti) rasyonalitenin en üst biçeminin somutlaşması olduğu anlamında kullanılmıştır. Bu muğlaklık Popper'i, Hegel'i yeni aşiretçiliği tahrik etmekle suçlamaya itmiştir (Popper, 1945: 30). Diğer düşünürler ise *Philosophie des Rechts*'in metninde böyle bir suçlamayı haklı çıkaracak hiçbir şey olmadığını ileri sürmüşlerdir (Knox, 1940).

Fransız Devrimi'ni takip eden dönem Alman devletlerinin sosyal yapılarını anlamadan, Alman sosyal felsefesinin çelişkili temalarını anlayamayacağımız bir gerçektir. Devrimden önce, Alman yönetici sınıfı ve saray Fransa'ya bir medenî zevk ve davranış modeli olarak bakıyorlardı. Almanya hâlâ küçük, bölünmüş ve parçalanmış şehirler, prenslikler ve devletler koleksiyonu halindeydi. Kültürel bağlamda bu durum kendi kendini yöneten kasabaların erdemlerini, mutlakiyetçiliğin dışsal tehdidine karşı idealize eden dar, küçük kasaba mantığı üretiyordu. Ancak on sekizinci yüzyıl Almanya'sının özgün özelliği; bürokrasideki memurlar arasında global kültüre karşı ilginin hızla gelişmesinin sosyal kökenini oluşturan bu *yerellik*ti. Alman devlet bürokrasisi tipik olarak öğretmenler ve din adamlarından oluşuyordu ve bu nedenle daha evrensel bir kültür için seyirci hazırdı. Bu bürokratik devlet yapısı, orta sınıfa mensup devlet çalışanları üzerinde *Bildung* idealleri ve eğitimin gelişmesi için kurumsal bir ortam sağladı. Ancak Alman devletlerinde ulusal kültürel merkez yoktu ve 'ulusal kültürel merkezin ve bir ulusal kamunun yokluğunda Alman edebî ilhamları, bir bütün olarak insanlık üzerinde odaklandı' (Bendix, 1977: 126).

Fransız Devrimi'nden sonra, eğitimli seçkinler, ihtilalci teröre bir alternatif sağlayabilecek liberal bir model olarak ya İngiltere'yi örnek aldılar ya da uygulamalı politikaya alternatif olarak bireysel gelişim, kişisel eğitim ve estetik arınma hakkında nosyonlar geliştirmeye devam ettiler. Onların ahlâkî dünya görüşü, kültürlerinin kanlı sporlar, ağır içki ve cinsel ahlâksızlık üzerine bina edildiği ve bu sosyal eşitsiz-

likleri asla reddetmediği düşünülen aristokrasinin eleştirisini içeriyordu. Orta sınıf edebiyatı, onların, yılmadan çalışmanın, kendilerini dizginlemenin ve etik arınmanın erdemleri bağlamında dünya ile *de facto* (fiilî) uzlaşmasını yansıtır. *Bildungsbürgertum*'un bu değerleri; eğitimli orta sınıfların alttan gelen devrimci terörden ve üstten gelen otoriter düzenlemelerden korkmaları nedeniyle, güç politikaları konusunda muğlaklık içeriyordu. Böylece kendi kendini geliştirmeye 'sığındılar'. 'Karakter' ya da 'kişiliğin' geliştirilmesi, politik mücadeleye bir alternatif oluşturuyordu. Almanya'da, Fransız terörünün şiddetine bir yanıt olarak Goethe gibi yazarlar klasik hümanizme sarıldılar ve ideal bir global vatandaşlığın *(Weltbürgertum)* gelişmesini umut ettiler. Bu ortam Karl Marx'ı Fransa'nın devrimci politikalar alanında neler gerçekleştirdiğini ve felsefe alanında neleri gerçekleştirmeyi Almanya'ya bıraktığını gözlemlemeye itti. Bu nedenle *German Ideology* ve *Critique of Hegel's Philosophy of Right*'ta Marx'ın Alman idealizminin sınırlarını dünya tarihinin materyalist bir yorumunu geliştirmek suretiyle aşma girişiminde bulunduğunu görebiliriz. Bu girişim Marksizmin bir evrensel *bürgergesellschaft* ya da sivil toplum burjuva kavrayışı sınırlarının ötesine geçmesini gerektirecekti.

Marx'ın Hegelci idealizm mirasına bağımlılığının detaylandırılması gerektiği çok iyi bilinmektedir (Avineri, 1968). Mükemmel ruh, tarihsel gelişimin gelişmeci karakteristiğinin, kapitalizm yönetimi altında, işçinin üretim araçları ve amaçlarına yabancılaşması sonucu geçici olarak kaybedildiği, var oluşun maddî şartlarının oluşturulmasının tarihsel gelişimi haline geldi. Ancak kapitalizmin çelişkilerinden, tarihsel değişimin evrensel sınıfı olan proletarya sınıfı doğdu. Fakat eğer Marx'a modernitenin teorisyeni olarak bakarsak, aynıca Kant ve Hegel'in devamı olduğunu da görebiliriz. Örneğin 'Marx'a göre kapitalizmi karakterize eden üç unsur: dünyanın rasyonalizasyonu, insan eylemlerinin rasyonalizasyonu ve insanlar arası sözleşmenin evrenselleştirilmesidir' (Avineri, 1968: 162). Marx'ın kapitalizm görüşü sonuç

olarak paradoksaldır. Kapitalizm nüfusun çoğunluğunu zorunlu bir sefalete mahkum etti, ancak kapitalizm ayrıca yerel geleneği, taşralı duygusallığını, büyülü sihir ve hurafe dünyasını yok etti. Kapitalizm, evrensel itici gücü aracılığıyla, tarihi dünya tarihine dönüştürmüştür. *German Ideology*'sinde Marx ve Engels iddia etmektedir ki kapitalizm;

> *İlk kez dünya tarihi üretti, bütün medenî milletleri ve onların her bir bireyini isteklerinin tatmini için bütün dünyaya bağımlı hale getirdi. Böylece ayrı ulusların doğal kendisine haslığını yok etti.*
>
> (Marx ve Engels, 1965: 75-76)

Bu kapitalist ekonominin dünya dinamizmi görüşü, Asya'yı karakterize eden özelliklerin durağanlık ve global önemden yoksunluk olduğu nosyonu ile de desteklenmiştir. Gerçekten de Asya tipi üretim modeli izsel değişim olasılığını dışlamıştır (Turner, 1978a). Marx, Hegel'i izleyerek; İslâm'ın tarih öncesinin parçası olduğu ve modern çağın şekillendirilmesine katkıda bulunamadığına inanmıştır. Asya'da devrimi başlatan; demiryollarıyla, özel mülkiyet sistemiyle, gazeteleri ve rekabetçi ürünleriyle Britanya İmparatorluğu'ydu. İşçiler ulusal ekonomide herhangi bir paya sahip olmadıklarından, onların çıkarları aslında kozmopolitteydi. Bu nedenle ulusçuluk ve yurtseverlik; kapitalizmin global gelişimini engelleyen gerici güçlerdi. Ulusal duygusallık, işçilerin global bilinçlenmesini bölmek için kullanılan bir burjuva aygıtı olarak görüldü (Davis, 1965; Kolakowski, 1974).

Her ne kadar Marx, kapitalist dünya sisteminin global genişlemesinden açıkça bahsetmekteyse de, Marx'ı ayrıca modernitenin teorisyeni olarak da tanımlayabiliriz. Bu tür bir Marx yorumu yakınlarda Marshall Berman (1982) tarafından *All That is Solid Melts into Air*'de geliştirilmiştir. Berman, modernist yazarlarla Marx'ın bir noktada birleştiğini göstermek, aynı zamanda Marx'ın analiz ettiği şekliyle kapitalizmin ürettiği bir deneyim olan modernizmin gerilimleri ve çelişkilerini göstermek istiyordu. Bu nedenle Berman modernizmi Marksist paradigmadan yorumladı:

Modernizmin karakteristik enerjileri, anlayışları ve endişelerinin, modern ekonomik yaşamın zorlukları arasından nereden doğduğunu göstermek gerekirse: modern ekonomik yaşamın büyüme ve gelişme için yorulmak bilmeyen, aç gözlü baskısından; insan arzularını yerel, ulusal ve ahlâkî bağların ötesine taşacak şekilde genişletmesinden... dünya piyasasının kargaşası içinde bütün değerlerinin değişkenliği ve sonu gelmez metamorfozlarından; her şeyi acımasızca yok etmesinden doğmuştur.

(Berman, 1982:121)

Marx kesinlikle modernitenin, bilhassa modern gelişimin yıkıcı ekonomik kökenlerinin belirlenmesinin ve böylece değişimin karanlık yüzünün tanımlanmasının (kan ve acı), mükemmel bir teorisyenidir. Ancak Marx'ın modernizasyon açıklamasının kaçınılmaz olarak Batılılaştırmanın bir tanımı olduğu şüphesi hâlâ durmaktadır. Bu açıdan Marksizm, geleneksel olarak kalkınmanın işlevci kuramları ile ilişkilendirilen sınırlamaları tam olarak paylaşmaktadır. Marx evrenselliğe, örneğin İslâm'a, hiç değer vermemekte ya da çok az değer vermekteydi. Karakteristik olarak "Asya tipi toplumların" hepsini durağan toplumlar olarak görüyordu. Kalkınma aşamalarındaki dünya tarihi açıklaması –barbarizmden sivil topluma- Batı Aydınlanmasının bir mirasıydı. Hatta Marx'ın Avrupa tarihi görüşü; kaçınılmaz olarak, tarihsel değişim konusundaki Alman tecrübesi tarafından şekillendirilmiştir. Böylece Hegel'in dünya tarihi görüşü konusundaki Marx vizyonu; global vizyonun rasyonel kapitalizmin kökenleri hakkındaki ayırıcı oryantalist perspektifle tuhaf bir kombinasyonundan oluşmaktaydı. Bu açıdan Marx'ın Batı'daki kapitalist biriktirme açıklamasında, Weber'in, *General Economic History*'sindeki Batılı rasyonel kapitalizmin devrimci gücü hakkındaki perspektifinden pek farklı bir şey yoktur.

Weber'de globalleşmenin sosyal ilişkilerin modernizasyonunu sağlamasıyla, kapitalizmin gücü bir global rasyonalizasyon kuramına dönüştürüldü. Protestan asketizminin ve Batı rasyonalizminin kombinasyonu dayanılmaz bir güç

oluşturdu. Bu güç yavaş yavaş ancak kararlı bir biçimde dünyayı, içinde gelenek, sihir ya da karizma için pek yer bulunmayan düzenli ve organize bir sosyal sisteme dönüştürmektedir. Dünyanın gizemlilikten arındırılması, her şeyi prensip olarak rasyonel hesaplamalara konu yapacaktır. Her ne kadar bir çok kültür bu değişimleri 'öndelemiş'se de, enstrümantal rasyonalizm ruhu tam olarak açılacak gücü, ancak post-Kalvinist Avrupa ve Kuzey Amerika'nın Protestan kültürlerinde buldu.

Weber, tek bir dünya rasyonalitesine doğru bu global süreç vizyonunu, Almanya'da sosyal bilimlerin ulusal amaca hizmet etmek zorunda olduğu gerçeği görüşü ile birleştirdi. Kendi araştırmasında Alman milliyetçi amaçlarına sürekli bir bağlılık görülmektedir. Örneğin 1890'larda, Almanya'nın kültürel bütünlüğüne uzun dönem tehdit oluşturan, Polonyalı ve diğer tarımsal işçilerin Doğu Prusya'da istihdamına karşı çıktı (Tribe, 1983). 'Ulusal Devlet ve Ekonomik Politika' (Weber, 1980) konulu Freiburg konuşmasında; ekonominin güçlü bir Alman devletinin oluşturulması için doğrudan katkısı olduğu açıktır. Weber'in Rus Devrimi'ne ilgisi, Kazak süvarilerinin Doğu Avrupa ovaları yoluyla Almanya'ya gireceklerine dair geleneksel Alman korkusundan en azından kısmen esinlenmiştir. Weber Birinci Dünya Savaşı'nı, Almanya'nın, örneğin Belçika'nın ilhakı yoluyla genişlemesini desteklememesine rağmen, 'müthiş ve harika' (Kasler, 1988: 18) olarak nitelendirmiştir. Weber'in Alman yaşamının ulusal politikalarına ısrarlı ve âşikâr biçimde karışması, Weber'in tarafsız-değerlilik doktrininin geleneksel yorumları hakkında bariz şüphelere neden olmaktadır. Bu epistemolojik konuya girmeden, Weber'in Eğitim Bakanı'yla, Prusya üniversite sistemindeki profesörlerin özerkliği hakkında girdiği mücadelesi bağlamında, uygulamalı politikaya ilişkin sosyoloji konusundaki açıklamalarını akılda tutmak gereklidir (Weber, 1973). Tarafsız-değerlilik doktrini, sosyolojik araştırmanın yapılma biçiminden çok, üniversite örgütlenmesi hakkında bir açıklamaydı; ama bu durum Weber'in ordu, dış

ya da iç politika konusunda doğrudan açıklamalar yapmasını önlemedi.

Benim buraya kadarki analizime; yalnızca bilgi sosyolojisi hakkında açık bir önermeyi içerdiği, yani sosyologların ulusal hedefleri ve amaçları, bilhassa sosyal kriz dönemlerinde yansıtmalarının beklenebileceği itirazı yapılabilir. Bilhassa Alman üniversite sisteminin uygulandığı Avrupa kıtasında, üniversite akademisyenleri, araştırmaları en azından hükümetin amaçları ve varsayımlarını takip etmesi beklenilen kamu görevlileridir. Örneğin Hollanda'da 'üniversite öğretim üyelerinin tamamına yakını Hollanda toplumunda üniversite araştırmasının rolünün ne olacağına hükümetin karar vermesinin tamamen doğal olduğunu düşünmektedir' (Philips, 1986: 65). Bu durumun anlamı 'akademik özgürlük' nosyonunun farklı üniversite gelenekleri ve yapılarında çok farklı anlamlar ve etkilere sahip olabileceğidir. Hükümet ağırlıklı üniversite sistemlerinde, Alfred Weber'i takiben Mannheim'in 'serbest hareket eden entelektüeller' ya da 'sosyal bakımdan bağlantısız entelektüeller' *(sozial freischwebende Intelligenz)* nosyonunun ne anlam ifade edebileceğini anlamak zordur (Mannheim, 1991). Üniversite tabanlı kamu görevlisi akademisyenlerin ancak, ulusal ve aslında ulusçu hedefleri yansıtmaları beklenebilir. Klasik sosyoloji realitenin global bir vizyonu olarak geliştiği ölçüde, bu görüş, diğer sosyal gruplardan daha çok, marjinalleşmiş ve yabancılaşmış Yahudi düşünürlerine (Durkheim, Simmel, Benjamin, Adorno ve diğerleri) dayanabilir.

Yine de bir sosyologun 'çağrısı', prensip olarak disiplinin evrensel karakterine, entelektüel yaşamın global özelliklerine, ulusal ve yerel amaçlardan üstün ve onları aşan uygulamalar ve taahhütler seti olarak bazı bilim nosyonlarına bağlılığı içeren, daha geniş ve kapsamlı hedeflere yöneliktir. Sosyal realitenin, 'küçük İngiltere' ya da yerellik görüşüne yönlendiren, sıklıkla üstü kapalı biçimde sınırlayıcı ortamında; sosyolojik bilginin diğer bilgiler gibi sosyal süreçler tarafından belirlendiğini ileri süren bilgi sosyolojisi bizim, öz bi-

linçli olarak insanlık biliminin global bir tablosunun çizilmesi konusunda sosyolog uzmanlığına güvenmemize izin vermektedir. Bu nedenlerle sosyolog, sosyolojiye global bakış açısıyla, ulusçu biçimde belirlenmiş araştırma amaçları arasındaki ayrımı yansıtmalıdır.

Bu gözlem, bir global beşeriyet bilimi olarak sosyolojinin sınırları ve fırsatlarının 'iyimser' bir gözlemi olarak sunulmuş olmasına rağmen; ayrıca sosyoloji ve sosyologların tamamen yerel amaçlara hangi sıklıkta hizmet ettiğinin de bir tespiti olarak görülmelidir. Almanya'da sosyoloji, Nazi ortamına oldukça başarılı biçimde adapte oldu (Rammstedt, 1986). Amerikan sosyolojisi, Camelot olayı projesinde olduğu gibi sık sık ulusçu dış politika amaçlarına hizmet etmiş; belli başlı sosyoloji metinleri, disiplinin içeriğinde yerel görüşleri sergileme eğilimi göstermişlerdir (Coulson ve Riddell, 1970). Büyük sosyologların çok azı sosyolojik problemleri; bırakın global konteksi, uluslararası bir kontekste ele almakta zorlanmışlardır. Örneğin Parsons'un sosyolojisine, onun Amerikan demokratik değerlerine âşikâr bağlılığı (Holton ve Turner, 1986) ile beşerî bağlılıklarla ilgili genel bir eylem kuramı yazma yönündeki açık niyeti arasındaki ikilemin gölgesi düşmüştür. Ya da çok farklı bir örneği alırsak; Habermas'ın sosyal felsefesinin analitik sorgularının global karakterine rağmen, onun aktüel toplumlar hakkındaki (az sayıdaki) yorumları, Batı kapitalist toplumlarına yoğunlaşması nedeniyle dar kapsamlı kalma eğilimi sergilemiştir (Habermas, 1979).

Sonuç olarak; 1990'larda her şey hakkında *fin-de-siècle* bir yayın seli bekleyebiliriz. Martin Jay, belki de *Fin-de-siècle Socialism*'iyle (1988) bu yolu ilkel biçimde açmıştır. 1890'larla 1990'lar arasında her hâlukârda bazı enteresan paralellikler vardır. Bu defa militarist olmaktan çok ekolojik olmasını beklediğimiz; yaklaşan bir kötü son hissedilmektedir. Ancak bir eko-militarist felaket ihtimalini dışlamak aptallık olur. Sera etkisi, ozon tabakasının yok edilmesi, Doğu Avrupa'nın parçalanması, AIDS salgını, dünya dinlerinde köktenciliğin ye-

niden dirilmesi, endüstriyel toplumların sönükleşmesi ve dünya çapındaki dinsel-etnik çatışmalarla toplumsal şiddet; global felaketin cesaret kırıcı tablosunu oluşturmaktadır. Şimdi artık nihilizm ve/veya kültürel itibar kaybı gündemde. 1890'larda bulabileceğimiz bir tema olan; değerler krizi nosyonu, sıradan insanlar kitlesinin büyümesi ve bireyin izolasyonunun zamanımızda da tınlaması görülmektedir. Benzer bir şekilde 'örgütlü kapitalizmin sonu'na ilişkin yeni araştırmalar (Lash ve Urry, 1987), (içeriklerine atfen değil ama ele aldıkları sosyal değişim ölçeği itibariyle) Rudolf Meyer'in 1894 yılında yazdığı *Der Capitalismus fin de siècle*'si ile karşılaştırılabilir. Bizim dönemimizde gelecek hakkındaki kaygı, 'post' ön ekiyle; postmodernizm, post-tarih (post-histoire), post-Marksizm, post-Fordizm olarak özetlenmiştir. Hatta bu kararsızlığın; yüzyılın sonundaki durumun, mutlakçı Barok kültürü ile mukayesesini içeren daha büyük şüphelere yol açabileceğini bile tahmin ediyorum.

Belki de on dokuzuncu yüzyılın sonunda entelektüelleri sosyoloji, sosyalizm ve enternasyonalizme iten kriz, bizim çağımızda da yankı bulmaktadır. Durkheim'in; Saint-Simon'un Avrupa bütünleşmesinin gerekliliği, Avrupa kıtasına karşı İngiliz saldırganlığının sona erdirilmesi ve yeni bir beşerî bilim vizyonuna ilişkin yansımaları, çağdaş sosyal bilimler için (bir kez daha) yerel kaygılarımız ve ulusal konular ile global bir insanlık sosyolojisi uzmanlığımız -her ne kadar az gelişmiş ve yanlış tanımlanmış olsa da- arasında gerilim oluşmasının hareket noktasını oluşturabilir. En azından eğer ulusçu ve dar Anglo-Amerikan dünyası politikaları, 1980'lerde Almanya'nın yeniden birleşmesi ve Doğu Avrupa'nın demokratikleşmesiyle açılmakta olan gerçek imkanları -1814 yılında Henri Saint-Simon tarafından bir Avrupa Parlamentosu'na olan ihtiyaç konusundaki gözlemlerinde yalnızca öndelenmekle kalmamış, fiilen de tanımlanmış olan imkanlar- örterse, bu bir entelektüel trajedi olacaktır.

XI. BÖLÜM

ENTELİJENSİYANIN BİÇİMLENDİRİLMESİNDE İDEOLOJİ VE ÜTOPYA

İngiliz Kültürel Taşıyıcılığı Üzerine Değerlendirmeler

İngiliz entelektüellerinin, global kültürle kendisine has bir ilişkisi vardır. Ana lisanlarının İngilizce olması nedeniyle, dünya entelektüel ürünler pazarına otomatik ve ayrıcalıklı bir giriş olanağına sahiptirler. Örneğin, kendi akademik metinlerinin dünya pazarına herhangi bir tercüme sorunu yaşamadan ulaşacağından emin olabilirler. Bunun aksine Avrupalı meslektaşlarından bir çoğu, bilhassa Hollandalı ya da İsveçli entelektüeller ya oldukça küçük, yerel pazarda mücadele etmek zorunda kalmakta ya da tercüme masrafıyla karşı karşıya kalmaktadırlar. Bu iletişim avantajına ek olarak İngiliz entelektüelleri, kısmen Britanya İmparatorluk tarihinin bir sonucu olarak, son zamanlara kadar Amerika Birleşik Devletleri ve İngiliz Uluslar Topluluğu *(Commonwealth)* ülkelerindeki üniversite öğretim üyeliği makamlarına ayrıcalıklı ulaşma imkanından yararlandılar. Sömürgeciliğin çözülmesi süreci, İngiliz edebî araştırmalarının Hindistan gibi toplumlardaki hakimiyetine meydan okumaktaysa da, alt araştır-

maların popülerliği İngiliz lisanının iletişim aracı olarak global hegemonyasını pek sarsamadı. Tuhaflık bu global ulaşım olanağının, halinden memnun bir taşralılık ve dar görüşlülükle kombine edilmiş olmasındadır. İngiliz entelektüelleri, İngilizce'nin global iletişim aracı olması yönüyle sahip olduğu stratejik önemden dolayı, lisan kabiliyetleri yönünden sorgulanmamaktadırlar.

İngiliz entelektüeli nadiren global entelektüel gelişmelerin önünde ya da tam ortasında olmuştur. Onların temel işlevi, daha çok kültürel karşılıklı değişimin global taşıyıcısı olmaktır. Eğer İngiltere bir marketçiler ulusu olsaydı, o zaman kendi entelektüelleri eski ile yeni dünya arasındaki taşıyıcı tüccarlar olurlardı. İngiliz entelektüeli hep 'yabancı' fikirlerin, bilhassa Fransız ve Alman fikirlerinin yorumcuları ve satıcıları olmuşlardır. Marksizmin çeşitli versiyonları, sosyal bilimlerdeki bu yabancı etkinin hayatî katkı maddeleri olmuşlardır. Antropoloji ve ekonomideki bazı muhtemel ve kuşkulu istisnalar hariç, istisnai biçimde yaratıcılıktan uzaktırlar. Siyasî bağlamda, kendi toplumlarından tatmin olmayan İngiliz entelektüellerinin, daima kolayca başka yere göç edebilme seçenekleri olmuştur. Bunlar bireysel göçmenlerdi. Bu nedenle dile getirdikleri eleştirel düş kırıklıkları dağınık ve odaksızdı. Diğer göçmen entelektüeller cemaatler oluşturma eğilimi gösterirken, İngiliz entelektüelleri (yapay biçimde) 'ev sahibi' topluma karışmışlardır. Bunlar sürgün toplumu oluşturmuyorlardı, zira lisan ve renk avantajları İngilizleri, dışlayıcı sürecin hedefi olmaktan büyük oranda korumuştur. İngiliz entelektüeli basit bir şekilde ortadan kaybolur. Geride bıraktığı büyük ölçüde parçalanmış bir entelektüel tortudur.

Son on yıl içinde İngiliz akademisyenlerin Kuzey Amerika, Avustralya ve Yeni Zelanda üniversitelerine dağılmalarıyla ve üniversite sektörünün geleneksel bağımsızlığına kamuoyu desteğinin erozyona uğramasıyla bu asalak rol bile tehdit altında kalmıştır. İngilizlerin kendisine has özelliği; ana dilleri, Londra'da yerleşik büyük yayıncılara ulaşabilme

kolaylığı ve *philistinism** ve yerellikle esnek bağlantıları sayesinde, global entelektüel sahnede yüksek profile sahip olmalarıdır. Geçmişte İngiliz entelektüel yaşamı, büyük ölçüde Avrupa'dan gelen 'beyaz göçmen' entelektüellere (çoğunluğu Yahudi) –örneğin Ernest Gellner, Norbert Elias, Morris Ginsburg, Illya Neustadt, Karl Mannheim, Alfred Sohn-Rethel, Ludwig Wittgenstein, Zygmunt Bauman, Ralf Dahrendorf, John Westergaard ve Bronislaw Malinowski- dayanıyordu. Ancak Avrupa birliğine yönelik yaklaşımlar ve Doğu Avrupa'da yüksek öğretimin yeniden yapılandırılmasıyla, Britanya üniversitelerinin mevcut bağnaz uygulamalarının bir çoğu sorgulanmaya başlandı. İngiliz entelektüelleri, Westminster'in aksine, kendilerine yeni bir global yer bulmak zorunda kalacaklar. Kuzey Atlantik ve Avrupa kıtası arasında; Jean Baudrillard'ın *America*'sı (1988) ve *Cool Memories* (1990)'inin değerlendirmelerinde (Denzin, 1991; Vidich, 1991) görüldüğü gibi, akademik gerilimin artması muhtemeldir.

Yüzyılın sonunun yaklaşmasıyla birlikte havada güçlü bir tanı, özeleştiri ve nostalji kokusu yayılmaktadır. Yeniden değerlendirme ve hesapları denkleştirmenin tam zamanıdır. Bazı yazarlara göre, yüzyılın yaklaşan sonu güçlü büyük global felaketlere gebedir ve bu durum Baudrillard'ı (1987) 2000'li yıllar çağının çoktan geldiğini ilan etmeye yöneltmiştir. Örgütlü kapitalizm, post-Fordizm, postmodernite ve sinik (cynical) nedenselliğin (Sloterdijk, 1988) *fin-de-siècle* kombinasyonu, diğer gözlemcilerde bir panik periyoduna girildiği kanısı uyandırmıştır (Kroker vd., 1989). Gündemdeki hayatî sorulardan birisi; herhangi bir Marksist sosyal kuramın gelecek yüzyıla kadar hayatta kalıp kalamayacağı ya da Doğu Avrupa'daki örgütlü komünizmin çöküşünün Marksist düşüncenin entelektüel sorunlarıyla bir ilişkisinin olup olmadığıdır. Radikal İslâmî düşüncenin global rolü aniden Batılı akademisyenler için acil bir sorun haline gelmiştir. Yüzyı-

* Entelektüel ya da sanatsal değerleri küçük görme. -Ç.N.-

lın sonundaki profesyonel sosyolojik kutlamaların daha sade ve mütevazi, ancak nostaljik olması büyük ihtimaldir. Eğer 'klasik sosyoloji' dönemini kabaca 1890-1930 periyodu olarak tanımlarsak (Hughes, 1959), o zaman 1890'ları 1990'larla kıyaslamak için iyi nedenlerimiz vardır. Klasik sosyoloji bir kriz duygusundan doğmuştu (daha çok *Gemeinschaft*'tan *Gesellschaft*'a geçişten) ve bu kriz, yirminci yüzyıl sosyal teorisyenlerinin moderniteyi anlamaya çalıştıkları bir kavramlar yığınını (ahlâksızlık, yabancılaşma, cemaat ve inancın yitirilmesi) üretmiştir (Frisby, 1983; Liebersohn, 1988). Bu hikâye gerçek olsun ya da olmasın son derece ilginçtir. Burada önemli olan nokta; sosyologların kendi disiplinlerinin entelektüel tarihini bu parametreler dahilinde görmek istemeleridir. Bu açıdan sosyolojiyi, otantik toplumların, endüstriyel kapitalizmin kentsel düzlemdeki kaçınılmaz ilerleyişi tarafından yok edilmesi ve geride egoist bireycilik, öteki yönlendirmeli kişilikler, standarttan yoksun kültürler ve yuvasız akıllar bırakmasını izah eden, temelde nostaljik bir söylem olarak analiz edebiliriz.

Entelektüellerin bu krizle ilgili rolleri geçen yüzyıl boyunca entelektüelleri büyülemiştir. Ancak şimdi bir dizi yeni katkı maddesi daha eklenmiştir. Bunların başında kitle ve popüler kültür (potansiyel olarak zıt güçler) ile üst kültür (disiplin ve saygınlığın yurdu) arasındaki gerilimle entelektüelin ilişkisi gelmektedir. Daha hassas bir tanımla entelektüellere şimdilerde duyulan büyük ilgi, Zygmunt Bauman'ın *Legislators and Interpreters* (1987), Russell Jacoby'nin *The Last Intellectuals* (1987), Alain Finkelkraut'un *La Défaite de la pensée* (1987), Pierre Bourdieu'nun *Homo Academicus* (1988) ve Andrew Ross'un *No Respect* (1989) adlı eserlerinde de görüleceği gibi, devlet, entelektüeller ve popüler kültür arasındaki değişen ilişkinin ürünüdür. Bu kültürel çatışma bağlamında, postmodernizm hakkındaki tartışma, entelektüeller için post-eğitimli toplumda yeni bir sosyal rol keşfetme girişimi olarak anlaşılabilir.

Devlet ya da sarayın patronluğu bağlamında, entelektü-

ellerin üst kültürle tarihsel ilişkisini değiştiren bu hususlar bütün "kültürel araştırmalar" alanı aracılığıyla sergilenebilir. Her ne kadar Britanya ve Kuzey Amerika'da kültürün kuramsal analizine bir dizi önemli katkılar varsa da –Robert Wuthnow'un *Meaning and Moral Order* (1987), Patrick Brantlinger'in *Crusoe's Footprints* (1990), Margaret Archer'in *Culture and Agency* (1988), Mike Featherstone'un *Consumer Culture and Postmodernism* (1991) ve Jeff Alexander'ın *Durkheimian Sociology: Culturel Studies* (1988)-, bu konu; hâlâ insânî bilimler ve sosyal bilimler arasındaki disiplinler arası karşılıklı değişim içinde kendisine uygun bir yer bulma sorunu yaşamaktadır. Sosyolojinin sorunu, kültür sosyolojisinin kültürel sosyoloji sorununa yeterli bir cevap teşkil etmemesidir.

Entelektüel topluluklara ilişkin benim argümanımın birbiriyle bağlantılı iki yönü vardır. İlki, Max Weber'in sosyoloji ve tarih arasındaki ilişkiye epistemolojik bakış açısını izleyerek gerçekçilikle *(truism)* başlıyorum: Sosyolojideki çok genel prensiplere kuramsal yöneliş ve genel açıklamalarla, bütün sosyal fenomenlerin tarihsel kökene dayandığı ve bu nedenle bir tür kendine özgülükle karakterize edildiği gerçeği arasında bir çatışma vardır. "Entelektüel"i çok genel bir yolla, tarihsel karşılaştırmalara izin verecek ve karşılığında bizim bir sosyal grup olarak entelijensiyanın kökeni ve sosyal rolü "kuramı"na ulaşmamızı sağlayacak bir tarzda tanımlamak istiyoruz. Fakat değişmez bir biçimde belli bir entelektüel katmanın özgül tarihsel şartlar altında süren özel tarihleri karşımıza çıkmaktadır. Bu konuda örnek olay olarak Russell Jacoby'un *The Last Intelectuals* (1987)'unu seçiyorum. Bu eserde; üniversitelerin yayılmasıyla akademik profesyonelliğin yükselişinin sonucu olarak kamusal entelektüelin erozyona uğramasının mükemmel bir açıklaması yer almaktadır. Kitapta Büyük Britanya, Hollanda, Almanya ve Avustralya'daki benzer bir çok gelişme karşılaştırılmaktadır. Ancak bu arada Jacoby'nin araştırmasının da, köyün kentsel transformasyonu ve New York entelejensiyasının kültürel uzlaşmasının detaylı ve özgül bir araştırması olması yönüy-

le önemli olduğunu unutmamalıyız. Bu nedenle bu araştırmanın entelektüel değeri, genelliği değil bu özgünlüğüdür. Fakat Jacoby'nin açıklamasından entelektüel yaşam hakkında çıkarılabilecek genel sonuçlar yoktur, zira bu tarihsel şartlar zinciri başka bir yerde oluşmamıştır.

İkincisi, şimdi artık entelijensiyayı, Mannheim'in (1991) *Ideology and Utopia*'sının mirasına –ki bu bölümün başlığını oluşturmuştur- bazı göndermeler yapmadan tartışmak imkansız gibi görünmektedir. Mannheim'in entelektüeller hakkındaki görüşleri, entelektüelliğin şartlarına ilişkin genel tartışmada geniş ölçüde kullanılmıştır. Onun bilgi sosyolojisi etrafında yoğunlaşan 1930'ların tartışmaları, hâlâ karşımızda durmaktadır (Meja ve Stehr, 1990). Daha önemlisi, Mannheim, en azından erken dönem çalışmalarında, bütün entelektüel ve siyasal yaşamdaki ütopik ilhamların rolünü sorgulamıştır. Onun *Essays on the Sociology of Culture* (1956a)'ü; modern toplumlarda aristokratik etiğin gerilemesi ya da erozyonu ile kültürün demokratizasyonunu anlama yolundaki birkaç ciddî girişimi ele almaktadır. Bu nedenle Mannheim'in konumunun üç önemli özelliği vardır. Mannheim, Alfred Weber'i izleyerek, entelektüel özerkliği garanti edebilecek ya da en azından entelektüelleri kavramsal görecelilik sorunundan kurtarabilecek bazı sosyolojik şartlar belirlemeye çalışmıştır –bu çözüm serbest çalışan entelektüelleri kapsıyor, görecelilikle ilişkilendirmecilik (relativism ve relationalism) arasındaki ayrımı ortaya koyuyordu. Manheim'in mirasının ikinci kısmı ise; bir inanç sistemi olarak istikrar ve süreklilik vizyonu gerektiren ideoloji ile, statükonun herhangi bir anlamda meşrûlaştırılmasının dışlanmasını gerektiren ütopya nosyonu arasında bir karşıtlık oluşturmasıdır. Devrimci dünya görüşleri, *millenarianism** ve sosyalizm ütopik düşüncenin örnekleridir; ancak ütopya daha derin anlamda, Weber'in karizma ve gelenek arasındaki ayrımına daha yakındır. Karizma gibi ütopya da, sosyal düzenin oluş-

* Devrim ya da eylemle yaratılacak ideal toplumun geleceğine inanma –Ç.N.

turulmuş ya da rutinleştirilmiş prosedürlerine bir tehdit oluşturmaktadır. Mannheim'in sosyolojisinde ütopya aslında mânevî bir değere haizdir, yani insan oğlu bir ütopyası olmaksızın anlamlı bir yaşam süremez. Gelecek hayali olmaksızın, bu gün anlamsızdır. Mannheim'in bilgi sosyolojisinin üçüncü yönü, onun İngiltere'deki yaşamı süresince geliştirildi. Bu yön toplumun demokratik olarak yeniden yapılandırılmasında planlamanın önemidir. Britanya reformizmine katkısında Mannheim, toplumun demokratik sosyal değişime hazırlanması için öğretimin modernizasyonuna ve planlayıcı-entelektüelin beşiği olarak üniversiteyi öne çıkarmıştır.

Entelektüel araştırması için Mannheim mirası bize üç geniş kapsamlı soru bırakmıştır: (1) Entelektüellerin içinde yaşadıkları sosyal grup olan makro sosyal yapıyla, bilhassa patronlar ve izleyicilerle ilişkisi nedir? (2) Entelektüellerin ütopya ile ya da modern deyişle; gelişmeci sosyal güçlerle ilişkisi nedir? (3) Entelektüellerin devletle, planlama ve yasal düzenleme yoluyla sosyal yeniden yapılanma görüşüyle ilişkisi nedir? Planlama sadece ütopyanın rutinizasyonu, yani ideoloji midir? Entelektüelin, kitlelerin devrimci öncü kuvvetinin kahraman lideri olduğu fikri, elbetteki entelektüelin siyasetle ilişkili çağdaş rolünün imgelemi olarak, pek itibar görecek bir rol değildir. Bir noktaya kadar bu mütevazi öz imgelem Michel Foucault'un "genel entelektüel" kavramına zıt olarak ileri sürdüğü "özgül entelektüel" fikrinde tanımlanmış ve meşrûlaştırılmıştır. Özgül entelektüel doğru olduğu varsayılan bilgiyi problematize etmek için, gücün özgüllüğünü incelemek zorundadır. Zira "entelektüelin rolü, diğerlerine ne yapacaklarını söylemek değildir" (Foucault, 1988; 265). Zamanımızdaki entelektüelin sorunu demokrasi konusundan ayrık tutulamaz.

Mannheim'in mirası çok genel bir mirastır. Bu miras; entelektüelliğe giriş, entelektüellerin sosyal rolü ve entelektüellerin sosyal değişimi yönlendirip yönlendiremeyecekleri hakkında sorulara ilişkin geniş bir sosyolojik araştırma geleneği doğurmuştur. Ancak bizim görmezden geldiğimiz şey,

belki de Mannheim'in kuramını doğuran tarihsel şartların çok özgül oluşudur. Başlangıçta Mannheim, Budapeşte'den özel bir Yahudi entelektüel yaşam geleneğini devralmıştı. Habsburg İmparatorluğu'nda iki entelektüel imgelemi vardı. İlki ya milliyetçiler ya da işçi sınıfının yapacağı şiddetli bir mücadeleyle toplumu dönüştürmeyi amaçlayan devrimci provokatör rolü. Macar Sovyet Cumhuriyeti boyunca Georg Lukács tarafından benimsenen vizyon; entelektüelin şiddetçi kitlelerin yok edici lideri olarak görülmesine ilişkin bu romantik-chiliastik vizyonunun ta kendisiydi (Kadarkay, 1991). Alternatif bir miras daha vardı; *Bildungsbürgertum* yani medenî bir dönüşümün eğitimli planlayıcısı olma. Yaşam süresi boyunca Mannheim her ikisini de yaşadı. Bela Kun Sovyet Cumhuriyeti'yle, Georg Lukács'ın radikal fikirleriyle ve Hür Budapeşte Üniversitesi'nin kültürel istekleriyle yakından ilişkiliydi. Mannheim Britanya'da, toplumu devrimci mücadele olmaksızın, rasyonalitenin rehberliğinde, yeniden yapılandırmaya teşebbüs eden eğitimli devlet görevlisi entelektüel fikrine kaydı. Burada hem genel ve özel, hem de ütopya ve ideoloji arasındaki gerilimleri görüyoruz. Kendisi de bir mülteci entelektüel ve Budapeşte seçkininin ürünü olan Ivan Szelenyi'nin, entelektüelin rolünü, sosyal değişimin, güç tabanı devletin içinde konuşlanmış bulunan rasyonel ve teolojik yöneticisi olarak görmesi bir tesadüf olmasa gerek (Konrad ve Szelenyi, 1979).

Bu ilerici entelektüel fikrini ifade etmenin iki yolu vardır. Ya entelektüellerin soyut ve evrensel düşünce ürettiğini (Nettle, 1969), zira *belli* bir sosyal grup ya da sosyal sınıfla bağlantılı olmadıklarını ileri sürebiliriz, ya da entelektüellerin ilerici olduklarını, zira onların toplumun dışında yer aldıklarını ve böylece özgül bir sosyal çıkar grubuna hizmet etmediklerini söyleyebiliriz. Serbest dolaşan entelektüel klasik fikri aslında, Georg Simmel'in "Yabancı" (1971) fikrinin bir versiyonudur. Simmelci yabancının somut örneği serbest dolaşan kentli Yahudi'dir. Sosyoloji ve sosyalizmin neredeyse tamamen Yahudiler tarafından üretildiği –Marx'tan Durk-

heim'e, Mannheim'den Frankfurt Ekolü'ne ve bizim çağımızda meşhur New York entelektüellerinden Avustralya'daki Budapeşte Odası'na ve Norbert Elias'a kadar- yaygın bir gözlemdir. Bu entelektüeller çok farklı kurumsal geçmişlere ve patronaj kaynaklarına sahiptiler. Harvard profesörü olan Daniel Bell ile bir banker olan Alfred Schutz arasındaki zıtlıklar; yalın, açık ama temsilî idi. Bunların Yahudiliğinin tek başına Yahudi olmayan topluma yabancılaşmaları ve uzaklığını açıklaması mümkün müdür? Bu uzaklığın (ister serbest dolaşma isterse dışsallık olsun) radikal ve/veya evrensel düşünce üreten sosyolojik şartları oluşturduğudur. "Sosyolojik gözlem platformu" olarak görülen şey genellikle kopuşun ta kendisidir (Shils, 1980: 1).

Geleneksel sosyolojik literatürde "ilerici entelektüel" kavramına yapılan herhangi bir göndermenin tipik anlamı "sosyalist entelektüeller" olmasına karşın, Mannheim'in en uzun soluklu entelejensiya araştırması *Conservatism* (Mannheim, 1991) hakkındaki makalesidir. Muhâfazakârlığın romantik bir kapitalizm eleştirisi olduğu yerde, muhâfazakârlık bir ideoloji olarak değil bir ütopya olarak işlev görmekteydi. Aslında Mannheim anti-kapitalist ütopyanın bir sosyalist ütopya olacağı yolundaki varsayımı düzeltmek için, kendi yolunu seçmiştir. Anti-kapitalist hareketin kökeni proletarya sosyalizminde değil, dinsel ve aristokratik muhâfazakârlıktadır. Muhâfazakâr entelektüellerin bu romantik kapitalizm eleştirisinin bir çok örneğini sayabiliriz: Örneğin İngiliz muhâfazakâr entelektüellerinden, (Amerikan) T.S. Eliot'un *The Waste Land*'i, şair Rilke'nin kapitalist yapaylığına karşı protestoları, Arnold Gehlen'in romantik felsefî antropolojisi ya da Heidelberg'teki Stefan George Odası. Belki de Mannheim kendisi bir romantik eleştirmendi. Ona göre planlama; egoist, anarşik kapitalizmin çatışmacı sistemini restore etmekti. Nihayet eğer Robert Nisbet'in (1967) *The Sociological Tradition*'undaki argümanlarını kabul edersek, o zaman on dokuzuncu yüzyılın sonlarının bütün sosyolojik hareketi (Durkheim, Simmel ve Tönnies dahil), kapitalizme karşı muhâfa-

zakâr reaksiyondan derin bir şekilde etkilenmişti. Martin Heidegger'in nasyonel sosyalizmle ilişkisini çevreleyen çağdaş çelişkilerinde, bu nokta açıkça görülmektedir: Victor Farias (1989), Heidegger'in faşist hareketle, bilhassa Alman üniversite sistemi içinde, derin ilişkisi olduğunu ve bu ilişkinin nasıl Abraham a Sancta Clara'nın anti-semitik fikirlerine kadar uzanan Güney Almanya Katolik muhâfazakârlığın mirasının bir kısmını oluşturduğunu açıkça göstermiştir. Onun bu Güneybatı Almanya'daki baba ocağının başlıca düşmanları Amerikan materyalizmi ve komünist ateizm idi. Heidegger'in rektörlüğü dönemindeki politik görüşlerinin, onun soyut felsefesiyle yalnızca tesadüfî bir bağlantısı bulunup bulunmadığı görüşü çok tartışmalıdır (Wolin, 1990). Fakat ilginç olan husus, Heidegger'in felsefesinin, Marksizm'in çöküşüyle birlikte Fransız solunun bir çok kesimi tarafından kucaklanması olmuştur (Ferry ve Renaut, 1990). Benzer konular Paul de Man'ın (Pels, 1991) politikasında da karşımıza çıkmaktadır. Entelektüel olmanın solcu-ilerici entelektüel olma anlamına geldiği basit nosyonunun güçlüklerle yüklü olduğu açıktır.

Entelektüeller belki de yalnızca onların "ilerleme" ile ilişkilerine gönderme yapılarak değil, modernizasyona yönelik bakış açıları bağlamında tanımlanmalıdır. Soruyu Ron Eyerman'ın (1990) entelektüellerle modernizasyon süreçleri arasındaki tarihsel ilişkiye çeşitli yaklaşımların bir taslağını çizmek amacıyla, entelektüeller ve ilerleme hakkında oluşturduğu argümanından yararlanmak için bir bahane olarak, bu çerçeveye oturtuyorum. Eyerman, entelektüel nosyonunun; on yedinci ve on sekizinci yüzyıllardaki modernizasyona karşı, Aydınlanmanın tepkisinin ürünü olduğuna işaret etmektedir. Mannheimci eleştirinin mukayese kabul etmez derecede mükemmel eleştirmenleri olan Aydınlanma entelektüelleri, modern analiz için temel çerçeveyi oluşturdular: Sosyal sözleşme kuramı, bireycilik, şüphecilik, deneycilik ve laiklik. Böylece Eyerman; entelektüelleri ilerleme adına mevcut düzene meydan okuyan herhangi bir grup olarak, Mann-

heimci terimlerle ütopyacılar olarak tanımlamaya başlamaktadır.

Entelektüellerin ilerici olduğu nosyonunun iki versiyonu vardır. Marksist versiyona göre entelektüeller burjuva sınıfının bir katmanı olup, kendi sınıf köklerinden proleterya sınıf çıkarlarını açıkça ifade etmek için kopmuştur. Entelektüelin özgül işlevi; işçi sınıfı sendikacılığının özgüncü karakterini evrenselleştirmektir. Entelektüel, işçilerin yerel mücadelesini global devrim sürecinin bir tarihsel özelliği haline dönüştürür. Ancak Eyerman'ın işaret ettiği gibi Marksizm'de bir muğlaklık vardır. Marksist kuramda entelektüel, kendi burjuva kökeninden proleterya çıkarlarının radikal biçimde ortaya konulmasını sağlamak amacıyla bir şekilde koparken, Marksizm-Leninizm'de, entelektüellere tam ifadesiyle *déclassé* oldukları için güvenmeyen bir anti-entelektüellik vardır. Entelektüele bir değişim aracı olarak bakan ikinci yaklaşım; radikal fikirlerin tartışıldığı ve karşılıklı değişime konu edildiği bir kamusal alan yaratmayı ya da korumayı amaçlayan liberal gelenekten gelmektedir. Entelektüelin rolü, eğiticilik olarak görülmüştür. İngiltere'de bu geleneği benimseyen klasik liberaller; J.S. Mill, Herbert Spencer ve bir noktaya kadar Mannheim'in kendisidir. Burada entelektüel eğiticidir. Marksist ve liberal görüşler zamanla demokrasiyi, mutlak itaatçiliğe karşı serbest fikir alışverişinin yapılabileceği bir siyasî konteks olarak görme noktasında birleşmiştir.

Eyerman'ın görüşünün bu yönüyle ilgili ana sorun; modernizasyona karşı üçüncü bir cevabın varlığını tanımlamada başarısız olmasıdır. Bu üçüncü cevap modernizasyona karşı muhâfazakâr ve romantik cevaptır. (Örneğin İngiltere'de Edmund Burke'den Shelley ve Wordsworth yoluyla T.S. Eliot ve J.R.R. Tolkien gibi şairlere kadar). Eyerman'ın bunları ilerici olmadıkları gerekçesiyle dışlamak istediğini düşünüyorum. Ancak bu bir hatadır. Romantikler mevcut sözleşmeler ve geleneklerin eleştirmenleriydi ve onların yapmak istediği kayıp bir dünya romantik ütopyasını yeniden restore etmekti. Romantikler bir antik Yunan kırsalı ve Coc-

kaygne Ülkesinin modern versiyonunu arıyordu. Onların modernizasyona tepkilerinin, nostaljik ve ulusçu olmasına karşın, bu tepkiler eleştirellik ve radikallik bakımından şiddetliydi. Yine de "Romantizm" hakkında böyle bir genelleme yapmak tehlikelidir. İngiltere'de Göl şâirleri saray dışında çalışmak suretiyle muhalefet ediyorlardı; onların çerçevesi "kırsal kesim", yani kırsal idil ve millet idi (Butler, 1988).

Eyerman'a göre, bu büyük Avrupa entelektüel geleneğine, zamanla devletin yirminci yüzyıl refah sistemine girişiyle meydan okundu. Kapitalist demokrasilerde bir refah konsensüsünün doğuşuyla birlikte, entelektüeller evcilleştirildi. Artık onlar politik sistemin dışında bir dış güç değildiler; 1950'lerin eğitim devriminin bir sonucu olarak, profesyonel akademisyenler haline geldiler. Ya bir akademik imparatorluğun yöneticisi oldular ya da yüce sosyal işçiler, refah analizcileri ve eğitimci bürokratlar ordusuna katıldılar. Bu bakımdan Eyerman'ın, entelektüellerin ölümüne ilişkin görüşü, büyük ölçüde kendisinin İsveç refah sistemi analizine dayanmasına rağmen (Eyerman, 1985), Eyerman kısmen, Jacoby'nin *The Last Intellectuals*'ındeki argümanını benimsemektedir.

Ancak Eyerman, bir alternatif gelecek senaryosu önermektedir. 1940'larla 1950'ler arasında entelektüeller rasyonel planlama temsilcileri sistemine dahil olurken, 1970'ler ve 1980'lerde, yeni alternatif sosyal hareketlerinin büyümesi (kadın hareketleri, barış hareketleri ve Yeşiller) "entelektüel hareket" için yeni bir sosyal rol yaratmıştır. Ancak bu entelektüel hareketin yapısı oldukça farklıdır. Yeni sosyal hareketler, eğer bir anlam ifade ediyorlarsa, alternatif girişimler geliştirerek sınırsız endüstrileşmenin değerini sorgulamaları bakımından gericidirler; birleşme, evrenselleşme ve globalizmin arzu edilebilirliğini yerelciliği (localizm) savunarak sorgulamaktadırlar. Aslında, onların moderniteye cevabı, tam anlamıyla tepkisel niteliktedir; çünkü yeni sosyal hareketler gericidir. Eyerman'a göre, "hareket entelektüelleri" üniversite kompleksinin dışında faaliyet göstermektedir ve

yeni bir orta sınıf entelejensiyası oluşturmazlar.

Bu tartışmanın önemli olduğu açıktır. Jacoby'nin, savaş sonrası dönem yeni üniversite patlamasının yaratılmasıyla entelektüelin öldüğü görüşüne bir alternatif oluşturmaktadır. Bu tartışma ayrıca entelektüel hareketinin yeni çıkarlarını da nazara almaktadır: Cinsiyet bölünmesi, barış, alternatif ekonomiler ve ekoloji. Ancak Eyerman'ın argümanı en azından birbiriyle bağlantılı üç alanda yeterince olgunlaşmamıştır. İlki, gelişmeci endüstrileşmeye, kitle demokrasisine ve evrenselliğe karşı tepkinin de romantik muhâfazakârların gündeminde olduğuna dikkat etmemiştir. Heidelberg George Odası'na mensup Ludwig Klages'in (Klages hakkında Mannheim çok eleştirel davranmıştı) kozmik aşk nosyonunda, endüstri öncesi toplumların daha doğal ritimlerine dönmek istemesi gibi; Tolkien'in mitolojilerinde de sokak lambaları, otomobiller ve endüstriyel gelişmelerle dolu bir dünya mahkum ediliyordu. Heidegger'in teknoloji hakkındaki eleştirel görüşleri (1977) ve Arnold Gehlen'in teknoloji çağındaki kurumsallığın bozumu *(deinstitutionalization)* süreçlerinin eleştirisi de, endüstriyel kapitalizmin radikal bir muhâfazakâr eleştirisi olarak kabul edilebilir. Weimar döneminde ve Üçüncü Reich döneminde teknolojinin eleştirisi ile muhâfazakâr kültürel tepki arasında, genel ve inatçı bir entelektüel ilişki vardı ki bu ilişkiyi Herf (1984) "tepkisel modernizm", romantik geleneğin yeniden canlandırılması olarak adlandırmıştır. Sorun, 1990'ların entelektüeller hareketinin on dokuzuncu yüzyıldaki rasyonel kapitalizmin romantik eleştirilerinden ne kadar farklı olduğudur.

Bu husus geçerken, Eyerman'ın bu tartışmasının önemli bir kısmını, Weber'in "meslek olarak bilim" kavramı etrafındaki tartışmaların öndelediğini not edebiliriz. Yani eğer rasyonalite; rasyonel araştırmayı amaçlı kılan ahlaksal meşrûluk dünyasını soyması nedeniyle bir öz yenilgi olarak görülüyorsa, elde başka hangi seçenek kalmaktadır? Weber, mistisizm ve romantizmi, kendi zamanında Stefan George etrafındaki kahinlerin temsil ettiği entelektüel yönelişler olarak

dışlamaya çalıştı. Entelektüelleri psikoterapi, din, bohemlik ya da hazcılığın sahte destekleri olmaksızın kendi zamanlarıyla yüzleşmeye çağıran etik sorumluluk, enstrümantal rasyonalizmin nihilistik etkilerine, minimalist değilse bile, gerçekçi bir cevap sağlamayı amaçlamıştır.

İkincisi, Eyerman endüstrileşmenin romantik eleştirisi ile modernizasyonun postmodern eleştirisi arasındaki muhtemel paralellikleri değerlendirmede başarısız olmuştur. Eğer postmodernizm modernizme, birleşik rasyonalite ihtimalini gündeme taşımak suretiyle meydan okuyorsa, o zaman romantizmle postmodernizm arasında bağlantı sağlayacak bazı ilginç olanaklar bulunabilir. Bazı yazarlara göre (Lash, 1990), Rönesans'ın klasik hümanizmi ile modernitenin antihümanizmine yönelik postmodern eleştiriler arasında güçlü bağlantılar vardır. Postmodernizm sıklıkla anti-politik siniklikle (cynicism) özdeşleştirilirken, postmodernizmin içinde saklı bir politik ya da ahlâkî program bulmak mümkün olabilir. Bu ihtimal "ilerici" tanımının, muhâlif entelektüelleri tanımlamaya bir temel olarak kullanılmasını, daha fazla karmaşık hale getirir.

Üçüncüsü, Eyerman'ın konumunda bir zayıflık vardır. Çünkü O, İsveç entelejensiyası deneyimini çözümleme girişiminde bulunurken, aslında yirminci yüzyılın ortalarında, entelijensiyanın birleşmesinin yaygın ve global bir deneyim olduğunu söylemek istemektedir. Ama İsveç'teki durumla diğer olaylar arasında en azından önemli bir fark vardır. Eyerman on dokuzuncu yüzyıl entelektüellerinin; farklı bir sosyal grup olarak marjinalleşmiş, *déclassé* radikaller, işçiler, şairler ve özel entelektüeller olduklarını, ancak yirminci yüzyılda refah devletinin büyük ölçüde genişleyerek, bir üniversitede, sivil yönetim kurumlarında ya da başka bir yerde çalışıp çalışmadığına bakmaksızın devlet entelektüeli ürettiğini ileri sürmektedir. Bu genellemedeki açık sorunlardan birisi sosyal devlet tarihinin, örneğin İsveç, Britanya ve Amerika Birleşik Devletleri arasında aşırı derecede farklılık arzetmesidir. Orta sınıf sosyal demokrasilerinde (İskandinavya) ve

birleşik sistemlerde (Almanya), devlet müdahalesi yüksek, kişisel vergiler yüksektir ve sosyal güvenlik yalnızca muhtaç gruplarla sınırlı kalmaz. Büyük Britanya ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki liberal refah devletlerinde, sosyal güvenlik sistemi sınırlı, kişisel vergiler düşük ve sosyal güvenlik yardımları, yaşlılar ve hastalar gibi hedef gruplara tahsislidir. Liberal sosyal güvenlik devletlerinde, entelektüeller kritik bir rol oynayabilirler ve oynamalıdırlar. Çünkü entelektüeller eşitlikçi yeniden dağıtım prensibinin ve vatandaşlık fikrinin gerekli ve evrensel olduğu fikrinin savunucusu olarak ortaya çıkmaktadırlar. Kısacası, "sosyal devlet entelektüeli" olarak adlandırabileceğimiz entelektüel, devletin bir ajanı olmak zorunda değildir. Daha da önemli olan nokta; bu farklı sosyal güvenlik sistemlerinde, üniversitelerin yeri ve rolü de çok farklıdır ve bu nedenle entelektüel çalışma konteksi de farklı olmalıdır. Vurgulamak istediğim kuramsal nokta; Eyerman'ın belli bir olayın tarihini –İsveç sosyal demokrasisinin büyümesi bağlamında entelektüelleri- sanki, sınır belirlemeksizin, genellemek mümkünmüş gibi ele aldığıdır.

Her ne kadar global karamsarlığın (*fin de siècle)* global yapısı ve entelektüellerin genel işlevleri hakkında bazı görüşlere sahip olabilirsek de; yerel durumları ve bilhassa entelektüellerin ulusal kültürler içindeki rolünü belirleyen yerli şartları anlamaya hâlâ ihtiyacımız vardır. Her ne kadar sosyoloji, örneğin "İnsan" bilimi olmayı çok istese de (Hennis, 1988), tipik olarak ulusal sorunları ve değerleri yansıtır (Turner, 1990a). "Özgül entelektüel" nosyonunu geliştirmek için, entelektüelleri üreten yerel şartların daha ayrıntılı bir biçimde anlaşılması gereklidir.

Perry Anderson'un (1964) argümanlarından hareket edersek, şurası açıktır ki; İngilizce'nin yenilikçi evrimi olmasaydı, İngiliz entelijensiyası, İngiliz kültürel yaşamı içinde asla eleştirel ve belirleyici bir sosyal konum elde edemezdi. İngiliz entelijensiyası, bu tarihsel ve yapısal nedenlerle, örneğin ulusal lisanın, Kilise'nin ya da ulusal kültürün savunulmasına ilişkin olarak herhangi bir ulusal işlevi yerine getire-

memiştir. İngiliz entelektüelleri, gardiyan ve savunucu olarak faaliyet gösterebilecekleri bir sosyal sınıf ya da başka bir sosyal katmanla yapısal ilişkiyi korumada hiçbir zaman başarılı olamamıştır. Bütüncül ya da gerçek anlamda tutkun bir sosyal grup oluşturmamışlardır. Her ne kadar Oxford ve Cambridge, egemen sınıfın yeniden oluşturulmasında bir eksen rolü oynamışlarsa da, genel olarak üniversiteler bir ulusal entelijensiyanın desteklenmesi için güvenilir ya da geçerli platformu sağlamamışlardır. Bu açıdan İngiliz entelektüelleri, ulusal kültürün gelişiminde etkili bir grup olma bakımından İrlandalı ve İskoçyalı entelektüellere kıyasla çok geridedir.

İngiltere'nin bu kayıtsız entelijensiyası nedeniyle (Turner, 1990b), eğitimli İngiliz orta sınıfın, bırakın entelijensiyayı, entelektüel denilmesinden bile utanç duyması şaşırtıcı değildir. Max Beloff (1985: 402), "çok az sayıda İngiliz'in entelektüel olarak adlandırılmak istediğini veya isteyebileceğine" dikkat çekmektedir. İngiliz kültüründe deneycilik *(empiricism)* ve pragmatizm hakim olmuş ve bunun sonucu olarak; İngiliz kurumlarında soyut ya da genel kuramlar filizlenmemiştir. Faydacılık *(utilitarianism)* üniversitelere nüfuz ederek; bilhassa "yabancılar" tarafından ileri sürülen soyut düşüncelere karşı, kalıtsal düşmanlığı güçlendirmiş ve teşvik etmiştir. Soyutlamaya ve dışardakilere karşı düşmanlık, yakın zamanda *British Journal of Sociology* (Halsey, 1989)'nin İngiliz sosyolojisini konu alan özel sayısında iyi bir şekilde sergilenmiştir.

Kuzey Amerika, Fransa ve Hollanda'nın özelliği olan entelektüellerin araştırılması arzusu, Britanya'da pek görülmez. Aslında Alvin Gouldner'in *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class* (1979) ya da Arthur Kroker'in *Technology and the Canadian Mind* (1979)'ının İngiltere'de yazılmış olabileceğini tasavvur etmek çok zordur. Aynı şekilde Konrad ve Szeleny'nin, entelektüelin teleolojik rolü kavramını irdeleyen *Intellectuals on the Road to Class Power* (1979), ancak entelektüelin politik olarak düzenlenen bir sistem içinde par-

ti bürokrasisine bir tür muhalefet yaptığı bir toplumda anlam ifade edebilir. Mannheim'in, entelektüelin demokratik olarak yeniden organize olmuş savaş sonrası Avrupası'ndaki planlayıcılık rolünü üstlenmesi gerektiği görüşleri de muhtemelen benzer bir kültürel kökene dayanmaktadır. İngiltere'de devletle entelektüel arasındaki ilişki çok farklı bir karaktere sahip olmuştur. Entelektüel için bir kamusal rolün yokluğu, tarihsel olarak devletle entelektüel arasındaki bağlantının uzak ve zayıf olduğu gerçeğiyle bağlantılıdır. Liberal gece bekçisi devlet geleneği, devletin son zamanlarda yüksek öğretime müdahalesi, amatörlüğün hâlâ çekiciliğini koruması, centilmenin düşünür olarak etiği, üniversitelerin profesyoneller yetiştirmedeki marjinal rolü; entelektüelin kamuoyunun oluşturulmasında önemli bir figür olması için gerekli kamusal alanı yaratmamıştır.

Radikal entelijensiya tipik olarak, ulusçu bir toplumun, köklü biçimde yapısal dönüşüm geçirmesini sonuç veren kültürel krizin ürünüdür. Bu yapısal dönüşümlerin büyük sınıf kavgaları, askerî ihtilal, ekonomik çöküş ya da kronik salgın hastalıklar ve kıtlığa neden olan büyük bir doğal felaketin sonucu olarak ortaya çıkmaları büyük ihtimaldir. Bu felaketler, ulusal kültürün devamına büyük bir tehdit oluşturdukları zaman, bir ulusal entelijensiyaya davetiye çıkarır ve kurulmasına zemin oluşturur. Böyle kriz ortamlarında entelektüel katman özbilinçli, kararlı ve kaynaşmış bir entelijensiyaya dönüşebilir. Bu tezin klasik örnekleri Rus ve Macar entelijensiyalarıdır. Bu kriz görüşüne, büyük ölçekli göç ve yabancılaşmayı da katarsak, o zaman örnekler arasına Frankfurt Okulu'nu ve Filistin entelijensiyasını da katabiliriz. Edward Said'in kamuoyunda keyfini sürdüğü rol çok az sayıda İngiliz'e nasip olmuştur.

Bu çerçevede, radikal, örgütlü entelijensiyanın yokluğunun nedenleri, İngiliz siyasî tarihinin göreceli aşamacılığı *(relative gradualism)*, 1066 yılından sonra her türlü fetih denemelerinin başarısız oluşu ve devletin bir ulusal kültür empoze etmedeki göreceli başarısıdır. Burada yine İngiliz tarihinin

açıklanması, büyük ölçüde Perry Anderson (1974), Barrington Moore (1968) ve Michael Mann (1986)'nın eserlerine dayanmaktadır. On yedinci yüzyılın politik çatışmalarından sonra İngiltere, sosyal sınıflar arasında başarılı bir devrimci çatışma olmaksızın geleneksel tarıma dayalı feodal toplumdan kapitalizme geçmiştir. 1688'deki yerleşim, parlamento sistemi için gerekli bazı ön şartları hazırlamış, bu şartlar aşamalı olarak on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllar boyunca gelişmiştir. İngiliz İç Savaşı mutlakiyetçiliğin gelişmesini önlediği için, İngiliz devleti aşırı bir baskıcı görünüm sergilememiştir. Devletin gelişiminde kara ordusundan çok deniz gücü hayatî önem taşımıştır. Kısacası, İngiliz üst sınıfları oldukça erken dönemde sivilleşmiş *(demilitarized)* ve İngiliz kapitalist toplumu bir dizi özgül özellik kazanmıştır. Bunlar *laissez-faire* ekonomi, sınıf uzlaşması, ortak bir gelenek hukuku, bireycilik ve liberal politik sistemdir.

İngiliz sosyal düşüncesinin deneyciliği, idealizm ve büyük kuramın reddedilmesinin sonucu; bir İngiliz toplumu genel kuramı geliştirilememesi olmuştur. Çünkü İngiliz entelektüelleri bir alternatif sosyal sistem kuramı oluşturmaya ya da proleter devrime ya da bir faşist ihtilâle karşı liberal burjuva demokrasisini savunmaya çağrılmamışlardır. Entelektüel yaşama Bentham ve Mill'in faydacılığı, David Hume'nin deneyciliği, Locke'nin politik felsefesi ve sonraları T.H. Green'in orta sınıf idealizmi hakim olmuştur. Her ne kadar Halévy tezi bütünlüğü içinde yok edilemezken, Metodist prensipler; on dokuzuncu yüzyılın işçi sınıfının günlük yaşamını şekillendirmede, sosyalizm ya da liberalizmden daha fazla etkiye sahip olmuştur. Ne Hegelci ne de Marksist büyük kuram, entelektüeller arasında ciddi anlamda takipçi bulamamıştır.

İngiltere'de entelektüel yaşam iki ayrı ve farklı sektöre ayrılmıştı ve bu durum hâlâ bir ölçüde sürmektedir. Birincisi; Oxbridge centilmen-akademisyen geleneği vardır. Bu gelenekte kişi "bağımsız olanaklara" sahiptir ve üniversite onun için, bilimsel araştırma ve profesyonel meşguliyetleri

gerçekleştirebileceği, özel bir klüp işlevi görmektedir. Centilmen-düşünür bu geleneksel ortamda, tipik olarak, sistematik tezler yerine makaleler ve yazılar yazar. Çünkü makale ile başa çıkılması kolay olup, makale boş zamanların sembolü ve amatörlerin eseridir. Genel makalede herhangi bir bilimsel uzmanlaşma işaretinden kaçınılır. Centilmen bağımsızdır ve devletin patronluğunu istemez. Centilmen-düşünür zaman zaman bu faaliyetlerini kilise yaşamı ile birleştirebilir. Bu yaşam tarzı bir "kaliteli beyin" kavramı geliştirmiştir. Bunun anlamı; dehası herhangi bir gayret göstermeden doğal olarak ortaya çıkan ve kabiliyetleri kilise teolojisinden nükleer fiziğe kadar neredeyse bütün alanlarda aynı anda ifadesini bulan bir entelektüel demektir.

Buna zıt olarak, bir de muhâlif taşralı bilim adamı vardır. Bu bilim adamının akademik çıkarları genellikle, ticaret ya da endüstride istihdamla yakın ilişki içindedir. Bunlar genellikle kentsel bilim cemiyetleri içinde yer alırlar. Bu bağımsız akademisyenler genellikle, dinî gruplar arasındaki görüş ayrılıklarının ürünüdürler (Baptistler, Metodistler ve Quaker'lar). Bu taşralı akademisyenlerle Anglikan Kilisesi ve kadim üniversiteler arasında önemli bir kültürel bölünme vardır. İngiliz sosyolojisinin kökenleri bir ölçüde, Orta İngiltere ve Kuzey İngiltere muhitleri arasındaki bu görüş uyuşmazlığında yatmaktadır. Herber Spencer, muhâlif, demiryolu mühendisi ve amatör bilim adamı olarak bu türün tipik bir örneğidir.

"Kayıtsız" entelijensiya fikrini, İngiliz entelektüel deneyimini karakterize etmek için kullandım. "Kayıtsız" sözcüğü bir dizi işleve sahiptir. Bu sözcük, İngiltere'yi dalgalar halinde terkederek Amerika Birleşik Devletleri'nde ve eski İngiliz Uluslar Topluluğu ülkelerinde çalışmaya giden göçmen İngiliz akademisyenleri ifade etmektedir. Ayrıca İngiliz sosyal sisteminde bir kültürel merkezin yokluğunu ifade etmektedir. İngilizce'nin bir uluslararası dil olarak egemen olmasına karşın, global akademik alanda bir İngiliz özünün yokluğuna atıfta bulunmaktadır. Kısmen İngiliz deneyciliğinin bir iş-

levi ve onun evrensel, soyut düşünceye yönelik geleneksel düşmanlığının bir ürünü olarak, gerçek bir İngiliz entelijensiya modelinin yokluğuna dikkat çekmektedir. İngiliz yaşamında kendisini "entelektüel" olarak tanımlayan kişinin etrafındaki kültürel çelişkilere işaret etmektedir. İngiltere'de entelektüeller hakkında herhangi bir entelektüel tartışmanın yokluğunu ifade etmektedir. Buna karşın Amerika'da büyük bir özeleştiri analizi patlaması vardır- *The Last Intellectuals* (Jacoby, 1987); *The Winding Passage* (Bell, 1980); *The Liberal Mind in a Conservative Age* (Pells, 1985); *The New York Intellectuals* (Wald, 1986); *The Closing of the American Mind* (Bloom, 1987) ve *Prodigal Sons* (Bloom, 1986)- İngiliz yaşamında ise, bunlarla kıyaslanabilecek bir "entelektüeller" tartışması çok az ya da hiç yoktu.

Bu yokluğun nedenleri İngiliz sosyal yapısı ve tarihinin bir dizi makro ve uzun dönem özelliklerinde aranmalıdır. Bu durumun altında yatan varsayım, bir ahlaksız ve anonim entelektüeller koleksiyonunun bazı büyük kültürel, sosyal, ahlaksal ya da askerî tehditlerin sonucunda kaynaşmış bir entelijensiya haline dönüştüğüydü. Bu iddianın önemli yönlerinin altını çizmek istiyorum. Yerleşik beyaz toplumlardaki (bilhassa Avustralya, Yeni Zelanda ve Kanada) bilhassa savaş sonrası dönemde, entelektüel heyecanların çoğu, şu sorunun ürettiği kültürel çatışmadan doğmuştur: Bir geleneksel WASP* ev sahipliği sistemi üzerinde çok kültürlülüğün etkisinin bir sonucu olarak 'Ulusal karakter nedir?' İngiltere ise buna zıt olarak en azından on altıncı yüzyıldan itibaren güçlü bir devletin empoze ettiği İngilizliğe sahipti. Devlet İngiliz kimliğinin ahlâksal görüşünün güçlü bir biçimde orkestrasyonunu sağladı ve bu görüşü güçlü biçimde uyguladı. Elbette bu kültürel genişleme Keltsel (*Celtic*) ucu yeterince kapsamıyordu ve son yirmi yıldır İngiltere'deki bu kültürel hegemonya çökmeye başlamıştır. Tom Nairn'nin *The Break-*

* Beyaz ırktan, Anglo-Saxon, Protestan -Ç.N.-

up of Britain (1977)'i geleneksel konsensüsün bir kuşatma altında (bir yandan Keltsel ucun, diğer taraftan ise İslâm'ın) olduğuna işaret etmektedir. Selman Rüşdî'nin *Satanic Verses*'i etrafında yoğunlaşan olay, İngiliz entelektüelleri, muhtemelen ilk kez, Britanya "ulusal kimliğinin" gerçekte neyi ifade ettiğini ciddi biçimde sorgulamaya zorlamıştır (Asad, 1993).

İngiltere'de entelektüellere ilişkin olarak sosyal sınıfla bağlantılı, belirgin bir temel sorun bulunmaktadır. Tarihsel bakımdan İngiliz entelektüellerinin büyük bir çoğunluğu (ister sosyalist, ister liberal ya da isterse muhâfazakâr olsun) toprak sahibi üst sınıflardan gelmektedir ve bunlar Londra-Oxbridge ekseninde eğitim görmüş olup genellikle burjuva-endüstriyel-kırsal kültüre muhaliftirler. 1960'larda üniversitelerin genişlemesi, orta ve alt orta sınıflardan gelen ve kent üniversitelerinde (sıklıkla sosyal bilimlerde) eğitim görmüş yeni bir üniversite eğitimli sosyal eleştirmenler katmanı yarattı. Tarihsel olarak, Marksizm'in, bilhassa sosyoloji disiplininde entelektüel kabulü, büyük oranda Leicester, Leeds ve Hull gibi kent üniversiteleri grubunda oluşmuş ve bu grupla sınırlı kalmıştır. Bu durum entelektüelin geleneksel akademik oluşumdan ideolojik kopuşunu göstermektedir. Bu "sonradan görmeler" sosyal grubu gerçek anlamıyla kopuk ve *déclassé* idi, ancak sisteme politik ya da sosyal etkileri çok azdı. Terry Eagleton gibi üniversite kurumlarında yer alan radikal akademisyenler, yabancı öz tanımlamasına tabi tutuldular; ancak bunlar işçi sınıfı politikalarıyla da muğlak bir ilişkiyi muhafaza ettiler. Bunlar ne geleneksel İşçi Partisi içindeki işçi sınıfı sendika liderliği ile irtibat kurabildiler, ne de eski üniversite seçkinlerinin radikal gruplarına önemli sayıda üye sokabildiler. Bunlar da kayıtsızdılar. Bu nedenle radikal İngiliz entelektüellerinin işçi sınıfı seçmenleriyle ilişkisi muğlaktı ve akademik bağlamdaki başarıları onları kendi köklerinden koparıyordu. Bu paradoksal sosyal ilişkinin mizâhî yönleri *The History Man* gibi romanlarda başarıyla işlenmiştir. Aslında Britanya'da savaş sonrası dönemde mevcut olan gerçek sosyal eleştirinin önemli bir kısmını İngiliz miza-

hı oluşturmuştur. "The Goon Show", bir radyo programı olarak dilsel saçmalığa dayalı yeni bir mizah biçemi yarattı. "The Goon Show" sınıf yapısının radikal bir eleştirisini yapmasına karşın, aynı zamanda klişeleşmiş ırkçı tipiyle İngiliz dar görüşlülüğünü övüyordu. Daha yakın zamanlarda "Monty Python'un Uçan Sirki", orijinalinde bir kamu okulu öğrencisinin İngiliz sınıf sisteminin kültürel aptallığını protesto ettiği bir mizah biçemidir. Kayıtsız İngiliz entelijensiyası, İskoçya, İrlanda ve Galler'deki şâirler, artistler ve akademisyenlerin marjinalleştirilmiş entelijensiya olarak edindikleri radikal konumla kıyaslanmalıdır. Kelt kimliğinin kültürel anlamda yeniden canlanmasının egemen oluşu –sıklıkla İskoç ve Galler üniversitelerinin sanat fakültelerinin öncülüğünde- argümanımı destekleyen bir başka olgu olarak görülebilir. Yine de İngiltere olayı bir tür muamma olarak durmaktadır. Bir örnek verirsek; yaklaşık 1945 ile 1965 yılları arasında Büyük Britanya; insanlık tarihindeki en büyük imparatorluklardan birinin, kısmen askerî baskı altında kısmen de pragmatik politikaların ve ekonomik gerçekçiliğin bir sonucu olarak, yok oluşunu yaşadı. İngiliz entelektüel kültüründe bu kaybın neredeyse hiçbir belirgin izine rastlamak mümkün değildir.

İngiliz entelijensiyasının kayıtsız olduğu nosyonunun anlamı, İngiltere'nin hiç entelektüeli bulunmadığı değildir. Benim İngiltere'deki entelektüel yaşama ilişkin ironik görüşüme karşı tez olarak, Britanya entelektüel yaşamının doğasını, sosyal bilimlerde ifade edildiği şekliyle ele alan Perry Anderson'un "Tersine akan bir kültür" (1990)'ünü kısaca tartışmak istiyorum. Benim, entelijensiyanın bazı büyük felâketler ya da ulusal krizlere tepki olarak ortaya çıktığı argümanıma karşın; Anderson'a göre İngiltere'nin felaketi bir noktaya kadar Thatcherizm'dir. Otoriter popülizmin bir biçemi olarak Thatcherizmin başarısı, sol kanadı, radikal entelektüelleri teste tabi tuttu. Anderson'a göre sonuç; örgütlü sosyalizmin, başarısızlığı ve gündem dışılığına rağmen belirgin bir kültürel canlanma sağlaması olmuştur. Anderson bu denemeden

"Avrupa sosyalizmindeki en canlı harfler cumhuriyeti"nin doğduğunu ileri sürmektedir (Anderson, 1990: 44). Bu kültürel rönesansa bir kanıt olarak; *Iron Britannia, Zero Option, Towards 2000, The Road to Wigan Pier Revisited, For a Socialist Pluralism, The Enchanted Glass, The Hard Road to Renewal, Politics for a Rational Left* ve *Theatres of Memory*'yi listelemektedir. Ayrıca 1970'ler ve 1980'lerde yaşama giren ve tipik olarak geleneksel kültür merkezlerine bağımlı olmayan ve bütün disiplinleri kapsayan yeni dergiler furyasına dikkat çekmektedir. Bu liste *Marxism Today, Screen (1969), Economy and Society (1972), Critique (1973), Oxford Literary Review (1974), History Workshop (1976), Social History (1976), Capital and Class (1977), Cambridge Journal of Economics (1977), Feminist Review (1979)* ve *Theory, Culture and Society (1982)*'i içermektedir. Anderson ayrıca, tarihsel materyalizmin yeniden değerlendirilmesine katkıda bulunanların başında geldiğini düşündüğü dört akademik şahsiyetin detaylı bir incelemesini yapmaktadır. Bunlar Michael Mann, Anthony Giddens, Ernest Gellner ve W.G. Runciman'dır (Hall, 1989). Anderson'un görüşüne göre bu entelektüel gelişmeler, Britanya sosyal düşüncesinin yeniden doğuşuna ve yakın dönem İngiliz entelijensiyasının gelişine yataklık etmiştir.

Anderson'un Britanya harf cumhuriyetini coşkulu biçimde kutlamasına ilişkin bariz sorunlar vardır. Yazar en iyi Britanyalı akademisyenlerin tamamen ya da kısmen ülke dışında çalıştığını kabul etmektedir –MacIntyre, McCabe, Lukes, Heritage, Mann ve Anderson (Anderson, 1990:50). Gellner beyaz göçün bir parçası ve Runciman klasik endüstriyalist düşünürlerin bir örneğidir. Anderson'a göre Britanya sosyolojisinin hayatî özelliklerinden birisi de, şu ya da bu yönüyle Marksist tarihsel materyalizmin eleştirisini içeren "büyük ölçekli tarih kuramı" geliştirmesidir. Ancak bu yargı bir çoklarının "Britanya Kültürel Araştırmaları" olarak atıfta bulunduğu bazı ilerlemeler ve sınırlamaları görmezden gelmektedir (G. Turner, 1990).

Britanya'daki kültür araştırmaları bir dizi ayırıcı özelliğe

sahip olmakla birlikte, bunların arasında merkezî özellikteki kaygı,

> *Sosyal olarak biçimlendirilmiş çıkarlarla bilgi arasındaki (Alman bakışı) ya da sosyal yapı ile düşünce modelleri arasındaki (egemen Fransız perspektifi) ilişkiye dair değil; insanların yaşam tarzı olarak kültürün sosyal ilişkileri ve yapıları ile kültürün doğal mahremiyeti arasındaki ilişkiye dairdir.*
>
> (Robertson, 1988b:13)

Daha belirgin bir ifadeyle, Britanya'daki kültürel araştırmalar sosyal sınıfın yaşam tarzının araştırılması idi. Sonraki kültürel araştırmaların temelini oluşturan klasik araştırmalar Richard Hoggart'ın *The Uses of Literacy* (1957) ve Raymond Williams'ın *Culture and Society 1780-1950* (1958)'dir. Hoggart'ın Kuzey İngiltere'de medya ve ticârîleşmenin işçi sınıfı kültürü üzerindeki etkilerine ilişkin araştırması, kültürel bütünlük fikrinin nostaljik bir yeniden yaratımını oluştururken, Williams'ın yaklaşımı, kısmen F.R. Leavis'in edebî geleneğine bağlı olarak, kültürel bütünlükler olarak araştırılabilecek kültür ve duygu yapısı kalıplarını belirlemeyi amaçlıyordu. Bu dönemdeki bir başka etkili araştırma elbetteki E.P. Thompson'un *The Making of the English Working Class*'ı (1963) idi. Bu eser kültürel araştırmaların gelişimi üzerinde, bilhassa Marx'ın temsilci/yapı ve taban/süper yapı metaforu hakkındaki tartışmalar bağlamında, önemli bir etki yaratmıştır. Bu üç araştırma İngiliz kültürel araştırmalarının ilk dalgasındaki paradigmayı oluşturmuştur: Politik bağlılığa sahip ciddi akademisyen nosyonu; soyut düşünceye karşı antipati duyan orta boyutta kuramlaştırma; kültürel yaşamın kalıpları hakkında tarihsel ve antropolojik teknikler ve varsayımların birleştirilmesi; işçi sınıfının temel tarihsel ajan olarak ayrıcalık kazanması ve böylece işçi sınıfının bir cemaat ya da *Gemeinschaft* olması nosyonu; endüstri öncesi toplumun kentsel endüstriyel toplumdan daha orijinal olduğu nostaljik görüşü ve nihayet İngiliz kültürünün araştırılmasına yönelik gizli ancak azimli kararlılık.

Kültürel araştırmaların gelişimi hakkındaki yakın dönem

tarihsel yorumlarda; İngiliz kültürel araştırmalarının doğuşunun önemli kesintilerle dolu olduğu değerlendirilmektedir. Terry Eagleton'un, *Criticism and Ideology*'sinde(1978) yer verdiği Williams'ın eserine yönelik erken dönem eleştirilerini izleyen daha sonraki yazarlar, Althusserci yapısalcılığın etkisi altında daha soyut bir kurama doğru kararlı bir yönelişe; ideolojik analizin sorunlarıyla, bilhassa Gramscı "hegemonya" nosyonuyla güçlü bir zihinsel meşguliyete; söylem analizi gibi diğer kuramsal geleneklere karşı daha büyük açıklık ve tekil kültür nosyonundan çoğul kültürler görüşüne, ince ama önemli bir kayışa dikkat çektiler. Bu gelişmeler bilhassa 1964 yılında, Hoggart'ın direktörlüğünü yaptığı ve daha sonra yerine Stuart Hall'ın (1969 yılında), Richard Johnson'un (1979) ve yakın zamanda Jorge Larrain'in geçtiği Birmingham Çağdaş Kültürel Araştırmalar Merkezi ile bağlantılıydı. Elbetteki CCCS (Çağdaş Kültürel Araştırmalar Merkezi)'nin çalışmalarının yönü zaman içinde değişti: Erken dönemde kitle medyasına ağırlık verirken, zamanla alt kültürlerin analizine kaymış, daha sonra da metinlerin göreceliliklerin ve ideolojinin analizi etrafında yeni ilgi alanları bulmuştur.

Kültür araştırmalarının süregelen belirleyici varsayımları oldukları anlaşılan, İngiliz kültürel araştırmalarının üç önemli yönü vardır. İlki, bunlar sınıf ve ideoloji sorununa takılı kalmışlar ve ikisine de Althusser, Poulantzas ve Gramsci'den derinden etkilenen bir paradigma içerisinde yaklaşmışlardır. Bu yaklaşımların ana kuramsal çıkış noktalarından birisi alt/üst yapı nosyonu ve egemen ideoloji fikrinin mirasını reddetmeleridir (Abercrombie vd., 1980). Her ne kadar bu alanda önemli ve değerli gelişmeler olmuşsa da, neo-Marksizmin genel sorunu hâlâ ortadadır. Britanya'daki araştırmalar popüler kültürün, son tahlilde, ancak hakim ve hükmedilen sınıflara referansla anlaşılabilecek ideolojik sistemin bir parçası olduğu fikrine yoğunlaşmıştır. Böylece, "hegemonya" "egemen ideoloji"den daha karmaşık bir nosyon olsa da, hâlâ aynı kökenden gelmektedirler. Örneğin, David Morley'in, kabul kuramı hakkındaki görüşlerimizi oluştur-

mada önemli katkıları bulunan izleyici araştırmaları (1980), ideolojinin orijinal paradigmasının ilerisine geçememiştir. Orijinal Althusserci paradigmaya en önemli ilave; ideolojinin etkilediği pasif izleyici fikrini, direniş fikri adına reddetmesidir (Hall and Jefferson, 1976). Morley'in kabül kuramı versiyonu, izleyicilerin mesajları kabül biçiminin, ortodoks Alhusserci ideoloji versiyonunun izin verdiğinden daha aktif ve daha karmaşık olduğunu göstermektedir. Michel de Certeau'nun *The Practice of Everyday Life* (1984)'nda ilgi; günlük yaşamında insanların kendi gereksinimlerine göre benimsedikleri alan, teknolojiler ve araçları kendilerine mal ettikleri fikri üzerinde odaklanmıştır. Bu nedenle çok fazla kuramsal değerlendirme ve ampirik örnekleme bulunmasına rağmen, egemen entelektüel paradigma; kültürün üretimi ve onun ideolojik etkileri üzerine odaklanmıştır. "Kültürün rolüne ilişkin bir çok açıklama; insanların kültürel meşgalelerinden zevk aldıkları ve bu zevk almanın açıklama gerektirdiği gerçeğiyle yüzleşmede isteksiz davranmaktadır." (Abercrombie, 1990: 199). Bu kuramsal "isteksizlik" tüketim sosyolojisinin, genelde sosyolojinin ihmal edilmiş bir alanı olduğu gerçeğiyle bağlantılıdır. Böyle bir kuramın yokluğu, sosyologlar için (ekonomistlerden söz etmiyorum bile) sosyal aktörlerin tüketiciliğinin *anlamını* yeterince kavramalarını çok zorlaştıracaktır. Bu soruna yönelik olarak son yıllarda yapılan tek önemli katkı, Colin Campbell'in *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*'i (1987), Nicholas Xenos'un *Scarcity and Modernity*'si (1989) ve Mary Douglas ve Baron Isherwood'un *The World of Goods*'udur(1980).

İkinci özellik çözümsel ilhamın ana kaynağı olarak kıta Avrupası sosyal kuramına sürekli bağımlılıktır. Her ne kadar Walter Benjamin'in *Illuminations*'daki "mekanik üretim çağında sanat çalışmaları" makalesi, kültürel araştırmalar alanında muhtemelen en etkili tekil makale olsa da, "kültür endüstrisi" nosyonunda Frankfurt Okulu'nun gücü hâlâ belirgindir. Son yıllarda Ahthusser, Poulantzas ve Gramsci'nin etkisinin yerini; kısmen Pierre Bourdieu'nun, bilhassa kültürel

kapital (Bourdieu ve Passeron, 1990) ve farklılık (Bourdieu, 1984) hakkındaki eserleri aracılığıyla oluşturduğu etki almıştır. Burada yine Bourdieu, İngiliz geleneği bakımından bazı yönlerden onun "kültürel kapital" fikrinin kültüre yönelik mevcut sınıfa dayalı kuramsal yaklaşımları tamamlaması nedeniyle kabul görmüştür. Böylece Avrupa kıtasının etkileri, Williams ve Hoggart'ın mirasını kısmen gölgede bırakmıştır. Gerçekten de, her ne kadar normalde Williams'a oldukça saygılı ifadelerle göndermeler yapılmaktaysa da, Williams'ın mirasının nasıl hayatta kalabileceği belirsizdir. Çünkü belirgin bir Williams ekolü yoktur. Sınıf/ideoloji paradigmasının hakimiyetinin anlamı, alternatif paradigmalardan gelen önemli katkıların bir şekilde marjinalize edilmesi olarak anlaşılmıştır. Örneğin, Bernice Martin'in *A Sociology of Contemporary Cultural Change*'si (1981), hak ettiği ilgiyi görmemiştir. Farklı bir perspektiften, savaş sonrası İngiliz sosyal kuramının, soğuk anti-Parsoncu ve anti-Bellci duyarlılığı bir çok önemli Amerikan katkılarının dışlanması anlamına gelmiştir. Çok az sayıda İngiliz sosyoloğu Daniel Bell'in *The Cultural Contradictions of Capitalism*'inin (1976), bizim dönemimizin ekonomi, politika ve kültürü arasındaki ilişkilerin en önemli ve yenilikçi analizlerinden birisi olmaya devam ettiğini (Turner, 1990c) ya da değerler, normlar ve kültür hakkındaki çalışmalarında Talcott Parsons'un kendi araştırma gündeminin ilk sırasına kültürel sosyolojiyi yerleştirmiş olmasını kabul etmeye istekliydi. İngiliz kuramcılığı hem asalak (Marx'ın hayaletiyle kıtasal ilişkilerin sırtında), hem de tamamen bağnazdı.

Üçüncüsü, İngiliz sosyal kuramı, Paris ve Frankfurt'taki Marksist ve post-Marksist yazarlarından sınırlı bir koleksiyonun, İngiliz akademisyenlerinin yanısıra Avuckland, Brisbane, Hong Kong, Adelaide, Toronto, Pittsburgh ve California'ya yeniden ihracını sağlayan bir kanal işlevi görmüştür. 1970'ler ve 1980'lerdeki bu göçün boyutları henüz tam olarak algılanmamıştır. Ancak bunun anlamı, bu global fenomenin kültürel anavatanının, Thatcherizmin yavaş ama kararlı

biçimde yüksek öğretimi boğmasıyla çökmeye yüz tutarken, İngiliz kültürel araştırmalar versiyonunun başarılı bir biçimde global izleyicinin gündemine taşındığıdır. Bu durum "anavatan"sız ve herhangi bir özbilinçten yoksun bir global göçtür. Böylece Avrupa sosyal kuramının İngiliz çevirisinin etkisi, önemli ancak yüksek oranda dağınık ve parçalıdır.

İngiliz entelektüel yaşamının bu eleştirel tartışmasında; Mannheim sosyolojisi bağlamında, İngiliz entelektüel katmanının bir ulusal entelijensiya olmadığını, İngiliz entelijensiyasının bir çok yönden kıta Avrupası düşüncesine yapışık bir asalak olduğunu, bu nedenle Marksizm mirası ve bilgi sosyolojisinin bilgiyi, ideolojiyi ve kültürü anlamada hâlâ egemen paradigmalar olduğunu ve nihayet bu paradigmanın seçici ve bağnaz olduğunu göstermeye çalıştım. Örneğin, Bourdieu'nun "kültürel kapital" nosyonu, İngiliz sosyologlar tarafından (bilhassa eğitim sosyolojisi alanında) kucaklanırken, onun uygulama, adetler ve alan hakkındaki daha ilginç nosyonları pek ilgi görmemiştir. İngiliz kültürel araştırmaları temelde Marksist mirastan –Althusser, Gramsci, Poulantzas mirasından- ve bu mirasa saldırılardan –Foucault, Barthes, Baudrillard- doğmuştur. Bu açıdan İngiliz entelektüel sahnesi Avrupa ve İngilizce konuşan global toplum arasında bir kanal işlevi görmüştür; ancak bu entelektüel aracılık rolü, ulusal İngiliz sorunlarına odaklanma ve güçlü bir müdahale ile birleştirilmiştir: Temelde işçi sınıfı kültürünün tarihsel dönüşümüyle ve kitle kültürünün yükselişiyle. Kuramsal paradigmalar ve lügatın değişmesine karşın, İngiliz entelijensiyası özünde *gemeinschaftlich* işçi sınıfı kültürünün, mallaştırılma, ticârîleştirilme yoluyla dönüştürülmesiyle ilgilenmiştir. "Coronation Street", "Eastenders", "Z-Cars", *Educating Rita* ve "Boys from the Black Stuff" gibi günlük diziler, TV dizileri ve filmler, kültürel sosyologlara bu süreçler hakkında zengin bir dökümantasyon sağlamıştır. Bu açıdan, İngiliz entelektüelleri kendilerini, en azından imalı ve gizli bir biçimde, işlevleri organik sınıf kültürüne ütopik bir alternatif arama bakımından, orijinal olmayan kültürün sahte

ideolojik yüzünü ifşa etmek olan Mannheimci entelektüeller olarak görmektedirler. Rusya'da, Orta Doğu'da ve Fransa'daki radikal entelijensiya, bilhassa dış sömürgecilik ve askerî yıkıma karşı ulusal mücadeleden doğmuşken, İngiliz entelektüeller daha çok sınıf savunusu etrafında mobilize olmuştur. Muhtemelen bu nedenledir ki İngiliz sosyologları tipik olarak mücadeleci bir topluluk olan işçi sınıfının *gemeinschaftlich* kavramsallaştırmasına (Holton ve Turner, 1989: 160-196) sarılmış ve edebî çözümleme yoluyla anlaşılabilen bir yaşam biçimi olarak, kültür nosyonuna sarılmıştır. Hoggart'ın, "onlar" ve "biz" ayrımı hakkındaki meşhur bölümü bu iddianın klasik bir örneğidir.

Bu iddiaların bir çoğunun gerçek olmalarına karşın, modalarının geçmiş olduğu itirazı yapılabilir. Feminizmin, film kuramının, söylem analizinin, postmodernizmin ve yapıbozucu tekniklerin etkisi; geleneksel Marksist ve neo-Marksist paradigmaların ya imhası ya da en azından marjinalize edilmesi olmuştur. Argümanımın savunusu, yakın zamanlardaki bir dizi genel "kültür" ve "kültürel araştırma" değerlendirmelerinin (Brantlinger, 1990; G.Turner, 1990) bilhassa İngiliz katkısını entegre olma/direnme ve sahtelik/orjinallik ikilemleri bağlamında gördüğü gerçeğini vurgulamaktadır. Marksist paradigmaların öldüğü ve gömüldüğünü varsaymak, Thompson, Hoggart, Williams ve CCCS'nin kültür alanındaki İngiliz yaklaşımlarına yaptığı uzun dönem etkiyi yeterince hesaba katmamak demektir. Bu varsayım aynı zamanda edebi kuramın, bilhassa Eagleton (1978) ve Macherey'in (1978) hem sosyal bilimler hem de insânî bilimler üzerindeki merkezî etkisini küçümsemek demektir. Bu açıdan, Robert Young (1990: 21), "bu yüzyılın büyük bir kısmında Marksist edebî eleştiriler, yalnızca Marksistlerin onun değerine ve stratejik gerekliliğine sürekli olarak inanmaları" gibi basit bir nedenle, edebî kuram alanında tekelleştirilmiştir. Ancak, tam aksine bu etkilerin çok güçlü olması nedeniyle, kültür araştırmaları henüz başarılı bir biçimde ideoloji ve bilgi hakkındaki dar görüşlü kaygılardan kurtulamamıştır.

KISIM-IV

MODERNİTE

XII. BÖLÜM

KONTROLDEN RİSKE

Herhangi bir modernite nosyonunun temelini risk kavramı oluşturur. Modernleşme süreci hem bireyler hem de sosyal gruplar için risk artışını içermektedir. Risk kuramının, bütün modern toplumu tanımlama girişimlerinin merkezini oluşturduğu keşfedildiğinde şaşırılmamalıdır. Risk, tehlike ve belirsizlik kavramları bir dizi sosyal bilim için temel öneme haizdir. Ancak risk analizi, bilhassa ekonomik kuramda analitik bir unsur olarak ayrı bir önem taşımaktadır. Bir bilim olarak ekonomi, kıtlık ve seçim sorunlarını ele almaktadır ve bilhassa ekonomik karar oluşturma mekanizmasındaki belirsizlik sorunlarına ve ekonomik hedefler ve amaçların seçimine ilişkin bilgi yetersizliklerine odaklanmaktadır. Sonuçta risk ve sigorta araştırması, ekonomi biliminin gelişimin önemli bir unsuru haline geldi. Risk kavramının ilk kez on yedinci yüzyılda, spekülatif yatırımlara dayalı uzun dönem ticaretin gelişimiyle önem kazandığı ileri sürülebilir. Kapital yatırımlarına ilişkin risk sorununa yönelik ilgi artışı, zamanla toplum ve kültürün diğer bilimsel araştırma alanlarına ve Pascal gibi filozofların, inancın kendisini kurtuluş riski bağlamında bir kişisel kumar olarak gördüğü teoloji dahil, çözümsel inceleme alanlarına yayıldı. Risk teolojisi kontrol ve kesinlik üzerine kurulu olan ve içinde Tanrı'nın İlâhî Planlayıcı olarak tarihin akışını ve bireylerin yaşamını belirlediği

bir kutsal düzen fikrinden kesin bir kopuş olarak görülebilir. Tanrı'nın amacı tam olarak bilinemeyeceğinden, Protestan gruplarında inanç, bütün kötülüklere karşı güçlü bir kumar haline geldi.

On dokuzuncu ve yirminci yüzyılın sosyal bilimlerinde, bu risk ve belirsizlik temel nosyonları, bilhassa ihtimal hesapları için istatistik tekniklerinin gelişimiyle ciddi biçimde detaylandırılmıştır. Ekonomi tarihi ve ekonomi kuramı içinde, sosyal değişimin ve ekonomik biriktirmenin gelişiminde, *girişimci* figürüne merkezî bir rol ayrıldığını görmek şaşırtıcı olmasa gerek. Açıkçası Karl Marx; kapitalizmi, içinde ticaret ve yatırımın yıkıcı güçlerinin sosyal değişim sürecinin önemli bir unsur olduğu, feodalizmin geleneksel güvencelerinin, ucuz mallar ve piyasa ekonomisinin genişlemesiyle parçalandığı bir ekonomi biçemi olarak görmüştür. Ancak Marksist ekonomiler, uzun dönemde girişimci riski fikrine çok fazla önem vermemiştir. Max Weber'in ekonomik sosyolojisi Elizabeth döneminin eski maceracı kapitalizmi ile riskin uzun dönem planlama, bir yönetsel alt yapının büyümesi, etkili bankacılık sistemi ve rasyonel hukukla minimize edildiği rasyonel kapitalizmin aşamalı gelişimi arasında ayrım yapmaktadır. Joseph Schumpeter (1939) gibi yazarlar; girişimci faaliyetlerin yıkıcı kapasitelerinin ekonomik biriktirme ve değişim için çok önemli olduğu bir kapitalist girişimci ekonomik kuramı geliştirdiler. Kapitalist ekonomi içinde ekonomik yerli rasyonalizasyon ve sosyalizasyon sürecinin, girişimci spekülasyon ve risk almayı öldüreceğini ve ekonomik faaliyetin seküler gerilemesini sonuç vereceğini ilk düşünen Schumpeter olmuştur. Savaş sonrası dönemde Keynesci ekonomik politikaların gelişimi ile girişimci faaliyet kuramı bir şekilde gerileme dönemine girdi. Onun yerini rasyonel planlama, ekonomik değişime devlet müdahalesi ve piyasa ekonomisinin belirsizlik ve güvencesizliklerine karşı bir emniyet sübabı olarak sosyal devletin gelişimi aldı. Hastalık ve işsizliğin bir sonucu olarak piyasanın belirsizliği ve kişisel riski sorunlarına cevap olarak savaş sonrası dönem

refah devletleri, kişisel ve sosyal kriz dönemlerinde kişinin piyasa ekonomisi faaliyetlerinin riskli doğasının bütün acımasızlıklarına karşı korunduğu alternatif bir sosyal güvenlik kavramsallaştırması geliştirdiler. 1980'lerde ekonomik büyümeyi teşvik etmek için serbest pazarlar, para politikaları fikrine dönüş ve refah desteklerinin önemli ölçüde erozyona uğramasını gördük. Sosyal Keynesciliğin gerilemesi, serbest piyasa kuramlarına ve *laissez-faire** prensiplerine dönüş bağlamında Ulrich Beck'in *Risk Society* (1982)'sinin önemini görebiliriz. Beck'in kuramı temelde toplumun modernizasyonunun uzun süreci içinde globalleşmenin ve kuralların azaltılmasının etkisini ele almaktadır. Sosyolojide, globalleşme, bir sosyal değişim kuramı olarak riskin doğası içinde, çıkarın yeniden doğuşunu beraberinde getirmiş, bu sonuç ise postmodernizasyon süreci ile ilişkilendirilmiştir.

Keynesci ekonomi ve korporatist devletin gerilemesini takiben kapitalist toplumun değişen doğasının çeşitli sosyolojik modelleri önerilmiştir. Claus Offe, Scott Lash ve John Urry kapitalizmin altüst oluşunun çeşitli yönlerinin çerçevesini çizme girişiminde bulundu. Örgütlü kapitalizmin sona erdiği görüşü, finans piyasalarının serbest bırakılmasının sonuçlarını, ulus-devletlerin kendi ekonomik sorunlarını kendi başlarına çözememelerini ve çalışma piyasalarının ve kapital transferlerinin genel globalleşmesini kavramsallaştırma girişiminde bulunmuştur.

Ancak Beck'in risk toplumu kavramı, geleneksel sosyolojideki kapitalizm dönemselleştirmesine ilişkin bir çok varsayımı yıkmıştır. Beck, feodalizmden rekabetçi kapitalizme, oradan geleneksel ya da pre-modern toplumlarla modern toplumlar arasında bir temel karşıtlık oluşturan daha temel bir model lehine, tekelci kapitalizme tarihsel geçiş fikrini büyük ölçüde terk etmiştir. Modernleşme kavramı içinde Beck; endüstriyel toplumun tamamlanmamış modernleşmesi ile "dönüşlü modernite" adını verdiği dünyanın bu günkü radi-

* "Bırakınız yapsınlar" Ç.N.

kalleştirilmiş modernitesi arasında bir ayrım yapmaktadır. Bu açıdan Anthony Giddens *The Consequences of Modernity*'sinde (1990), postmodernite hakkında konuşmaktan çok bir üst modernite fikri geliştirmemiz gerektiğini önererek, Beck'in argümanını takip etmektedir.

Bu çerçeve içinde, Beck'in risk toplumu analizini, risk ve belirsizlik hakkındaki mevcut (ekonomik) fikirlere gerçek bir sosyolojik yaklaşım sağlama girişimi olarak anlayabiliriz. Ancak Beck'in risk kavramsallaştırmasının analizine geçmeden önce, ekonomi ve sosyoloji arasında aksiyon bilimleri olma bakımından önemli bir farka dikkat çekmeliyiz. Talcott Parsons sosyolojik kariyerinin büyük bölümünde, bilhassa *The Structure of Social Action*'undaki (1937) etkili tartışmasında; sosyal bilimlerin genel bir eylem kuramı tarafından desteklendiği ve bu eylem kuramının, isteklerin tatmini için, araçların ve amaçların seçiminin önemine dikkati çekmesi yönüyle iradeci *(voluntaristic)* olduğu nosyonunu geliştirme girişiminde bulunmuştur. Hedefe ulaşma, adaptasyon, bütünleşme ve gizlilik aksiyon şeması içinde farklı bilimler (politika, ekonomi, sosyoloji ve psikoloji) farklı yerler işgal ederlerken, analitik olarak Parsons'un aksiyon sistemi kuramı içindeki genel çerçevenin içinde yer alırlar (Holton ve Turner, 1989). Bu açıdan, prensip olarak ekonomik ve sosyal aksiyon kuramları arasında önemli bir fark yoktur. Zira her ikisi de seçimi, yani istenen amaçlara ulaşmak için araçların seçimi sorunlarını ve kıtlık durumlarında rasyonel davranış sorununu anlama girişimleridir. Hem ekonomi hem de sosyoloji bu risk durumlarındaki davranışlar hakkında kuramlar geliştirmeye teşebbüs etmektedir. Yine her iki disiplin de seçim, belirsizlik ve tehlike hakkındaki sorunları ele alan çeşitli düzeylere sahiptir. Bu nedenle Max Weber, *Economy and Society*'sinde (1968), sosyoloji analizi için genel bir kavramlar seti oluşturmaya teşebbüs ederken, çeşitli ideal sosyal aksiyon tipleri geliştirmiş, ancak bu farklı aksiyon tipleri şeması içinde bilhassa aksiyon ihtimalleri fikriyle ilgilenmiştir. Weberci sosyal aksiyon kuramlarında, muhtemel aksiyon tiple-

ri nosyonu, bilgi ve maddî araçların yetersiz olduğu kıtlık şartlarındaki davranış belirsizliğini ifade etmektedir. Ancak genel terimlerle sosyoloji, sosyal davranışın yapılandırılmış olduğunu ve rastlantısallığın sosyal interaksiyonun ortak bir özelliği olmadığını iddia etme girişiminde bulunmaktadır. Weber'in *Wissenschaftslehre*'sinde detaylı ve iyi bilinen bir tartışma vardır (Shils ve Finch, 1949). Bu tartışmada Weber, Kant'ı izleyerek, aksiyonun rastlantısallığını kişisel özgürlükle karıştırmamamız gerektiğini ileri sürmektedir. Weber'in kaynaşmış bir yaşam projesi olarak gördüğü kişilik nosyonu, özgürlüğün; olayların bir tür belirsiz ve kararsız hali olduğu fikrini çürütmektedir. Parsonscu geleneğin sosyologlarına göre, değerler ve normlar sosyal interaksiyonun belirsizliğini yapılandırmada hayati önem taşırlar. Sosyal aksiyon prensip olarak tahmin edilebilir.

Antropolojik araştırmaya dayalı olarak sosyologlar; tipik olarak sosyal aktörlerin, belirsizlik ve rastlantısallığı tolere edemeyeceklerini ve bu nedenle sosyal durumları tahmin edilebilir ve belirgin hale getirecek çeşitli araçlara başvurduklarını ileri sürmektedirler. Örneğin sihir ve dinin erken dönem kuramlarında, Bronislaw Malinowski'nin eserini izleyerek, sosyologlar sihirli inançların; aksi halde belirsiz ve tahmin edilemez olacak olaylara bir yapı kazandırma işlevi gördüklerini ileri sürmüşlerdir. Malinowski'nin dışsal kıyı gölü balıkçılığının belirsizliklerini anlamlı biçimde yapılandırmada sihirin rolünü, içsel kıyı gölü balıkçılığında ritüel ve sihirin göreceli yokluğuyla kıyaslamak suretiyle oluşturduğu gözlemleri, sihirin güvencesizlik durumlarına bir tahmin edilebilirlik hissi verme işlevi gördüğü nosyonunun klasik antropolojik örneğidir. Çağdaş sosyolojide, Niklas Luhmann'ın sistemler kuramının da temelde risk yönetimini ele aldığı ileri sürülebilir. Luhmann'a göre sistemler, etkin bilgi taşıyıcıları olmaları nedeniyle, karmaşıklığı azaltma işlevi görürler. "Çevresel" karmaşıklığı azaltmada, sistemlerin rolü riski azaltmaktır.

Ekonomi ve sosyoloji, risk ve tahmin edilebilirlik soru-

nunda bu ortak ilgi alanını paylaşırlarken, insan toplumlarının karakteri hakkındaki genel görüş bakımından ekonomistlerle sosyologlar arasında büyük bir fark vardır. Burada benim iddiam, hem sosyoloji hem de antropolojinin insanoğlunu sınırsız risk, belirsizlik ve karmaşıklığı tolere edemeyecek yaratıklar olarak görme yolunda kesin bir görüşe sahip olduklarıdır. İnsanoğlu riske karşı; riskli aksiyon ortamlarını azaltma yönündeki amaçlarını açıkça göstererek kültürel bir tepki verir. Buna karşın ekonomistler riski daha pozitif bir ışık altında görme eğilimindedirler. Risk artık yaratıcı risk olarak görülmektedir. "Gizli el" doktrini bir kıtlık ve belirsizlik ortamında aksiyonların amaçlanmamış sonuçlarının olumlu ve yararlı olduğunu ileri sürmektedir. Toplumlar düzeyinde, insan doğası hakkındaki bu tartışmalardan farklı olarak, sosyologlar modernleşmeyle toplumların daha düzenli ve örgütlü hale geleceğine, bir başka deyişle, toplumların daha kontrollü sosyal sistemlere yönelik evrimi ile riskin azalacağına inanmaktadırlar. Örneğin kapitalizm sosyologları, kapitalist toplumun kalkınmasının aslında daha fazla kontrol, daha fazla örgütlenme ve daha fazla sınırlamaya yol açacağını, zira geniş toplumlarda bürokratikleşme gibi süreçlere tabi olma yönünde bir eğilim bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Weber'in imgelemi ya da gelişmiş kapitalist toplum metaforu, sürekli rekabet eden bireylerin, araçlar ve amaçlar üzerindeki egoistçe mücadele ettikleri yalın bir pazar değildi, daha çok bireylerin davranışının enstrümental rasyonalizme dayalı bir bürokrasinin ihtiyaçlarına tabi oldukları bir demir kafesti. Weber'e göre modernleşme, rasyonalizasyon demekti. Yani modernleşme; bilimsel bilginin günlük yaşamın her yerine uygulanması, sihirli ve irrasyonel inançların ve uygulamaların erozyonu, katkıların ve isteklerin hassasça ölçüldüğü bir para ekonomisinin gelişmesi, dinsel değerlerin sekülerizasyonu, verimlilik ve hesaplılık rasyonel prensipleri uğruna realitenin değerini yitirmesiydi. Emile Durkheim, Manchester Okulu'nun ekonomi prensiplerini benzer bir biçimde eleştirirken, Herbert Spencer gibi sosyologların egoist

faydacılığına da şiddetle karşı çıkıyordu. Durkheim, modern toplumlarda ahlâksızlık ve kuralsızlık terimleriyle tarif ettiği kalıtsal bir istikrarsızlığın mevcut olduğunu düşünüyordu. Ekonomik kriz dönemlerinde norm ve değerlerde, egoistçe intihar gibi patolojik davranışlara götüren büyük bir istikrarsızlık ortaya çıkıyordu. Elbette ahlâksızlık kavramı ile ilgili bir çok sorun bulunmaktadır (Lockwood, 1992); ancak terimin Durkheim'in sosyolojisinde kullanılması, onun büyük ve önceden kestirilemez ekonomik patlama veya çöküş yaşayan bir toplumda, büyüyen belirsizlik ve tahmin edilemezlikten duyduğu kaygının yararlı bir göstergesidir. Durkheim ve Weber'in bu mirası sonunda kamu düzeni sorunu sosyolojisi denilen sosyolojide yerini aldı ve genel bir sosyal kamu düzeni kuramı geliştiren Parsons (1937) oldu. Bu sosyal kamu düzeni genel kuramında yazar, rasyonel davranış ekonomik kuramları mirasını eleştirdi. Zira ona göre bu kuramlar, kollektif duyarlılık, paylaşılan ortak çıkarlar ya da ortak değerler nosyonlarını çelişkili bir biçimde kendisine mal etmeden Hobbesci düzen sorununu çözemiyorlardı.

Sosyal düzen sosyolojisinin, sosyal kurumlar ve sosyal ilişkilerin analizine bir tür muhâfazakâr cevap olduğu düşünülüyordu. Parsons'u eleştirenler sosyal kamu düzenindeki çıkarın, sosyal sınıflar arasında çıkar çatışması ve mücadeleye dayalı sosyal değişim kaygısını dışladığını söylemektedirler. Ancak Marx, kapitalist toplumu genellikle, çelişkili kalıtsal ilişkilerin kaoslu sistemi olarak görmüşse de, yirminci yüzyılın eleştirel kuramında, Schumpeter'in girişimci görüşü ya da Marx'ın kapitalist üretim modelinin kalıtsal çelişkileri görüşünden daha çok, Weber'in bürokratik kapitalizm görüşü benimsenmiştir. Horkheimer ve Adorno (1972) *Dialectic of the Enlightenment* eleştirilerinde; Weber'ci demir kafes bürokrasisi analizi perspektifinin kapitalist feragat ve kontrolü kapsadığını kabul etmektedirler. Kapitalizm, insanoğlunun doğal ihtiyaçlarını ve içgüdülerini yadsıyarak onları, insan kişiliğinin gelişimine düşman, düzenli bir topluma yönlendirmiştir. Taylorizm ve Fordizmin yükselişi Grams-

ci'den bu yana eleştirel teorisyenleri, kapitalizmin detaylı, düzenli ve bilimsel bir kontroller ve örgütlenme sistemi empoze ettiğine inandırmıştır. Son yıllarda, Habermas'ın yaşam dünyası ve sosyal sistem arasındaki çelişkili ilişkinin eleştirel analizinde; insan çıkarları ve ihtiyaçlarının bürokratik enstrümental ilişkilerin egemen olduğu bir toplumda yeterince tatmin edilemeyeceği, bilim ve bürokratik sosyal örgütlenmenin bireylerin yaşam dünyasını yok ettiği geleneksel nosyonunun çağdaş bir ifadesi yer almıştır. Sosyal sistem ve günlük yaşam birbirine karşıt olarak görülmektedir.

Elbette Habermas, Marx'ın kapitalizm analizine kadar uzanan eleştirel kuram geleneğinin çağdaş bir savunucusu olarak, *Legitimation Crisis*'inde (1976) kapitalist toplum içinde saklı çelişkilere ve kapitalist kurumların önceden kestirilemez doğasına dikkat çekmektedir. Ancak, eleştirel kuramda ve Habermas'ın sosyolojisinde egemen olan modern toplum, realiteyi genellikle bireylerin insanî gereksinimlerini karşılamayacak biçimde düzenleyen ve örgütleyen bir kontrollü bir sistemdir. Üstelik, Alman sosyolojisinde Marx ve Habermas'ın mirası ile ilgili olarak büyük itirazlar varsa da, modern toplum analizinin büyük bir kısmı modern toplumun sistematikliği ve kontrolüne odaklanmıştır. Gerçekten de, daha önce işaret ettiğim gibi, Luhmann'ın sosyal sistemler analizinin arkasında yatan temel fikir; sistemlerin, karmaşıklığı ve belirsizliği azaltma işlevi gördüğü ve sistematikleştirmenin "gürültü"yü azaltan işlevsel iletişim için bir gereklilik olduğudur. Yakın zamandaki "McDonaldizasyon"un sosyal etkileri analizinde George Ritzer (1993), Weber'in rasyonalizasyon kuramı geleneğini, Fordizmin çabuk yemek (fast food) endüstrisine uygulanmasını, enstrümental rasyonalitenin günlük yaşam üzerindeki gittikçe büyüyen etkisinin bir örneği olarak ele alarak sürdürmüştür. McDonaldizasyon'un işaret ettiği nokta; gıdanın hem üretimi hem de tüketiminde önceden kestirilemez durumları ortadan kaldırmaktır. McDonaldizasyon gıda tüketimindeki "sürprizleri" ortadan kaldırmak suretiyle riski de yok etmektedir.

Sosyolojinin çeşitli geleneklerinin paradoksal olarak; modernizasyonun sosyal yaşamda hem daha fazla kontrol, hem daha fazla örgütlenme ve hem de daha fazla tahmin edilebilirlik ürettiğini önermesi dikkat çekicidir. Kapitalizmin temel ekonomik ve sınıf ilişkileri karmakarışık ve çelişkili olsa da, çok farklı politik geçmişlere dayanan çeşitli yazarlar; bürokrasi, bilimsel yönetim, bir rasyonel para sisteminin gelişimi, McDonaldizasyon, ticaret ve ceza hukukunun organizasyonu ve devletin işlevsel örgütlenmesi gibi gelişmelerin tamamının, kapitalist ekonomide sosyal ilişkilerin istikrar kazanmasına ve düzenlenmesine katkıda bulunduğuna dikkat çekmişlerdir. Kapitalist sosyal düzenin bu istikrarı belki de ekonomideki periyodik patlamalar ve çöküşlerle, askerî felaketlerle ya da zaman zaman doğal felaketlerle kesintiye uğramaktadır. Fakat egemen imgelem; Weberci sosyolojideki demir kafes, Foucault'un eserlerindeki disiplin ve iyimserlik teması, Adorno'daki "yönetilen toplum" kavramı ve benzerleri, yani sosyal ilişkilerin daha fazla kontrol edildiği ya da örgütlendiğini ima eden imgelemdir. Benim argümanım, bu perspektiflerin kapitalizmin gelişmesiyle riskin artmadığı aksine azaldığı sonucuna vardıklarıdır.

Kontrol ve risk hakkındaki bu tartışmalar ekonomi sosyolojisinin ve bilhassa Marx, Weber ve Schumpeter'in eserlerinden önemli ölçüde etkilenen sosyoloji branşlarının odağında yer alıyordu. Ancak bu ekonomik tartışmalardan ilham almaksızın, modern toplumun daha az değil daha fazla kontrol edildiği ve stabilize edildiğini söyleyen başka sosyoloji türleri de vardır. Özet biçimde not ettiğim gibi, sosyolojik kuramda insanoğlunun, bireysel ya da kollektif olarak, sosyal ilişkilerde yüksek düzeyde belirsizlik ya da önceden kestirilemezliği tolere edemeyeceği yönünde oluşmuş bir kanı vardır. Antropoloji alanındaki araştırmaların çoğu; ilkel toplumların ya da en azından teknolojik kaynakları daha yetersiz olan toplumların, bilhassa doğal kaynakların sınırlı ya da belirsiz olduğu bir ortamda, sosyal yaşamın kaçınılmaz önceden kestirilemezliği ve belirsizliğiyle, nasıl başa çıktığı so-

rununu ele almaktadır. Genelde Mary Douglas gibi antropologlar bütün insan toplumlarının, kaçınılmaz belirsizlik ve kaygı ortamına karşı sosyal ilişkileri anlamlı ve önceden kestirilebilir hale getirme girişiminde bulundukları ayrıntılı kozmolojiler oluşturdukları argümanını geliştirdiler. Bu nedenledir ki Douglas bu kozmolojiler arasındaki temel ikilemin saflık (purity) ve tehlike arasında olduğunu söylemektedir. Arnold Gehlen'in (1988) ve Sigmund Freud'un eserleri de, kişisel kaygı ve belirsizliğe ilişkin sosyolojik yaklaşımları etkilemiştir. Bu iki sosyal kuramcı bir yandan akla yatkınlık ve meşrûluk sorunlarını, diğer yandan da kişiler arası ilişkinin kültür ve medeniyet süreçleri tarafından kontrol edilmesini ele almışlardır.

Bu argümanın iki versiyonunu Peter Berger'in (1969) ve Norbert Elias'ın (1978) eserlerini ele alarak kısaca inceleyebiliriz. Gehlen'in felsefî antropolojisini izleyerek, Berger insanoğlunun biyolojik olarak tamamlanmamış olduğunu ve yaşadığı dünyanın kültür tarafından yapılandırılmasına ihtiyaç duyduğunu ileri sürmüştür. Doğada hayvan dünyası içgüdülerle örgütlenmiştir. Ancak insanoğulları, kültür ve kurumların insan gereksinimlerini, arzularını ve çıkarlarını kontrol etme işlevi gördüğü, içgüdüsel olarak açık bir realitede yaşamaktadırlar. Bunun sonucu olarak sosyal realite, sosyal bakımdan yapılandırılmıştır ve toplumlar bu kutsal gölgeliğe yönelik tehditlere karşı direnmektedirler. Kültür ise daima anarşi ve ahlâksızlık tehditleriyle çevrilidir. Bütün sosyal organizasyonlar, bireyleri ve grupları ahlâksızlık ihtimaline karşı koruma amacına yönelik akla yatkın yapılar gerektirir ve bu da sürekli olarak bu tür sosyal ilişkileri kuralcılığıyla destekleyen kültürel varsayımlar üretir. Sosyal yaşamdaki risk ve belirsizlik dinsel *theodicy* sorununun sosyolojik versiyonudur. Zira bunlar sürekli sosyal realitenin taşrasına meydan okurlar ve tehdit ederler. Bu paradigma içinde, sosyal kurumlar riski minimize etmek ve dışlamak için vardırlar. Ancak modern toplumlar özellikle istikrarsızdır ve modern toplumların akla yatkınlık yapıları çok zayıf ve şüp-

helidir. Modern yaşam; karmaşıklığı, sosyal siperlerin ve yaşam dünyalarının çoğulculaşmasının eşlik etmesi ve bunun sonucu olarak değerler ve normların daha fazla karmaşıklaşmasına neden olan kurumları farklılaştırması nedenleriyle güvenilmezdir. Bu bağlamda sekülarizasyonu, sürekli akıl almazlığın sunulduğu bir ortam olarak, anlam yapılarının istikrarının erozyonu ve sahteliği olarak görebiliriz. Sonuçta modern bireyler, genellikle bu geleneksel kurumlar ve yapılardan kopuk hale gelirler ve bilimsel rasyonalizme, değerlerin çoğulculaşmasına ve toplumun sekülarizasyonuna maruz kalırlar. Önceki bölümlerde iddia ettiğim gibi, hem Hristiyanlık'ta hem de İslâm'daki köktencilik günlük yaşamdaki bu değişimlere bir tepkidir. Çoğulculaşma *(pluralism)* bireylerin toplumları, içinde çok çeşitli yaşam biçimleri ve değerler sunulan süper marketler gibi yaşaması anlamına gelmektedir. Kültürün globalleşmesi, kültürel yaşamdaki bu farklılaşma ve farklılıklar deneyimini güçlendirme eğilimi sergilemektedir. Çoğulculaşma kaçınılmazdır. Bu toplum görüşü, toplumların bu karmaşık çoğulculaşma tabanına dayalı olarak var olamayacağı sonucunu çıkaran bir dizi sosyolog tarafından paylaşılmaktadır. Çoğulculaşma hakkındaki muhâfazakâr düşünce Helmut Schelsky'nin "sürekli tepkisellik" kavramından etkilenmiştir. Bu kavram içinde yazar sosyal kurumların sürekli sorgulanmasının istikrarlı sosyal yaşamla bağdaşıp bağdaşmadığını sormaktadır. Toplumun tamamen sekülarizasyonunun mümkün olduğundan şüphesi olan sosyologlar, modernleşmenin mutlaka sınırlı bir proje olması gerektiğini ve modern yaşamın riskli, belirsiz ve akla yatkın olmayan karakterini kapsayabilecek ortak bir değerler ve kurumlar sisteminin sürdürülmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir.

Nihayet, Norbert Elias'ın genel medenîleşme süreci kuramına (1978) dönebiliriz. Bu kuramı; modern yaşamın bireysel saldırgan davranışları kontrol eden medenîleşmiş normlar ve değerlerin yayılmasının bir sonucu olarak daha fazla kontrollü hale geldiğini öneren bir argüman olarak ele almak

istiyorum. Elias'ın genel medenîleşme süreci kuramının entelektüel geçmişi ve kaynakları hakkında çok fazla tartışma vardı. Ancak bu tartışmanın kapsamı bakımından Elias'ın Freudçu psiko-analitik içgüdüler kuramına bağımlılığını belirlemek önemlidir. Elias'ın çalışmasını, Freud'un *Civilisation and its Discontents*'undaki argümanlarının sosyolojik versiyonu olarak görebiliriz. Freud'un medeniyet ve içgüdü arasındaki çelişkiler analizi büyük ölçüde tarihsel olmaktan uzak iken, Elias'ın kuramının gücü medenîleşme süreçleri hakkındaki tartışmayı açık bir şekilde feodalizm ve burjuva toplumu; medeniyet ve modern devletin gelişimi arasındaki ilişki çerçevesine oturtma girişiminden kaynaklanmaktadır. Özet olarak Elias; pre-modern toplumların bir savaşçı etiğine dayandığını, kişiler arası davranışların tipik olarak kontrol altında olmadığını, anlaşmazlıklar ve tartışmaların karakteristiksel olarak şiddet araçlarına başvurularak çözümlendiğini ileri sürmüştür. Silahlı kişi feodal toplumun ideali idi ve bunun sonucu olarak güçlü duygular ve ihtiraslar kutsandı ve sevildi. Ancak saray toplumunun gelişimi ile kişiler arasındaki bu şiddet ilişkileri yeni bir sosyal düzenin menfaati için değişikliğe uğradı. Güçsüz, yaşlı, kadın ve çocuklara karşı kendisini frenleyen ve merhamet duyan medenîleşmiş şövalye ideallerini kutsayan yeni bir saraylı davranış kuralı doğdu. Bu saray değerleri hassas biçimde işlenmiş ve karmaşıktı; etiket, kişiler arası davranış ve uygun davranış sorunlarına özel önem veriliyordu. Medeniyet kişiler arası medenîliği doğurdu. Elias masa adabı ve masa araçlarındaki ilginç gelişmeye dikkat çekmektedir. Orta Çağ toplumu bireyi, evrimleşerek bıçaksız, kılıçsız veya kargısız halde masada yemek yeme aşamasına gelmiştir. Bu durumda ahlâksal duyarlılık, bedensel salgıların düzenli yönetimi dahil güzel davranışlara yönelmiştir. Bu davranış kalıpları içinde sosyal düzenin, zorla ve şiddetle düzenlenmesi yerine, kendi kendini öz sınırlama ve kontrole tabi tuttuğu bütüncül nezaket kültürünün yükselmesine neden olmuştur. Modern devletin gelişimi, aristokrasinin sivilleştirilmesi ve Orta Çağ kurumlarının

gerilemesiyle, burjuva ve devlet aygıtı içindeki memurlar gibi gruplarla ilişkilendirilen yeni davranış kalıpları doğmuştur. Bunları bireycilik ve eğitime daha fazla önem verilmesi izlemiş ve sonunda saraylı ve şövalye imgeleminin yerini, eğitimle yetişmiş centilmen fikri almıştır. Almanya, Fransa ve İngiltere'de aristokratik değerlerin yerini, aşamalı olarak özel hayatın gizliliği, eğitim ve burjuva medenîliği gibi burjuva değerleri almıştır.

Şimdi Elias'ın toplum kuramını, sosyal yaşamın belirsizliğini azaltmanın bir sonucu olan ahlâksal düzenleyicilik kuramı olarak görebiliriz. Çünkü kişilerin, bilhassa yabancıların davranışını, onların işgüdüsel davranışının, belli kültürel değerler ve normlarla sosyalleştirildiği ve kontrol edildiği varsayımına dayanarak tahmin edebiliriz. Bu kurama göre kişiler arası şiddet medeniyetin gelişimiyle yok olmalı ve bunun bir sonucu olarak yabancılarla karşılaşmanın önceden kestirilemez doğası da yok olmalıdır. Yabancılar arasındaki bu kontrol normları, globalleşme tarafından dönüştürülen toplumlar için çok önemlidir. Bu bakımdan medenî bir toplumun, içinde yabancılar arasındaki riskli ilişkilerin kapsandığı ve kontrol edildiği, kontrollü bir toplum olduğunu söyleyebiliriz.

Elias'ın kuramında bir dizi önemli sorun vardır. Bunların hepsi doğrudan risk sorunuyla bağlantılıdır. Bir dizi yazar Elias'ın kuramındaki köklü tarihsel soruna yani Almanya'nın, sonuçta holokostu doğuran, faşistlerin egemenliğine girmesinin arefesinde yazılmış olmasına dikkati çekmişlerdir. Faşizm bir ideoloji olarak, tamamen askerî değerlere dayanıyor, içgüdüsel yaşamı vurguluyor, imgelemini cinsel şiddet ve kan ve toprağın kutsanmış değerlerinden alıyordu. Ancak holokost, modernleşme sürecinden bir sapkınlık değil, tam olarak rasyonel örgütlenme, kontrol ve enstrümental rasyonalizmin ifadesiydi. Bauman, holokosta ilişkin meşhur çalışmasında (Bauman, 1989), Yahudilerin yok edilmesinin modernizasyon ve medeniyetin öz değerleriyle bağdaştığını gösterme girişiminde bulunmaktaydı. Elias'ın kuramına bir

başka itiraz da; medenîleşme süreci kuramının herhangi bir karşılaştırmalı değere sahip olup olmadığı sorusudur. Örneğin, Elias'ın argümanlarının Japon feodalizm tarihine tatminkar bir biçimde uygulanıp uygulanamayacağı ya da çağdaş bir toplumu ele alırsak, Amerikan kültüründeki yaygın ateşli silah serbestisinin modernleşmenin zorunlu olarak toplumun sivilleştirilmesini sağlamadığı ya da şiddet araçlarının tekelci biçimde devlete transferini sağlayamadığı argümanı olarak görülüp görülemeyeceği belli değildir. Kısacası Elias'ın ahlâksal düzenleyicilik kuramı, kültür ve medeniyet arasındaki ilişkinin, Alman perspektifini temsil etmektedir ve Britanya ya da Kuzey Amerika gibi toplumlara uygulanması kolay değildir.

Bu tarihsel ve karşılaştırmalı Elias eleştirileri, benim medeniyet ve risk hakkındaki argümanım bağlamında en uygun eleştiriler olmayabilir. Elias'ın medeniyet kuramı hakkındaki daha enteresan bir yorumunu Cas Wouters (1986) yapmıştır. Wouters 1960'ların gençlik hareketleri ve 1970'lerin muhalif kültürel hareketleri hakkındaki yorumunda, medeniyet normlarının değerleri biçimlendirmesine dayalı olarak, çeşitli toplumlarda güçlü bir sosyal normlar ve değerler biçem sivilleşmesi görüyoruz. Sivilleşme, kişiler arası ilişkilerin ve kontrolün daha resmî normlarına yönelik evrimsel bir gelişmenin gerekli olmadığını göstermektedir. Wouters, Elias'ın toplum kuramına önemli bir katkıda bulunmuştur: Sosyal ilişkilerin sivilleştirilmesi, gerçekte sürekli tekrar tekrar değerlendirilmesi gereken sosyal ilişkilerde mevcut belirsizlik ve riski artıracaktır.

Sosyal bilimlerde risk ve kontrol arasındaki ilişkinin çeşitli yönlerini değerlendirdikten sonra, şimdi artık Beck'in çağdaş toplumun riskli karakterinin etkili analizinin daha açık ve detaylı değerlendirmesine geçebiliriz. Gelişmiş bir endüstriyel toplumda; risk, profesyonel tıp kurumları ve iş olanakları gibi sosyal kurumlara bağımlılığımızın işlevi gittikçe artmaktadır. Var oluşun bu gibi kurumsallaşmış kalıplarının sosyal güvenilmezliğinin zarurî sonucu olarak risk gittikçe

artmaktadır. Gelişmiş bir kapitalist sistemdeki üst modernite konteksinde risk, zenginliğin üretiminden doğar. Geleneksel ve erken dönem modern toplumlarında risk özünde kişiseldi, şimdi ise globaldirler ve bütün insan toplumları sistemini tehdit etmektedirler. Bunun için Beck'e göre geleneksel riskler açık, somut ve görünür iken, bugünün riskleri kolayca görünmez ve somut olmak zorunda değildirler. Beck riskin yalnızca çağdaş olaylardan doğduğunu idida etmez, zira risk kavramı sosyal bilimlerin yerli kavramıdır. Ancak modern toplumun dönüşümü o kadar köklüdür ki, modern toplumdaki riskleri mevcut paradigmalara göre yeterince anlamak mümkün değildir. Beck tarafından modernleşmenin doğrudan etkileri olarak ele alınan ekolojik krizler, kaçınılmaz olarak globaldirler. Örneğin atom kazaları sonucu olarak oluşan yaşama yönelik tehditler, sigorta edilemez riskler olarak kabul edilmektedir. Gezegenler arası yoluculuğun sigorta risklerini hesaplamanın kolay bir metodu yoktur.

Beck, riskin belirgin bir tanımını vermemektedir. Onun açıklamalarından bazı geniş varsayımlar çıkarabiliriz. Çevresel riskler genellikle geri döndürelemez zararlar verir, buna karşın çoğu zaman görünmez olarak kalırlar. Bunun sonucu olarak da yasal ve bilimsel uzmanların dikkatli gözlemleri, modern siyasal sürecin önemli unsurları haline gelmiştir. Modern riskin doğası, bu çevresel ve bilimsel riskler konteksinde ulus-devlet sorununu da gözler önüne sermektedir. Çünkü riskler artık ulusal sınırları gözetmemektedir. Çağdaş toplumun bir çok tehlikesinin ve sorunlarının genel bir çevresel ve bilimsel krizden kaynaklanması nedeniyle, risk toplumu global bir toplumdur. Riskin doğası ve politik önemi hakkındaki tartışma bütün uluslararası görüşmelerin merkezini oluşturmaktadır.

Beck'e göre, riskin modern karakteri, geleneksel ve erken dönem modern toplumlarıru karakterize eden tehlikeler ve güçlüklerden radikal biçimde farklıdır. Gördüğümüz gibi riskler artık görünür, yerel ve kişisel değildir. Riskler artık görünmez, global ve kişisellikten uzaktır. İlave olarak riskler

insan oluşumun bütün varlığı üstünde bir etkiye sahip olması nedeniyle, demokratize edilmiş hale gelmiştir ve artık hiyerarşiktir. Beck, "yoksulluğun hiyerarşik olduğunu, sanayi dumanının ise demokratik olduğunu" ileri sürer (Beck, 1992: 36). Bu açıdan Beck, bumerang etkisinde ısrar etmektedir. Yani risk, güçleri ve zenginliklerini nazara almaksızın bütün sosyal sınıfların kökenlerinin ilerisine yayılmıştır. İşçi sınıfı hâlâ çağdaş çevresel riske en fazla maruz kalan grup olsa da, risk genelleşmekte ve sınıf yapılarını aşmaktadır.

Riskin modern doğası hakkındaki bu gözlemler Beck'i, çağdaş toplumlarda dayanışmanın karakteri hakkında bazı önemli yorumlar yapmaya itmiştir. Örneğin Beck'e göre, premodern toplumlarda dayanışmanın ihtiyaç üzerine bina edilmiş olmasına karşın, çağdaş dünyada dayanışma kaygı üzerine bina edilmiştir. Yani toplumlar kendilerini yoksunluğa karşı korumak amacıyla örgütlenmişler ve sosyal güvenlik sistemlerinin tamamına yakını bazı ihtiyaç ve gereklilik nosyonları etrafında yapılanmıştır. Ancak çağdaş toplumlar genellikle bolluk toplumları olmalarına rağmen, riskin globalleşmiş doğası ve belirsizlik hakkındaki ortak bir kaygıyla birbirlerine bağlıdırlar. Bunun bir sonucu olarak modern hükümetlerin siyâsî hedefleri ve gayeleri yalnızca büyüme ve zenginleşmeye ilişkin olumlu eğilimleri değil, aynı zamanda mevcut tehlikeler ve sorunların kontrol edilmesine ilişkin hakkında olumsuz görüşleri de içerir.

Çevresel kirlenme ve felaketin yeni bir risk tipi ürettiğini ileri sürerken Beck, tamamen orijinal bir şey söylemeyip yeşiller hareketinin çeşitli yönlerinin siyâsî kaygılarını ve görüş açılarını ifade ediyor olabilir. Ancak Beck'in tezi, modern toplumun risklerinin temelde, modernleşme sürecinin amaçlanmayan ama kaçınılmaz sonuçları ve bilhassa toplum ve doğanın bilimsel yönetiminin ürünü olduğunu ileri sürdüğünü farkettiğimizde daha enteresan hale gelebilir. Bilim ve bilimsel bürokrasilerin, çevresel ve bilimsel risklerin karakterini, görünüşte tarafsız bir kavram olan "kabul edilebilir" risk seviyeleri geliştirmeye çalışarak, gizlemeye ya da inkar

etmeye teşebbüs etmelerinin sonucu; bilimin politize olmasıdır. Bu durum, enstrümental rasyonalizmin bilim kılığında, risk toplumunun özünü teşkil eden zenginlik üretimi ve doğa yönetimine uygulanmasıdır. Zira bu rasyonalitenin amaçlanmayan sonuçları aslında, insan toplumlarının istikrarını bozmakta ya da onları en azından baş edilemeyecek tehlikelere karşı savunmasız hale getirmektedir.

Beck bu argümanları bir dizi örneklerle desteklemektedir. Ancak asıl tıp bilimi, tıp uzmanlığı ve hasta riski hakkındaki yorumları, onun genel tezinin temelini oluşturmaktadır (Beck, 1992: 205-214). Tıp uygulaması kliniklerin gelişimiyle korunmuştur. Bu kurum araştırma, tıp eğitimi ve uygulamasının güvenli biçimde birbiriyle ilişkilendirilmesi için bir örgütsel çatı sağlamaktadır. Tıp, bu konteks içinde bir "alt politika" arenası olarak, yani tıp; partilerin ve parlamentoların resmî politik yapılarını, kendi çıkarlarını ve güç tabanını geliştirmek için by-pass ederek işlemektedir. Kısacası tıp bilimi, klinikte ve deney laboratuarında kanunların ve devletin düzenlemelerini aşan bir biçimle çalışmaktadır. Tıbbî gelişmeler ve teknolojik yeniliklerin hızı nazara alındığında, tıbbî yeniliklere ilişkin sorunların sonuçları, deneysel tıp alanına girmesinden oldukça uzun bir süre sonra topluma sunulmaktadır. Beck bunu *"faits accomplis* politikası" olarak adlandırmaktadır (Beck, 1992:210). Bu politikanın bazı olumsuz örnekleri arasında Talidomid bebekler, "deli dana hastalığı" ve Creutzfeld Jakob hastalığının kasıtsız biçimleri bulunmaktadır.

Beck'in bilimsel rasyonalizme karşı eleştirel yaklaşımının izleri, Weber ve eleştirel teorisyenlerin enstrümental rasyonalizme yönelik erken dönem saldırılarına kadar takip edilebilir. Ancak Beck'in argumanı, görünüşte riskin doğasına ilişkin olsa da, tepkisel modernleşme kuramı olarak ele alınması daha doğru olacaktır. Beck'in tezini tam olarak takdir edebilmek için, onun tepkisellik fikri üzerine kısaca konsantre olabiliriz. Tepkisellik nosyonu, öz tepkili rasyonel eleştiriyi ve öz tepkili eleştirel incelemeyi içerir. Tepkisellik bu açı-

dan modernite olaylarının hem kişisel hem de kurumsal düzeyde sürekli tartışılmasını veya analizini gerektirir. Burada yine Beck'in argümanı rasyonalizasyon anlamına gelen erken dönem Weberci modernleşme modelini, yani eleştirel bilimsel bilginin günlük yaşam dünyasına ve günlük sosyal realiteye uygulanması modelini takip etmektedir. Risk toplumu özben'in *(self)* bir proje haline geldiği yeni bir bireycilik formuyla ilişkilendirilmektedir. Ancak kavramsal tepkiselliğin yükünü bu subjektif düzeye yüklemek muhtemelen bir hatadır. Beck'in risk kavramı; modernleşmenin modern kurumlara dört bir yandan saldıran sorunlar ve çelişkilerin artışına neden olduğu, bunun bir sonucu olarak sosyal kurumların, onları kollektif özevrimleşme ve yeniden meşrûlaştırma süreçlerine zorlayan sorunların ağırlığı ve karmaşıklığı anlamında tepkisel hale geldiği fikri üzerine bina edilmiştir. Modernleşme sorunlaştırma olarak kurumlar içinde çelişkilerin artışına neden olmakta ve onların devamlılığı ve istikrarını tehdit etmektedir. Bu sorunlaştırma ve çelişki süreçleri Beck tarafından bir gelenekselleştirmenin bozumu *(de-traditionolization)* süreci olarak kavramsallaştırılmıştır. Burada yine Weber'in değer kaynakları olan gelenek ve karizmanın erozyonu hakkındaki görüşlerinin Beck'in gelenekselleştirmenin bozumunu modern tepkisellik olarak açıklamasında etkili olduğu görülebilir. Çünkü Beck, endüstriyel toplumu tamamlanmamış bir radikal modernite projesi olarak görmekte ve bilhassa son dönem modernleşmenin bireyselleştirici sürecinin üzerinde durmaktadır. Beck'e göre, "bireyselleştirme süreci kuramsal açıdan tepkiselliğin ürünü olarak kavramsallaştırılır ve burada sosyal devlet tarafından korunan modernleşme süreci, endüstriyel toplumda kurulan yaşam tarzlarını geleneksellikten uzaklaştırır" (Beck, 1992:153).

Tepkili modernitenin bu kalıplarının belli başlı örnekleri olarak Beck; âile yaşamının karmaşıklığı, bilimsel meşrûluk sorunları, esnek işçi piyasasının istikrarsızlıkları ve yaşamın tıbbîleştirilmesinin olumsuz sonuçlarını saymaktadır. Beck'e göre bu çelişkileri ve gerilimleri en açık şekilde yansıtan ku-

rum âiledir. Zira açıkça başarı ve eşitliğe dayanan gelişmiş bir modern sistemde, cinsel ilişkiler itibarî değerli ilişkilerdir. Cinsiyetin itibarî doğası modernleşme içinde modern bir toprak ilişkisi ya da feodal ilişki gibidir. Aslında pazar toplumu tamamen ailesiz ve sonuçta çocuksuz olmalıydı. Piyasa ilişkilerinin, başarı ve evrensellik varsayımları üzerine kurulan, yaratıcı ve yıkıcı kalıpları âile ve cinsiyet ilişkilerinin itibarî değerli karakterini bozmalıydı. Aile tepkisel modernleşme projesine dahil edilmiştir. Zira âile, çelişkiler ve güçlüklerle, bilhassa yüksek kaliteli çocuk bakımı ve annelik yönündeki artan talepler ve her iki partnerin de yaşadığı ekonomik katılım gereksinimi arasındaki çelişkilerle delik deşik olmuş bir sosyal kurumdur. Çocuklarla yakınlık ve karşılıklı iletişim kurmak, part-time ya da tam gün istihdamla kolayca uyuşmamaktadır. Âile içindeki bu gerilimler yüksek boşanma ve âile içi şiddet oranlarıyla kolaylıkla örneklenebilir. Bazı açılardan, Anthony Giddens'in *The Transformation of Intimacy* (1992)sini, yakınlık ya da Giddens'in deyişiyle saf ilişki talepleri ile kamusal alanda eşitlikçi katılım için daha geniş ölçekli talepler arasındaki köklü çelişkiler seti olduğu fikrinin ayrıntılı bir açıklaması olarak görebiliriz.

Şimdiye kadar Beck'in kontrol ve risk arasındaki ilişkinin geniş değerlendirilmesi bağlamında riske ilişkin argümanını sundum. Bu analiz şimdi Beck'in görüşüne yönelik bazı muhtemel eleştirilerinin değerlendirilmesiyle bir sonuca ulaştırılabilir. Beck, önceki dönemlerde yapılan risk ve belirsizlik analizlerini dikkate almadığı, böylece kendi argümanını, tamamen yeni bir toplumsal bakış açısıymış gibi sunduğu gerekçesiyle eleştirilebilir. Mary Douglas'ın eserindeki risk antropolojisi tartışmasının onun çalışmasında olmaması tuhaftır. Örneğin, Beck'in işçi piyasasındaki belirsizlik ve esneklik analizi ve onun mevcut toplum üzerinde iletişim ve teknolojinin etkisine ilişkin genel kaygısı, bazı yönlerden Daniel Bell'in post-endüstriyel toplum analizinin modern bir versiyonu olarak görülebilir. Daha genel bir ifadeyle, Beck'in risk toplumu kavramı belki de en iyi biçimde post-Fordizm

ve kontrol edici kuralların azaltılması hakkındaki ekonomik tartışmaların sosyolojik versiyonu olarak görülebilir. Her ne kadar Beck risk nosyonunu, bilimsel rasyonalizm fikri içine yerleştirmek istese de, gelişmiş endüstriyel toplumlarda genel risk ve zarar duygusu sosyal Keynesciliğin gerilemesinin özgül bir sonucudur. Bu nedenle gelişmiş kapitalizm de ekonomik rasyonalizmin bir sonucudur. Vatandaşların büyük çoğunluğu için, bilhassa bazı yönlerden sosyal bakımdan bağımlı olanlar için risk; sosyal güvenlik kapitalizminin dönüştürülmesinin bir işlevi, global sosyal güvenlik nosyonu ve kuralların azaltılmasına yönelik bir siyasal saldırıdır. Bu güne kadarki yaptıklarıyla Thatcherizm "dadı devlet"e bir saldırıydı, sosyal güvenliğin önemine ilişkin erken dönem nosyonlarıyla bir ideolojik çatışmaydı. Thatcherism risk hakkında bir tartışmaydı, bu nedenle en azından sosyal devletin doğası üzerine yapılan oldukça özgül siyasal mücadele temeline yerleştirilmelidir.

Beck'in argümanlarının daha ciddî bir eleştirisi belki de riskin son üç asır boyunca çok derin ve önemli ölçüde değişmediğini söylemek olacaktır. Örneğin, erken dönemlerdeki frengi salgınları ve vebanın, Beck'in dikkatimizi çektiği çağdaş çevresel hastalıklardan herhangi bir farkı var mıdır? Yani Beck'in risk kriterleri, kişisellikten uzak ve görünmez yapılarıyla, gerçekten de ayrıntılı bir tarihsel incelemeye mi dayanmaktadır? Önceki asırların yıkıcı vebaları kesinlikle global, demokratik ve geneldi. Köylüler ve aristokratlar korkunç ölümleri eşit biçimde tattılar. İlave olarak kapitalist sömürgeciliğin yayılmasıyla, önceki yüzyıllarda Kuzey Amerika ve Avustralya yerlileri gibi bir çok yerli halk, bütünüyle çevresel, tıbbî ve politik felaketler tarafından yutuldular. Eğer risk nosyonunu; en azından, riskin insan yaşamının zorunlu bir kısmı olarak görüldüğü güçlü bir kültürel elementi olduğu geniş bir bakış açısını benimsersek, o zaman yaşam hakkındaki, eski medeniyetleri zaman zaman yenen köklü belirsizliklerin, bizim kendi *fin-de-siècle* medeniyetimizin kaygılarından farklı olmadığını görürüz.. Genellikle büyü-

cülük hareketleri, mânevî belirsizlik ve sosyal istikrarsızlıkların eşlik ettiği on yedinci yüzyıl krizi, bu risk ve tehlike nosyonlarının kültürel ve kişisel bakımdan geliştirilmesi olarak görülebilecek olan Barok mantalitesinin doğuşuna yol açtı. Belki de riskin önceki analizinde önerdiğim gibi riskin, *theodicy* sorununun daha genel sosyolojik tartışması çerçevesinde ele alınması gereklidir. Gehlen, Berger ve Luckmann gibi yazarlar geleneğinde, modern riskin özgül doğası yalnızca insan yaşamı ve sosyal yaşamdaki daha genel bir olasılık nosyonunun örneği olarak görülmelidir. Berger'in sosyal yapılanma görüşünün sonucu, riskin çoğalmasına karşı, kutsal gölgeliğin önemini çeşitli yollarla yeniden vurgulayacak oldukça farklı cevapların bulunması ihtimalidir. Risk; "din"i doğuracaktır. Burada dinden kastım; kaos ve düzensizlik tehdidine karşı sosyal varoluşun anlamlılığıu vurgulayan sosyal realitenin herhangi bir genelleştirilmiş görüşüdür. Beck, şu soruyu ihmal etmektedir: Riskin çoğalmasını önleyecek herhangi bir öndelenebilir sınırlama var mıdır? Berger ve Alias'ın ayrıntılı biçimde incelenmesi yoluyla bir sosyolog olarak riskin demokratizasyonuna, çelişkilerin çoğaltılmasına ve tehlikenin geliştirilmesine karşı belli sosyal cevaplar bekleyebileceğimizi zaten ifade ettim.

Şu soruya kolay ya da açık bir cevap yok gibi görünmektedir: Yaşam kalıtsal olarak daha fazla riskli hale gelebilir mi? Tarihsel perspektiften, Elias geleneğinde eğitilen bir sosyoloğun, aksine, şiddeti ve kişiler arası kötü muameleyi kontrol eden ve düzenleyen uzun medenîleşme sürecinin sonucunun, günlük yaşamın daha tahmin edilebilir, daha güvenli ve daha anlaşılabilir hale gelmesi olacağını iddia etmesi mümkündür. Bu sosyal güçlüğe potansiyel bir çözüm; riskin farklı düzeylerde incelenmesi olabilir. Kaba bir konuşmayla, eğer mikro ve makro düzey arasına bir ayrım koyarsak, günlük yaşamın, Elias'ın medenîlik normları görüşünde yer alan nedenlerle, daha güvenli hale geleceği ileri sürülebilir. İlave olarak, günlük yaşamı düzenlemek için yapılan yasal girişimler, güçlü bir bürokrasi ve devlet yönetimi ile birleştiğin-

de gerçekten de risk, belirsizlik ve şiddetin günlük yaşam düzeyinde minimize edileceği şartları yaratabileceği söylenebilir. Fakat Beck'in çevresel tehlike, endüstriyel kirlenme, gıda kirlenmesi ve kurallardan kurtarılmış ekonominin belirsizliklerinin modern bireyler için hesaplamayacak oranda yüksek risk düzeyleri ürettiği görüşünü kabul etmek için çok iyi nedenler olduğu âşikârdır. Gelişmiş toplumlarda, modernleşme sürecinin bir sonucu olarak, subjektif günlük normalite deneyimi ile global ya da makro tehlike şartları arasında bariz bir çelişki vardır.

XIII. BÖLÜM

ÖZBENLİK VE TEPKİSEL MODERNİTE

Bu makaleler koleksiyonunda üç sosyal fenomen, yani oryantalizm, postmodernizm ve globalleşme arasındaki önemli bağlantıları belirlemeye çalıştım. Bu bölümde temelde postmodern sosyal kuram hakkındaki tartışmayı, tepkisel özbenlik ve beden konusuna özel bir gönderme ile birlikte ele alacağım. Ancak bu makalelerdeki bağlayıcı tema aslında globalizmin doğuşu ve gelişmesiydi. Globalizm entelektüellerin içinde faaliyet göstermeye zorlandığı yeni bir kültürel ortam üretmekte ve aynı zamanda kültürel globalleşme süreci ise entelektüel çalışmanın doğasını dönüştürmektedir. Globalleşme, ulus-devletçi geleneksel egemen kültürlerin çoğuna meydan okuyan yeni bir çok kültürcülük düzeyini sonuç vermiştir. Eski seçkinci üst kültürün sürekli kopyalanması şimdi sorunlu hale gelmiş, ulus-devlet içindeki marjinal gruplar tarafından ve sömürgeciliğin çözülmesinin sonucu olarak kültürel egemenliği ele geçirmeye başlayan eğitimli gruplar tarafından sorgulanmaya başlamıştır. İlave olarak globalleşme, oryantalizmdeki Doğu–Batı tartışmasının çoğunu gereksiz hale getirmiştir. On yedinci yüzyıldan bu yana oryantalizm, yabancı kültürlere ilişkin derin bir *ötekilik* duygusuna yataklık etmiştir. Bu ötekilik hissi aslında geleneksel toplumdaki antropolojik projenin temeliydi (Hodgen, 1964). Bu sömürgeci ötekilik deneyimi, içinde Tanrı'nın hem hay-

van hem de insan türlerinin statüsünü belirlediği büyük varoluş zinciri fikrinin önemli bir sorunuydu. Globalleşme ve çok kültürlü politikaların, bütün siyasal sistemlerin önemli bir boyutu halinde ortaya çıkmasıyla, dış dünyaya ait yabancılık hissinin muhafazası zorlaşmıştır. Çünkü insanların hareket kabiliyetinin artması, göç ve turizmin sonucu olarak bu yabancılık hissi bütün toplumlara ithal edilmiştir. Ötekilik evcilleştirilmiştir. Elbetteki, komünizmin çöküşü ve savaş sonrası dönemin geleneksel soğuk savaş politikalarının erozyonuyla, İslâm bir komünist tehdidin temsil ettiği tehlikelerin yerine geçme işlevi görebilir. Ancak komünizm dışarıyla ve Sovyet militarist saldırganlığı tehdidiyle ilişkileştirilmişken, İslâm gittikçe artan oranda, -ki aslında eskiden de öyleydi,- Batı dünyasının bir "içsel" parçası olmaktadır. İslâm, Batı siyasal sistemine köklü bir kültürel meydana okuma işlevi görmekteyse de, bu meydan okuma içten gelmektedir. Önceki bölümlerde Britanya'daki Rüşdî olayının tuhaf etkilerine dikkat çekmiştim. Bu olay İngiliz kimliğinin doğası hakkında bir tartışma oluşturdu; zira İngiliz kültürel seçkinleri Birleşik Krallık'ta çok kültürlü bir sivil toplumun doğuşunu tanımaya zorlandı. Aynı konular Hollanda ve Almanya'da da yaygındır. Hollanda toplumu anayasal olarak Birleşik Vilayetler'de ayrı cemaatlerin varlığını tanıdığı ve geleneksel olarak bu gruplara toplumu ayakta tutan sütunlar olarak atıfta bulunulduğu için, Hollanda sisteminin İslâm'ın Hollanda toplumunda, Katolik, Protestan ve hümanizmin yanısıra yeni bir sütun haline gelmesine direnmesi çok güçtür. Savaş sonrası dönemde Almanya, mukayeseli bir ifadeyle, oldukça homojen bir etnik tabana sahip iken, Türk göçmen işçilerinin ve diğer göçmen cemaatlerinin artışı 1980'lerin yeni birleşik Almanya'sında sosyal düzen sorununa neden oldu. Bu bağlamda, İslâm'ın kendi üyeleri için ayrı bir yasal ve sosyal ortam gerektiren köktenciliği nazara alındığında, İslâm'ın nasıl kolaylıkla asimile edileceğini anlamak zordur.

Bu makaleler koleksiyonunda ayrıca globalleşmenin, kül-

türün postmodernleşmesinin sosyal nedenlerinden birisi olduğu görüşünü benimsedim. Globalleşme; kültürlerin artan oranda çeşitlenmesi ve karmaşıklaşmasına neden olarak her bir topluma bir dizi gelenek türü ilave etmektedir. Bu nedenle kültürel globalleşme modern toplumlara ve bilhassa entelektüellere, kültürlerin orijinalliği, kendi sosyal statüleri ve kültürel hiyerarşinin doğası hakkında yeni bir tepkisellik empoze etmektedir. Her ne kadar insan toplumları daima yabancı kültürler ve yabancı müdahale olgusuyla karşı karşıya kalmışsa da, globalleşme, bir yandan yeni bir kültürel tepkisellik gerektirmekte, bir yandan da bunun karşılığı olarak entelektüellere ulusal kültürlerin doğası hakkında bir yargı oluşturma özel görevi yüklemektedir. Eski antropolojik yabancı kültürler sorunu, modern entelektüel araştırmanın inatçı bir teması haline gelmektedir. Zira ulus-devletler kendi kültürel kimliklerinin karakterini araştırmaya zorlanmaktadırlar. Globalleşme bütün kültürel sistemlerin yerel kültürler olması ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Çünkü herhangi bir kültürün, örneğin İngiliz kültürünün, global bir kültür olduğu fikrini savunmak zordur. Global ortamdaki tepkisellik ve kültürel yakınlık, postmodernitedeki özben hakkında da yeni bir bakış açısı doğurmaktadır. Zira birey ile ulusal kimlik arasındaki ilişki yüksek oranda istikrarsız ve belirsiz hale gelmektedir.

Postmodernite tipik olarak yeni iletişim teknik araçlarının ve yeni bilgi depolama kalıplarının bir etkisi olarak çözümlenmiştir. Popüler kültürde; radyo, televizyon, film ve videonun; yaklaşımlar ve uygulama üzerindeki etkisi çok büyük olmuştur. Realitenin deneyimsel etkisi, realitenin taklidinin teknik bakımdan mümkün olduğunu oldukça direkt bir tarzda ortaya çıkarmasıdır. Sosyologlar kültürel postmodernizmi rasyonel modernizme, -bilhassa mimari ve iç dizaynda-, geniş bir sosyal tepki olarak görmüştür. Benim niyetim, postmodernleşme sürecinin sosyal nedenlerine ilişkin bu kuramlarını reddetmek değildir. Benim argümanımın hareket noktası; postmodernitenin sosyal üretiminde, global-

leşmenin özel rolüne dikkat çekmektir. Bu senaryoya göre kültürel turizm, kültürel deneyimin postmodern çeşitlenmesinde özellikle ağırlığı olan bir güçtür. Global turizm kültürler arası değişimi artırmakta ve kültürel seçkinleri, kültürel miras endüstrisinin şartlarıyla yüzleşmeye zorlamaktadır. Turist fantezisi özbenin egzotik ortamlarda farklı sosyal roller üstlendiğini sanmasına izin vermektedir. Turizm kısa dönem fantezi rolleri oynamak için başkasıyla özdeşleşmeyi icat etmekte ve talep etmektedir. Turizm; kültürleri çekici, kendisine has ve yerel kültürel fenomenler olarak müzeleştirme eğilimi sergilemektedir. Paradoksal olarak turizm bir yandan otantik yerel kültürlerin keşfi anlamına gelirken, diğer yandan turizm endüstrisi bir otantiklik illüzyonu yaratarak, aslında sosyal ve kültürel taklitçilik deneyimini güçlendirmektedir. Turizmin kendi kuralları otantik kültürel deneyim olanağından doğmuştur. Daha önemlisi, etnik ya da ulusal kültürler, turist gözlemine açık yerel ya da folk kültürler haline dönüşmüştür.

Bu argümanın bir örneği olarak Jean Baudrillard'ın *America*'sını (1988) ele alabiliriz. Baudrillard'ın çalışmasını aslında Amerikan post modern kültürü üzerine bir entelektüel turist yorumu olarak kabul edebiliriz. Bilhassa Baudrillard'ın eserinin tarzı Amerikan silüeti boyunca bir arabayla seyahat illüzyonu yaratmaktadır. Postmodern okuma stili; turistin bir *ad hoc* örnekleme süreci yoluyla kültür peşinde koşması gibi, kanal zapingi, rastgele okuma, dipsiz izlemeyi içermektedir (Rojek ve Turner, 1993). Bu nedenle postmodernizmin etkisiyle, postmodern dünyada hepimiz turistiz ya da tamamen sosyolojik önem taşıyan bir terimi kullanırsak, kendi toplumumuzda *yabancılarız*. Böylece kültürlerin global çeşitliliği, içinde bütün kültürlerin yabancı göründüğü bir yabancı çevre oluşturmaktadır. Postmodern kültür yabancılaşmasının karşıtı elbetteki nostalji, yani gerçek cemaatler, gerçek deneyim ve gerçek kültür için nostaljik arayıştır. Postmodernleşme, hem sosyal düzenlemeler hem de derin bir kültürel biçemlerin suni ve yapılandırılmışlığı duygusuna neden

olmaktadır. Bunun için bütün yapay kültürel ürünler tamamen yapay görünmektedirler.

Ayrıca postmodernleşme sürecinin bir çok açıdan bir sekülarizasyon süreci olduğunu anlamak önemlidir. Çünkü, dünyadaki bütün dinsel açıklamaları yalnızca "büyük anlatı"lar olarak gören postmodern kültür eleştirisinden dinlerin kendilerini korumaları çok güçtür. Sekülarizasyon tepkisel özben fikrinin hayatî bir parçasıdır ve geleneksel özben, bireycilik ve bireylik kuramlarının tamamına yakını, inancın sosyal bakımdan köklü bir değer yitirme süreci geçirdiğini varsaymaktadır. Çoğulcu inanç, rastgele bağlanma ve dinsel deneyim postmodern yaşam tarzıyla yani sekülarizasyonun kültürel çoğulculuk olduğu fikriyle bağdaşmaktadır. Postmodernizm tek bir büyük anlatıya bağlanmayı olanaksızlaştırmaktadır. Ancak, inancın sekülarizasyonunun yalnızca kavrayışsal ya da entelektüel düzeyde gerçekleştiğini söylemek istemiyorum. İnsanlar yalnızca rasyonel eleştirinin bir sonucu olarak Tanrı'ya inanmaktan vazgeçmiş değillerdir. İnsanlar daha çok dinî inancın; inancı imkansız ya da gündemdışı hale getiren günlük hayat dönüştürmeleri yüzünden yıprandığı zaman inanmaktan vazgeçmektedirler. Kültürün postmodernleşmesi, sunilik deneyimi yaratırken, ayrıca dinin günlük yaşam düzeyinde de sorgulanmasını gündeme taşımaktadır. Çok kültürlü bir toplumda dinsel inançların çoğalması, bu günlük yaşam dünyasında köklü bir görecileştirme etkisine sahiptir. Bu görecelilik Ernest Gellner'in *Postmodernism, Reason and Religion*'ında (1992) yazdığı eski ateist türden değildir. Postmodern kültürlerin göreceliliği daha çok, global çeşitlilik ve farklılık konteksi içinde günlük tüketim deneyimine ilişkindir. Kısacası deneysel laikliği, globalleşmenin bir ürünü olarak görmek zorundayız. Gellner; postmodernizmi basitçe felsefî görecelilik olarak ele alma girişiminde bulunmuşken, benim argümanım tüketim kültürünün ve postmodern kültürel çeşitliliğin günlük deneyim ve uygulama üzerindeki etkisini incelemeyi amaçlamaktadır. Köktencilik globalleşmeye, çok kültürlülüğe ve postmodern

çoğulculuğa karşı bir dinsel tepki olarak görülmelidir. Batı tüketim kültürü, geleneksel yaşam tarzlarının temellerini yıpratmakta ve bu nedenle geleneksel dinsel uygulamaları, bilinç düzeyinde değil, ancak Pierre Bourdieu'nun adlandırdığı şekliyle alışkanlıklar *(habitus)* düzeyinde çürütmektedir.

Eğer postmodernizm dine bir meydan okumaysa, aynı zamanda entelektüellerin geleneksel rolüne karşı da bir meydan okumadır. Daha önce gördüğümüz gibi, entelektüelin önemli sosyal işlevlerinden birisi üst kültürün gardiyanlığını yapma ve üst kültürü popüler yıpranmadan korumaydı. Postmodernizm üst ve alt kültürü yeni bir *kitsch* (bayağı, zevksiz, yapmacık -Ç.N.-) kültür sistemi, parodi ve ironi modeli yoluyla karıştırmakta ve böyle yapmakla geleneksel üst ve alt kültür kalıpları hiyerarşisini ve sorunlarını yok etmektedir. Aynı zamanda, globalleşmenin sonuçları yeni bir çok kültürcülük eritme tavasında yerel ve global kültürü karıştırmaktadır. Üst kültür yerel kültür olamayacağından, globalleşmenin bu etkisi bir sosyal rol olarak entelektüelliğin konumu için önemli sonuçlar içermektedir. Elbetteki postmodernizm aynı zamanda entelektüel için postmodern şartların yorumcusu olarak yeni fırsatlar da açmaktadır.

Bu tartışmada, bilinçli olarak postmodernizm ve post moderniteyi olayların gerçek durumları olarak ele aldım. Postmodernizm nosyonunu postmodernleşme hakkındaki kuramlarla sınırladım; yani postmodernizmi, sosyal düşünce içindeki bir entelektüel hareket ve modernizmin kültürel eleştirisi olarak ele aldım. Bu nedenle postmodernite ile modern toplumların postmodernleşme sürecinden geçmekte olan sosyal şartlarını kastediyorum. Postmodernite; globalleşme süreçlerinin bir sonucu olarak, kültürel çeşitlilik ve karmaşıklığı, üst kültürün otoritesinin kaybını, kentsel çok kültürlülüğün gelişmesini ve kültürde taklitçilik, parodi ve ironi gibi, belli stilistik aygıtların yaygınlaşmasını içermektedir. Postmodernleşme kültürün ve kültürel deneyimlerin suni ve yapılandırılmış doğası tecrübesini üretmektedir. Bu postmodernizm görüşünü benimsemekle, ayrıca bilinçli ola-

rak Anthony Giddens ve Ulrich Beck'in sunduğu tartışma konumundan ayrılıyorum. Gördüğümüz gibi, Beck ve Giddens, modern toplumları ya risk toplumu ya üst modernite ya da tepkisel modernite terimleriyle tanımlamayı tercih etmişlerdir. Postmodernleşmenin modern kültürün dönüştürülmesinin geçerli bir açıklaması olduğu nosyonunu bilhassa reddetmişlerdir. Onların üst modernite ve risk toplumu açıklaması ağırlıklı olarak kendilerinin geliştirdiği modern özben özel görüşüne yani özbenin bir proje olarak görülmesine dayanmaktadır. Tepkisel özben, üst modernitede genel geleneklerden uzaklaştırma sürecinin temel özelliğidir.

Bu nedenle çağdaş sosyolojinin iki ana soru ile karşılaştığını söylemek istiyorum: İlki toplumun gerçek karakterini dönüştüren köklü bir değişimden geçip geçmediğidir. İkinci soru ise bu radikal sosyal değişimlere ilişkin olarak sosyal kuramdaki sorunu ele almakta ve bu radikal değişimleri anlamak için tamamen yeni bir kuramsal çerçevenin gerekli olup olmadığıdır. Beck ve Giddens, bizim tamamen *radikalize* edilmiş ve dönüştürülmüş bir sosyal realitede yaşadığımızı önermektedirler. Üst modernitenin yeni bir ortam olması nedeniyle, ayrıca bu toplumları analiz etmek için yeni kuramlar geliştirmeye ihtiyacımız vardır. Eğer bu iki soruyu birleştirirsek (bu yeni bir toplum tipi midir ve bu realiteyi tanımlamak için yeni kuramlara ihtiyacımız var mıdır?), o zaman Tablo 3'te olduğu gibi dört kutuluk bir mülkiyet alanı üretebiliriz:

Tablo 3: Yeni toplum tipleri ve yeni kuramlara ilişkin bir mülkiyet alanı

		Yeni Toplum +	*Yeni Toplum* -
Yeni Kuramlar	+	Postmodernleşme Risk toplumu	Feminizm
	-	Post-endüstriyalizm	Marksizm

Bu yeni realite tepkisel modernleşme kuramı terimleriyle tanımlanmakta ve postmodernleşme fikrine bir alternatif oluşturmaktadır. Bizim yeni bir toplum içinde var olduğumuzu inkar etmek isteyen ve bu nedenle yeni kuramları inkar eden, yüksek derecede geleneksel açıklama biçemleri görüyoruz. Örneğin geleneksel Marksist/Leninist kuramı savunmaya çalışan teorisyenler, kapitalizmde köklü değişiklikler olmadığını iddia etmektedirler. Belli başlı feministler yeni bir toplum tipinde yaşamadığımızı, aslında eski ataerkil yapıların hâlâ yerinde durduğunu ve çalışma hayatındaki cinsel ayrımcılıkta ve eşitsizlikte önemli bir değişim olmadığını ileri sürseler de; ancak sosyal bilimin kendisi ataerkil toplum düzeni tarafından şekillendirildiği için, bu durumların analizi amacıyla yeni kuram modellerine ihtiyacımız vardır. Daniel Bell'in post-endüstriyalizm kuramı, belki de kültür ve sosyal organizasyonun doğasında radikal değişimler olduğunu, ancak klasik sosyoloji kuramını da terketmeye gereksinim olmadığını ileri süren üçüncü bir bakış açısı sergilemektedir. Bu bölümde bu üç kuramsal stratejiyle çok fazla ilgilenmeyeceğim; zira ben risk toplumu ve postmodernite üzerinde yoğunlaşmak istiyorum. Beck ve Giddens'in açıkça veya dolaylı olarak yapmaya çalıştığı şey, sosyal bilimlerde akla yatkın bir seçenek olan postmodernizmi reddetmek ve bilhassa toplumsal postmodernleşme kuramlarına karşı çıkmaktır. Giddens, Jean Baudrillard'ın eserini tartışmıyordu. Ama biz çağdaş sosyolojinin gelişmesini; çağdaş sosyal realite hakkında köktenci bir yaklaşımı benimseyerek, onu bir risk toplumu, son dönem modernite ya da üst modernite şeklinde tanımlayan kuramlarla, "sosyal"e ilişkin geleneksel görüşü reddetmek isteyen kuramlar arasındaki bir mücadele olarak görebiliriz. Bu üst modernite kuramlarının; Marksizm dahil olmak üzere postmoden toplumların global karmaşıklığını kavrayabilen geleneksel sosyal bilimden devralabileceğimiz uygun ya da uygulanabilir sosyolojik kuramlar olmadığını ileri süren Baudrillard, Lyotard ve Bauman gibi yazarlarla rekabet içinde olduğunu görebiliriz. Bu neden-

le özbenin geleneksellikten uzaklaştırılması ve radikalizasyonu; sosyolojideki farklı kuramsal gruplar, yani modernitenin en iyi biçimde risk toplumu ya da tepkisel modernite olarak anlaşılacağına inananlarla, postmodernleşme sürecinin, değişimin egemen özelliği ve çağımızı en iyi karakterize eden *posthistoire* (tarih sonrası) ortam olduğuna inananlar arasındaki bir sosyal tartışmadır. Temel soru şudur: Hâlâ klasik sosyolojinin, yirminci yüzyılın sonları toplumunun anlaşılmasına uygun olduğu söylenebilir mi?

Mevcut klasik sosyal kuramın sağlığına ilişkin bu eleştirel görüş, Giddens'in *The Consequences of Modernity* (1990) adlı eserindeki erken dönem tartışmalarını izlemektedir. Giddens, aynı şekilde sosyolojinin mevcut biçeminin de, modern şartların analizi için yeterli olmadığını, çünkü sosyolojinin temelde ulus-devletin toplumla sahte eşitliğine dayalı olduğu ve bu nedenle modern toplumlarda ortaya çıkan globalleşme kalıplarıyla analitik bakımdan baş edemeyeceğini ileri sürmektedir. Klasik sosyal kuram bizim zamanımıza uygun ve aydınlatıcı bir perspektif olarak hizmet edemeyecek kadar boyutsuzdur.

Giddens'in bakış açısına, örneğin Max Weber'in *Bildungsbürgertum* ya da kültürlü orta sınıf hakkındaki tartışma bağlamındaki kişilik açıklamasını incelemek suretiyle meydan okunabilir. Bu Giddens eleştirisi başlangıçta oldukça önemsiz görünse de, iki önemli amacı gerçekleştirir. İlki, klasik sosyolojinin bazı yönlerinin aslında modern toplumun anlaşılmasına oldukça uygun olduğunu gösterir. Ancak Weber'in incelenmesi sürecinde, Giddens'in bu tepkisel özbenliğin üst modernitenin son özelliklerinden birisi olduğu nosyonunun tarihsel bir bakış açısıyla savunulamayacağını gösterebilirim. Weber'in kişilik nosyonu aslında, Giddens'in özbenin geleneksellikten uzaklaştırılması ve öztepkiselliğin yükselişi hakkındaki argümanıyla ortak bir çok yöne sahiptir. Weber kişiliğin bir proje olduğunu düşünüyordu; aslında kişilik, insanoğlunu insan olmayanlardan ayıran rasyonel özben projesiydi. Bu nedenle Weber'in sosyolojik perspektifi kişiliği,

insanoğlu hakkındaki bir doğal gerçek olarak değil, kültür ve eğitim tarafından üretilen bir şey olarak ele almaktaydı. Weber, bireylik nosyonunu ve kişiliği tekillik kavramı yoluyla incelemeye devam etti. Bu Alman geleneğinde rasyonel kişilik projesi fikri, bireylik ve bireysel tekillik fikrini vurgulamaktaydı. Weber bu kişiliğin bir yaşam projesi olarak görülmesi tartışmasını kültür ve medeniyet arasındaki ilişkiye dair bir geleneksel Alman tartışması bağlamında ele aldı. Bu çerçevede kişilik; kültürün medeniyete karşı gelişimi, yani Anglo-Sakson endüstriyel uluslarının tipik özelliği olan materyalizme, bilhassa İngiliz materyalizmine karşı gelişimiydi. Kişilik, tekil bireyin, eğitimle özben sağlamak için, kendisine asketik (çileci) disiplinler ya da rasyonalite empoze ettiği bir çağrı ya da uzmanlıktır. Bu nedenle bu kişilik görüşü; Weber'in uzmanlıklar sosyolojisi ve dinlerin kendi özgül soteriolojileri bağlamında dünya dinleri analiziyle yakından bağlantılıdır. Weber'in sosyolojisinin bu yönü Harvey Goldman tarafından, *Politics, Death and the Devil: Self and Power in Max Weber and Thomas Mann* (1992) adlı eserinde mükemmel biçimde çözümlenmiştir. Weber'in Protestan etiği araştırması, ilâhî çağrının Protestan değerlerinin seküler kapitalizm tarafından öz yok edilişiyle baltalandığı trajik tablosu ile tamamlanmaktadır. Weber'in argümanı, Simmel'in en başarılı değerlerin içinde öz yenilgiye dönüştüğü ve içeriğin biçem belirginleşmesi ile batırıldığı "kültür trajedisi" görüşü ile ortak çok yöne sahiptir. Aslında Goldman, Thomas Mann'ın belli başlı romanlarının (bilhassa *Buddenbrooks* ve *Death in Venice'yi*), burjuva kültürünün, yani *Bildungsbürgertum*'un üst kültürünün erozyonu ile karşı karşıya gelme girişiminde bulunan özben hakkındaki Weberci temaların araştırılması olarak analiz etmektedir. Bilhassa *Buddenbrooks* romanı, burjuva kültürünün gerilemesi ve Protestan etiği içindeki asketik uzmanlığın sekülarizasyonu ve bozulmasının araştırılmasıdır. Bozulma ve yıkılma teması ya da daha genel olarak nihilizm, her hâlükârda on dokuzuncu yüzyılın sonları Alman entelektüel kültürünün bir ana temasıdır. Havada çok fazla *fin-*

de-siècle bozulma ve itibar yitirme kokusu vardı. Bu âilesel bozulma ve kişisel gerileme konuları Mann'ın romanlarının, bilhassa kişisel hastalığın ulusal gerileme metaforu olarak hizmet ettiği *Dr Faustus* ve *The Magic Mountain*'deki şeytanca güçler ve entelektüellik analizlerinin temel konularıydı. Bu romanlar Weber'in sosyolojik kuramlarındaki, sosyolojik değer yitirme, trajedi ve kişisel kahramanlık temalarının edebî ifadesini oluşturuyordu.

Weber'in ana kaygısı, kişiliğin bilimsel rasyonalizasyon ve günlük yaşamdaki bürokratik devlet hâkimiyeti tarafından baltalanmasıydı. Weber'in bir rasyonel seküler sistemin sınırlamalarına karşı özbenin geliştirilmesi hakkındaki sosyolojik görüşleri, en azından modernizasyon şartları altındaki dönüşlü özben hakkındaki mevcut tartışmanın bazı yönlerini öndelemiştir *(anticipate)*. Daha önemlisi, Weber'in kişilik çözümlemesi ve bilhassa Protestan mâneviyâtının modern özbenin gelişimine etkisi hakkındaki görüşleri, farklı bir modern özben sosyolojisine katkıda bulunan çeşitli yirminci yüzyıl sosyal teorisyenlerini etkilemiştir. Weber'den etkilenen bu yazar grubu içinde özellikle önem taşıyanlardan birisi Benjamin Nelson'du. Yazarın *On the Roads to Modernity: Conscience, Science and Civilizations* (1981) adlı eseri Weber'in tarihsel sosyolojisi çerçevesinde Batı kültürlerinde vicdan fikrinin evriminin, önemli bir tarihsel analizini oluşturmaktadır. Nelson'un görevi özben ve medeniyetin bir tarihini yazmaktı. Kentsel kültür, Protestanlık ve rasyonalizmin vicdanın kökenleri üzerindeki etkisinin detaylı bir analizini yapmada çok önemli isimdir. Bu yorumun hareket noktası temelde Giddens'in tepkisel özben analizi, sosyolojiye orijinal bir katkı sağlamak zorunda değildir. Zira onun işlevi; klasik sosyolojide özbenin yaklaşılabilecek ve onun modernite içinde bir tepkisel proje olarak anlaşılmasını sağlayacak, bir dizi yerleşmiş gelenek (Weber, Simmel, Nelson, Dumont ve Elias) bulunduğu gerçeğini göstermektir. Bu argümanın sonucu, tepkisel modernite fikrinin; bilhassa tepkisel özbenin anlaşılmasını sağlayacak yerleşmiş gelenekler bu-

lunması nedeniyle, bir paradigma olan geleneksel ya da klasik sosyolojiyi terk etmek ya da reddetmek için herhangi bir otomatik gerekçe olmadığının ortaya konulmasıdır. Özben sosyolojisinin bu kritik alanında, Giddens'in dışlayıcı stratejisi tam olarak desteklenemez.

Özben hakkındaki bu sosyolojik müzakere ayrıca son zamanlardaki beden sosyolojisinin doğuşuyla temelden bağlantılıdır. Bu sosyolojiye Giddens son iki eseri olan *The Transformation of Intimacy* (1992) ve *Modernity and Self-Identify* (1991)'de kısmen dikkat çekmiştir. Buradaki temel konu; çağdaş toplumda bedenin; bedeni bir proje haline getirmeye yardım edecek düzenleyici inançlar ve uygulamaların bir şantiyesi haline gelmesidir. Tıp teknolojisi, transseksüel ameliyat, estetik ameliyat, dişçilik ve benzeri yollarla kendi bedenimizi yaratma fikrini, en azından orta sınıflar için gerçek bir seçenek haline getirmiştir. Beden hakkında yazan bazı yazarlara göre; son zamanlarda "üst modernite şartlarında, bedenin, modern kişinin özkimlik duygusunun merkezini oluşturma eğilimi gittikçe artmaktadır." (Shilling, 1993:1). Ancak bu beden/özben konusuna baktığımızda daha geniş bir tarihsel çerçeve içinde bir proje olarak Batılı kültürlerde bedenin, Hristiyanlık, Yahudilik ve İslâm'ın kültürel mirası nedeniyle daima sorunlu olduğunu görürüz. Radikal *Pauline* teolojisinin mirası olarak, Batı medeniyetinde cesedin eleştirilmesi, seksin haksız yere kötülenmesi ve bedenin inkarı gerçekte, Batı kültürlerinde bedenin sorunlu bir boyut olduğu anlamına gelmektedir (Asad, 1993). Dinin önceki dönemlerdeki geleneksel biçemlerinden radikal bir ayrılışı temsil eden Hristiyanlığın önemli bir özelliği, Hz. İsâ'nın çocuksuz bir Tanrı olması nedeniyle, doğurgan olmayan bir Tanrı olgusuydu. Hristiyanlık'ta göğe yükselme üremenin yerine geçmiştir. Bu nedenle kişi Hristiyanlık'ta, bedenin temel konu olduğu (ölünün yeniden dirilmesi, Hz. İsâ'nın yeniden beden giymesi ve Hz. İsâ'nın işkence edilen ve kanayan bir Tanrı olması), ama aynı zamanda bedeni inkar eden bir din paradoksu ile karşı karşıyadır. Kutsal enerjinin cisimleşmesi

fikri Hristiyan ortodoksluğu için zaruridir, ancak *Pauline* teolojisi mirası, bedeni özbenden koparmakta, bedeni en iyi ihtimalle kavrayışsal ve mânevî aktivitenin bir kabı ya da aracına dönüştürmektedir. Bu nedenledir ki Hristiyanlık'ta hükümranlık gücü kralın iki bedeni arasında bölünmüştür: –mânevî beden ve bozulan, üremeyen ve dünyevî beden-. Yahudilik-Hristiyanlık mirasında, bu düalizmin çeşitli versiyonları mevcuttur ve bu düalizm çeşitli Marioloji*, Gnostisizm** ve Resurreksiyon*** kuramlarında yer almaktadır. Ancak benim argümanım, Batı kültürlerinde bedenin tepkiselliğinin kaçınılmaz bir kültürel gerçek olduğu, çünkü Hristiyanlık'ta bedeni sosyal uygulamadan silmeye yönelik bir girişimin bulunduğudur. Beden sosyolojisi hakkındaki kendi kuramımda (Turner, 1992), kontrol edilmiş beden hakkında konuşma tarzı olarak diyet fikri ve bedeni tıp, hukuk gibi "kuralcı baskı kurumlarının" hedefi olarak düşünmeye odaklanmaya gayret ettim. "Diyet" kelimesi, rejim ya da yönetme anlamına geldiği için sosyolojik bakımdan ilginçtir. Diyet yapma fikriyle, biz zaten bir bedenin yönetiminden ya da tenimizin kontrol altına alınmasından söz ediyoruz. Geleneksel toplumdan modern topluma başlıca geçiş yollarından birisi büyük bir kültürel tersine çevirmeyi içerebilir. Geleneksel Hristiyanlık'ta kişi cesedini kontrol almak için, yani cesedi kontrol ederek ruh üretmek için bedenine diyet yaptırır. Buradaki fikir, bedenin yönetiminin ruhu doğurması ve yalnızca bedenin bu şekilde kontrol edilmesiyle, ruhun bir tür saf varlık olarak doğabileceğidir. Modern toplumlarda bunun tersi yapılır; bedeni zevk üretmek için kontrol ederiz ve bedenin yüzeyini bir cinsel sembolizm sistemi olarak geliştirmek için diyet yaparız. Tüketici kültürü modern toplumlarda, beden projesini toplum için bir genel aktivite hali-

* Hz. Meryem'le ilgili araştırma ya da doktrin –Ç.N.

** Sezgisel mânevî bilgiye inanan ve Kilise tarafından sapkın olarak görülen bir Hristiyanlık hareketi –Ç.N.

*** Yeniden dirilme anlamına gelmekle birlikte Hristiyan teolojisinde Hz. İsâ'nın ölümünden üç gün sonra mezarından tekrar dirilerek göğe çekilmesi anlamında kullanılır –Ç.N.

ne getirdi. Bedensel güzellik fikri bu geleneksel diyet uygulamasını tersine çevirdi ve bedenin kontrolü, cinselliğin fetişleştirilmesini *(fetishization)* sonuç verdi. Bedeni, cinsellik üretmek için kontrol ederiz, inkar etmek için değil. Bu nedenle Protestan etiği tersine çevrilmiştir ve beden, tepkisel özbenle birlikte bir projeye dönüşmekte ve bir proje olarak özbenle ayrılmaz hale gelmektedir. Bedenin dış yüzeyinin, içsel ahlâkî durumun işaretlerini taşıdığına inanılan bir kültürde, yaşlanma inkar edilmek zorunda olunan bir süreçtir. Diyet, özbenin, gençlik illüzyonunu kurmayı amaçlayan bir rejimidir. Bu fikri biraz farklı bir yolla ifade etmek istiyorum; hepimizin zevkleri maddîleştiren bir yaşam tarzı seçmeye zorlandığımız bir dünyada yaşlanına tepkiselliği yoğunlaştırmaktadır. Günlük yaşama estetik kazandırılması hakkındaki tartışmanın anlamı, bedenin bir proje haline gelmesi ve bu projeleşmenin nedenleri jimnastik salonunun modern kültürde merkeziyet kazanması, spor ve kişisel fitness fikri gibi çeşitli nedenlerdir. Homoseksüel ve feminist literatürdeki cinselliğin doğası hakkındaki tartışmalar da bedeni sorunlu hale getirmiştir. Bu nedenle eğer bir özben projesi ve özbenin geleneksellikten uzaklaştırılması hakkında konuşmaya devam edersek, kaçınılmaz olarak maddîleştirilmiş özbenin geleneksellikten uzaklaştırılması hakkında konuşmak zorunda kalacağız. Ancak miras olarak devraldığımız Hristiyan kültürünün doğası gereği, beden daima bazı açılardan bir projeydi; zira disiplin, gözetim ve kontrol gerektirmekteydi. Bunlara kendiliğinden sahip olduğu varsayılamazdı.

Giddens ve Beck tarafından önerilen kuramsal stratejiye karşı çıkan bu argümanın bir diğer özelliği de, tepkisel özben *(reflexive self)* hakkındaki analizlerinde yer alan geleneksellikten uzaklaştırmanın zamanını sorgulamasıdır. Örneğin Zygmunt Bauman yakın zamanda yazdığı *Intimations of Postmodernity*'sinde (1992), tamamen farklı bir dünyada yaşadığımız fikrinin çok zarif, inandırıcı ve ahlâksal bakımdan etkileyici bir savunusunu yapmaktadır. Ancak ben, Batı toplumunun tarihsel gelişiminde böyle bir boşluğun bulundu-

ğuna inanmıyorum. Bilhassa on yedinci yüzyıldaki barok krizinin toplumun suni olduğu ve toplumun doğasının sağlam olmayan bir biçimde yapılandırıldığı fikrine dayalı olduğu nosyonundan etkilendim (Turner, 1990). Toplumun ideolojik kültürlerin çatışması krizinden dolayı ve o dönemde dünya ticaretinde süren ekonomik globalleşme sürecinin ve sarayla toplum arasındaki ilişki krizinin sonucu olarak, suni bir yapı olarak çıktığı nosyonu hakimdir. Barok kültürünün bir özelliği olan Shakespeare'in trajik oyunları dünyanın tamamen bir sahne olduğu ve sosyal aktörlerin de orada suni bir gerçekliğin içinde rol yaptıkları varsayımına dayanıyordu. Gerçekte on altıncı ve on yedinci yüzyılları More'den Shakespeare'e kadar yazarların "öz modelleme" fikriyle bilhassa ilgilendikleri bir dönem olarak görebiliriz. Aslında on altıncı yüzyılda "insan kimliğini yönlendirilebilen, sanatsal bir süreç olarak modelleme hakkında gittikçe artan bir özbilinçlenme olduğu görünmektedir." (Greenblatt, 1980: 2). Belki de Giddens'in bakış açısına daha önemli bir meydan okuma şu soruyu sormak olacaktır: On altıncı ve on yedinci yüzyılın dinsel günah çıkarma adetleri, içinde özbenin bir proje olarak doğmaya başladığı kültürel kurumlar mıdır? Batı dinselliğinde günah çıkarma fikrinin gelişmesi özbenin bir proje olduğu fikrini üreten bir özben tekniği olarak görülebilir. Günah çıkarma kılavuzları yeni bir içsel özben kavramının filizlenebileceği disiplinleri sağladı. Bu iddia mutlaka Protestan ve Katolik kültürleri arasında bir yarışma olduğunu söylemek anlamına gelmez. Protestan günlüğünde ve dinci *(pietist)* ve Metodist mezheplerinin kollektif günah çıkarma adetlerinde de özbenin bir proje olduğu fikrine rastlanabilir. Daha önce işaret ettiğim gibi, bu bağlamda Benjamin Nelson'un eseri önemlidir. Zira yazar bilinçlenmenin hem Katolik hem de Protestan geleneklerin, günah çıkarma adetleri yoluyla evrimsel gelişimini belirlemeyi başarmıştır.

Aslında bireyselliğin doğası hakkındaki tarihsel kanıtlar ve özben; Giddens'in modern tepkisel özbenin gelişimine ilişkin görüşüne önemli bir meydan okuma teşkil etmekte-

dir. Örneğin, bireyin en azından on ikinci yüzyıla kadar uzanan bireysel öz-uyanış ve özne olarak kişinin keşfine dair tarihsel araştırmaları içeren yoğun bir literatür vardır (Bynum, 1980). On ikinci yüzyıl dinsel literatüründeki günah çıkarma vurgusu, manastır düzenindeki dinsel reformlar aracılığıyla doğan yeni bir öz-uyanışı göstermektedir. Caroline Bynum, on ikinci yüzyıl dinsel yazımlarının, insan ruhunun içsel manzarasına özel bir ilgiyi ve ahlâksal bilinçlenme ve etik davranış modellerinin gelişimi için bir kaygıyı gösterdiğini söylemektedir. Bu nedenle Bynum için bu özben keşfi yalnızca izole edilmiş bireyin keşfi değildir. Zira dindar yazarlar bilhassa cemaat ortamında görülen ahlâksal davranış için modeller geliştirme ile ilgilenmişlerdir. Böylece özbenin gelişimi hakkındaki tarihsel araştırma ve özben gelişiminin dönemselleştirmesine yönelik güçlü bir eleştiri, Giddens'in modernite görüşünde saklıdır.

Bu araştırmalar maalesef, bireyselliğin ve bireyin doğası görüşleri konusunda sınırlayıcı bir biçimde Batı tarihi hakkında konsantre oldukları için, oldukça dar görüşlüdürler. Batı bireyciliği üzerine bu odaklanma elbette ki oryantalizmin daimi özelliğiydi. Ancak yakın zamandaki tarihsel ve sanatsal araştırmalar, bireysellik fikrinin (Abercrombie, Hill ve Turner, 1984) Batı toplumunun kendisine has bir özelliği olduğu iddiasına gölge düşürmektedir. Elbette İslâm'da bireyin temsili, bu temsile ilişkin teolojik sorunlar nedeniyle dışlandı. Bu durum hat sanatının İslâm'daki kültürel gelişmenin neden bu kadar önemli bir unsuru olduğunu kısmen açıklamaktadır. Ancak eğer Çin'in durumunu ele alırsak, portrecilik sanatının geleneksel olarak hükmedenler ya da kahramanların bireysel sosyal fonksiyonlarını ifade etmek için kullanılmış olduğu açıktır. Fakat on yedinci yüzyılda

> *Kahramanlığın portresinin yapılması, yaygın sosyal uygulamalar olarak, kültürel kimlik çeşitliliğini yapılandıran, erken dönemlerin büyük ölçüde anısal fonksiyonlarını daha sınırlı bir biçimde yerine geçmiştir. Bu fenomen öz-bilinçlenmenin ya da bireycilik ruhunun geniş anlamda kültürde yükselen değerler olduğu-*

nu göstermektedir.

(Vinograd, 1992: 68)

portre yapımındaki bu öz-tepkisellik taklidi, geç dönem Ming toplum yapısındaki büyük değişimleri yansıtmıştır: Kentleşme, değişen sosyal sınıf ilişkileri, profesyonel ayrıcalıklarda değişimler ve rol ilişkilerindeki sosyal muğlaklığın artması. Japon kültüründeki son araştırmalar ayrıca, tepkisel öz-uyanışın hatta geleneksel toplumda bile, öz-kimliğin önemli bir unsuru olduğunu göstermektedir. Her ne kadar savaş sonrasında Batı ile interaksiyon, tepkiselliğe yeni bir aciliyet kazandırdı. Dışarı ve ötekiyle ilişkili eleştirel ve dönüşlü bir özben nosyonunu besleyen geleneksel kültür elementleri vardı (Rosenberger, 1992).

Sonunda sekülarizasyon konusuna geldim. Tepkisel özben ve risk toplumu çözümlemesi, bir toplumsal sekülarizasyon kuramı ön kabulünü içerir. Fakat ne Beck, ne de Giddens, modern tepkiselliğin şartlarının yaratılmasında sekülarizasyonun rolüne özgül bir dikkat sarfetmemiştir. Her iki yaklaşımın da merkezî özelliği olan geleneksellikten uzaklaştırma fikri, açıkça kutsalın sekülarizasyonu ve geleneksellikten uzaklaştırılması sürecine ilişkin bir kurama dayanmaktadır. Beck ve Giddens'in geleneksellikten uzaklaştırma görüşleri, Marx, Weber, Troeltsch, Durkheim ve Simmel gibi yazarların klasik sosyoloji geleneğiyle büyük ölçüde paralellik arzetmektedir. Bu sosyal teorisyenler, kapitalizmin kilisenin otorite ve hakimiyetini baltaladığına ve kutsal realiteyi endüstriyel kapitalist ilişkilerin aşındırıcı etkisine maruz bıraktığına inanıyorlardı. Bilhassa Durkheim, kutsal realitenin doğasındaki köklü değişikliklerin bilincindeydi. Durkheim, toplumun geleneksel dinî temellerinin, sosyal farklılaşma ve kentsel toplumdaki karşılıklı paylaşımın yeni biçemlerinin doğuşunun sonucunda, zorunlu olarak çökeceğini varsayıyordu. Sonuç olarak Durkheim bilhassa ahlâksal bireycilik sorununu, faydacı sosyal düşüncenin karakteristiği olan; hazcı ve egoist birey görüşüne bir alternatif olarak ele aldı. Weber'in inancın yitirilmesi kavramı, onun dinsel kesinliğin

sona ermesi, çoğulcu inanç sistemlerinin doğuşu ve dinsel anlamın bilim tarafından erozyona uğratılmasına ilişkin trajik görüşünü ifade ediyordu. İnanç yitirme on dokuzuncu yüzyıl sosyal düşüncesindeki kişilik krizinin bir şartıydı. Kapitalizmin dönüştürücü karakterine ilişkin bu görüş, kendi özgül ideolojik inançları ne olursa olsun bütün sosyal teorisyenler tarafından paylaşılmıştır. Hepsinden önemlisi Karl Marx bile kapitalizmle "katı olan herşeyin eriyerek havaya dönüştüğünü" kabul etmiştir (Berman, 1982).

Sekülarizasyon sürecine ilişkin bu klasik görüşe, tek boyutlu sekülarizasyon görüşünün yetersiz ve suni olduğunu gösteren çağdaş din sosyologları tarafından meydan okunmuştur. Örneğin, eğer teolog Paul Tillich'in, sonuçta dinin bizi kaygılandıran şeyleri ele aldığı yaklaşımını takip edersek, o zaman toplumun iddia edilen sekülarizasyonunu oldukça farklı bir üslupla görebiliriz. Gerçekten de bir dizi çağdaş yazara göre bireysel özben modernitenin en büyük ilgi kaynağıdır. Bu nedenle dinin gerilemesini yalnızca resmî ortodoks inancın erozyonu olarak gören herhangi bir basit görüşü reddetmek önemlidir. Bu görüşü cisimleştirilmiş özben projesinin yirminci yüzyılın geç dönemi toplumunun en büyük ilgi alanı olduğunu önerecek biçimde genişletebiliriz. Ve yine Durkheim'in din sosyolojisindeki bazı imalarını takip edersek; özben, çağdaş sosyal düşünce ve uygulamanın kutsal arenası haline gelmiştir. Elbette postmodernizm yalnızca tek ilgi alanı olamayacağını, bir çok ilgi alanı olacağını önermektedir. Kesinlikle kutsal/fani ayrımının geleneksel dünyası, modern ve postmodern dinsellik hakkında yeterli bir perspektif olarak görülemez. Robert Bellah (1964) zekice dikkat çekmektedir ki; modern zamanlarda yaşam "mümkün olan tek şey" değil, sınırsız olanaklardır. Bireyler kendi öz anlamlarını ve kendi yaşamlarını aramaya zorlanmaktadırlar. Bu açıdan, Giddens'in özbenin proje olduğu nosyonu, Bellah'ın özbenin eski haline dönebilme görüşünü yeniden vurgulamaktadır.

Sonuç olarak, Giddens'in son modernizasyon analizinin

çoğunu, bu sürecin bir özgül unsurunu, yani üst moderniteде öz-tepkiselliğin doğuşunu sorgulayarak reddetmeye çalıştım. Giddens'in özben görüşünü bir dizi gerekçeye dayanarak, yani bu görüşün cisimleştirme sorununu ciddi bir biçimde ele almada başarısız olmasına, uygun olmayan bir tarihsel dönemselleştirme görüşü üretmesine, karşılaştırmalı bir perspektiften yoksun olmasına ve nihayet sekülarizasyonun bir şekilde tek boyutlu bir görüş olduğunu varsaymasına dayanarak sorgulamayı amaçladım. Bu nedenle Batı toplumunda on ikinci yüzyıldan bu yana hiçbir önemli değişme olmadığı sonucuna mı varacağız? Bu çözümlemeden benim çıkarmak istediğim sonuç bu değildir. Özbenin on ikinci yüzyıldaki keşfi ve sonraki dönemde günah çıkarma adetlerinin evrimi geleneksel toplumun üst sınıfları içindeki bir değişim sürecini göstermektedir. Günah çıkarma, günlük ibadet, aynî ve mânevî ibadetler bilhassa seçkine yöneltilen tekniklerdir. Buna zıt olarak yirminci yüzyılın son dönemindeki cisimleştirilmiş özben projesi, toplumun bütününe yeni bir özben kavramını taşıyan bir kitle hareketidir. Benim görüşüme göre Giddens'in, *The Transformation of Intimacy* (1992) adlı eserinde tanımladığı yeni yakınlaşma kalıpları, çağdaş toplumda sosyal ilişkilerin demokratizasyonu varsayımından hareket etmektedir. Yeni yakınlaşma kalıpları üreten özben projesi ve beden projesi, modern dünyadaki bütün sosyal grupları etkileyen sosyal değişimlerdir. Bunlar yalnızca toplumun üst katmanlarının seçkin adetleri değildirler. Duyarlılığın bu demokratizasyonu, bu kitapta benimsenen paradigma dahilinde, yeni yakınlaşma yapısının üst ve alt kültürün bir yorumunu içermesi; çağdaş zamanlarda öz-yapılanmanın ayrıca geniş ölçekli bir öz-parodi ve ironiyi içermesi nedeniyle özbenin postmodernleşmesi olarak da görülebilir. Gördüğümüz gibi on yedinci yüzyılda özbenin kendisinden yararlanılarak sosyal bakımdan yapılandırılabileceği seçkinler vardı. Modern dünyada özbenin suni doğası (özbenin eskiye dönebilirliği fikri), modern toplumun bütün sektörlerine nüfuz etmiştir. Kültürel çeşitliliğin globalleşmesi ve

çok kültürcülüğün kurumsallaştırılması, özbenin yapılandırıldığı nosyonunun gelişmesine katkıda bulunmuştur. Her şey eskiye döndürülebilir; her şey yapılandırılır; her şey ironileştirilir.

XIV. BÖLÜM

SONUÇ

Son yıllarda Max Weber'in sosyolojiye katkısının yorumu konusunda önemli bir değişim yaşanmıştır. Her ne kadar Weber, kökende ve dar anlamda Protestan etik teziyle, yani Protestan asketizminin ekonomik gelişme üzerindeki etkisi hakkındaki özgül tartışmayla ilişkilendirilmişse de; Weberci sosyoloji hakkındaki çağdaş düşünür, onu genel modernleşme süreci ile ilişkilendirmiştir. Weber'in modern yorumları arasından neredeyse rastgele bir seçim yapılarak Lawrence S. Scaff'ın *Fleing the Iron Cage*'si (1989), Ralph Schroeder'in *Max Weber and the Sociology of Culture*'si (1992) ve Wilhelm Hennis'in *Max Weber Essays in Reconstruction*'u (1988) modernleşme sürecinin bu kültürel yorumuna belli başlı katkılar arasında sayılabilir. Weber'in tezini, modernleşme çözümlemesi olarak gören bu yorumlar bir dizi ortak noktaya sahiptir. İlk olarak, bu yorumlar Friedrich Nietzsche'nin felsefesini, Weber'in sosyolojisinin gelişimine önemli bir katkı olarak belirlemektedirler. İkincisi bunlar kültür nosyonunu Weber'in sosyolojisinin temel ilgi alanı olarak belirlemektedirler. Üçüncüsü bunlar Weber'in on dokuzuncu yüzyılın son döneminin geniş konteksindeki, bürokratizasyon ve inanç yitirme hakkındaki kaygılarına yer vermektedir. Son olarak, sayılan nedenlerle Weber'in kültürel moderniteyi günlük kaygılar bakış açısından yüksek derecede irrasyonel

yaşam biçemi olarak görmesindeki çelişkilere odaklanmaktadırlar. Weberci sosyoloji; içinde kültür ve dinin birincil konuma sahip olduğu çeşitli yaşam siperlerinin farklılaştırılmasıyla ilgileniyordu.

Weber'in modernleşme tezinin bu yorumları onu tuhaf bir şekilde postmodernleşme hakkındaki tartışmanın odağına yerleştirdi (Turner, 1992). Weber'in modernleşme süreci hakkındaki belirsizlikleri ve kaygıları ile nihilist tartışma içindeki yeri; onun genel sosyolojisi içinde gizli bir postmodernleşme teması bulunduğunu göstermektedir. Kapitalizmin çelişkileri hakkındaki bu kaygı; karizmatik devrimler ve rasyonel kültür arasındaki ilişki, enstrümantal nedenin dinsel değerler üzerindeki etkisi, asketizmin dinsel sistemler üzerindeki kaderci etkisi ve nihayet kişiliğin yüksek oranda rasyonalist bir sistem içinde geliştirilmesi ihtimali gibi iyi bilinen bölünmelere neden olmaktadır. Elbette, Weber'in uluslararası politika, savaş sanatı ve ekonomik mücadele hakkındaki Nietzsche'den derlenmiş görüşleri, ayrıca modern dünyanın resmini; şiddetçi, yıkıcı ve nihilist bir yer olarak çizmektedir. Biyografik temelde Weber'in kişisel yaşamı, onun erotizm ve cinsellik hakkındaki özel görüşleri de yirminci yüzyılın modernite ve postmoderniteyle bağlantılı cinsellik hakkındaki tartışmalarının bir dizi önemli temasını öndelemektedir. Weber'in sosyolojisinde yer alan erotizm hakkındaki tartışmaların gizli etkisi, ancak son zamanlarda tam olarak ortaya çıkmıştır.

Bu yorumda iki önemli nokta vardır. Birincisi, bu yorum klasik sosyoloji ile çağdaş postmodernizm tartışmaları arasındaki ilginç bir devamlılık bağlantısına dikkat çekmektedir. On dokuzuncu yüzyılın sonlarında klasik sosyolojideki *fin-de-siècle* değerler hakkındaki özgün tartışmaların, bir çok açıdan yirminci yüzyılın sonlarındaki modernite ve postmodernite kuramcıları arasındaki özgün peşinen yapılması anlamına geldiğini ileri sürdüm. Bu makaleler koleksiyonunda modern toplumun çeşitli özelliklerini yorumlayan bu klasik geleneğe dikkat çekmeyi amaçladım ve bu nedenle Anthony

Giddens ve Ulrich Beck'in klasik sosyolojiye isnad ettikleri başarısızlığı ve klasik sosyolojinin modern globalleşme süreçlerini, tepkiselliği ve kurumsal değişimi anlamada yetersizliği görüşüne bir alternatif sağlama girişiminde bulundum. Klasik sosyolojiye ibadet aşkıyla sarılmaya gerek yok; ancak Weber gibi yazarların bir çok kavrayışı hâlâ bir çok çağdaş konu ve tartışmaya ışık tutabilecek kadar günceldir. Weber'in bu görüşü ayrıca modernizm ile postmodernizm arasındaki ilişkiyi belirlemek için Protestan etik tezine özel gönderme yapan derli toplu ve aşırı derecede titiz bir metod sağlamaktadır. Weber'in sosyolojisi, günlük yaşamın rutinleştirilmesi, dinsel değerlere inancın zayıflaması, yaşam cephelerinin farklılaşması, bürokratik yönetim sistemlerinin büyümesi, kentleşmenin artan hakimiyeti, günlük yaşam üzerinde egemen olan teknik ve bilimsel değerler ve nihayet Batı kentsel kapitalizminin ekonomik egemenliğini içeren, güçlü bir modernleşme süreci tanımı sunmaktadır. Bu özel çalışmada postmodernizmi alternatif bir sosyal değişim kuramları seti olarak belirledim ve postmoderniteye, olayların Weber'in modernleşme görüşüne zıt bir durum, ya da rasyonalist modernleşmeden sonra gelen durum olarak yaklaştım. Bu nedenle postmodernite, cephelerin yeniden ayrılmasını; enstrümental rasyonaliteye yönelik güvende gerilemeyi; insan bedeni ve duygularına yeni bir odaklanmayı; yakınlaşma, gizem ve günlük hayata daha büyük ilgiyi; ekonomik kapitalizmin değerinde kesinliğin erozyona uğramasını, çevresel ve yeşil konuların önemi konusunda artan bir uyanışı içermektedir. Postmodernite; yerelliği, muhalifliği, ortamsallığı ve yerel bakımdan özgüllüğü vurgulamaktadır. Protestan etiği yoğun bir ciddi yaşam önerirken (aslında din ciddi bir yaşam olarak tanımlanabilir), postmodernizm; oyun, parodi, ironi ve taklidin önemine dikkat çekmektedir. Elbette, daha önce not ettiğim gibi, Weber'in sosyolojisi, bu postmodern eleştirinin bir elementini içermektedir. Zira Nietzsche'nin onun sosyal felsefesi üzerindeki etkisini izlersek, Weber'in dünya görüşünde, rasyonalizasyon sürecinin nihai so-

nucuna ilişkin güçlü bir karamsarlık vardır.

İkincisi, bu yaklaşımın modernite/postmodernite tartışması bakımından değeri; içinde yaşadığımız dünyanın şekillendirilmesinde dinin ve dinsel kültürün özel önemine dikkat çekmesidir. Bu nedenle Weber'in "Doğu dinleri"ne karşı özgül yaklaşımı, çağdaş kültür, din ve sosyal değişim sorunlarına büyük ölçüde ışık tutmaktadır. Elbette "öteki kültürler" daima egemen kültürel geleneğin içsel çekirdeği bakımından bir sorun teşkil etmiştir. Dışarı, içsel realitenin orijinalliğini teyit eder mi? Ya da dışarı; çekirdek değerler ve inançlar setinin meşrûiyeti ve hakimiyetine karşı köklü bir meydan okuma mıdır? Weber'in sosyolojisindeki Lutherci (Alman) asketik geleneğin otantikliğini tespit etme girişimi, Weber'in, büyük ölçüde üstü kapalı bir biçimde dünya dinleri hakkında bir Alman kültürel perspektifini koruma ve kutsamayı amaçlayan, genel dünya görüşünün önemli bir özelliği idi. Weber'in İslâm erotizmi eleştirileri oldukça iyi bilinmektedir. Ancak Weber'in aynı zamanda "Hindistan dinleri"nin gerçekten yerel *gurular* tarafından oluşturulan görüşler ve yaklaşımlar koleksiyonu olduğu görüşünü de kısmen reddettiği konusunda kendimizi uyarmalıyız. Sanskrit araştırmaları da bir çok açıdan, İslâm kültürel araştırmaları gibi, aynı oryantalizm yaklaşımından zarar görmüşlerdir. "Öteki dinler" kavramı, "öteki kültürler" gibi, Weber'in hem sosyolojisine hem de onun etik, peygamberlik ve karizma hakkındaki kişisel görüşlerine egemen olan amaç ve çağrı ciddiyetinden yoksundu.

Burada yine Alman eğitimli orta sınıfındaki uzmanlaşma ve çağrı nosyonlarının önemini görüyoruz. *Politics, Death and the Devil* adlı eserinde Harvey Goldman (1992), Dürer'in "şövalye, ölüm ve şeytan"ının, kültürel realiteye özelikle melankolik fakat disiplinli yönelişin bir sembolü olarak tarihsel ve etiksel önemine dikkat çekmektedir. *The Birth of Tragedy*'sinde Nietzsche, ayrıca üzerindeki korkunç yükümlülüklerin peşinde ileriye bakan, şeytan ve ölümün tüyler ürpertici arkadaşlığında, yalnız başına atının üzerinde köpeğiyle git-

mekte olan, demir zırh içinde silahlı şövalye sembolünün önemine dikkat çekmiştir. Harvey Goldman, Thomas Mann'ın *Reflections of an Unpolitical Man* adlı eserinde bu Dürer oyma eserini kendi İskandinavyalı etik Protestanının ve zorunlu olarak Alman dünyasının temsili olarak belirlemektedir. Nihayet Hermann Braus da arkadaşı Weber'e, Dürer'in ölüm ve şeytan arasında kalmış ancak yine de bu demir çağrı ve görevini takip etmekten geri kalmayan yalnız şövalyesinin modern dirilişini temsil eden bir kişi olarak ilgi göstermektedir. Weber'in bu etik prensibe bağlılığı nazara alınırsa onun Freudçu psiko-analizini, açık bir biçimde yalnızca cinsel oyalanma için hijyenik bir bahane olarak görmesine şaşırmamak gerekir. Benzer bir şekilde Weber, modern etiğin, göreceliliğe bir çözüm olarak kilisenin kollarına herhangi bir dönüşünü de reddetmektedir. Ona göre politikaya ya da bilime adanan bir etik sorumluluk, bir kişiye hâlâ toplumda şerefli bir kararlılık hissi verebilen tek uzmanlık tipidir.

Weberci sosyolojideki ve daha geniş çerçevede on dokuzuncu yüzyıl eğitimli Alman sınıfları içindeki bu ahlâkçı ve asketik kültür görüşüne, bu makaleler koleksiyonunda yer alan en az üç modern gelişme meydan okumaktadır. Her ne kadar Weber, İslâm'ın rasyonel kapitalizmin gelişmesi için gerekli değerler ve ilhamı sağlama yeteneğine sahip olmadığını ileri sürmüşse de, İslâm kültürü yirminci yüzyılda hem Orta Doğu'nun petrol zengini toplumlarının, hem de Asya ve Güneydoğu Asya'nın gelişmekte olan toplumlarının ekonomik gelişmelerine ev sahipliği etmede ve politik reform, devrim ve değişimde üçüncü dünya lideri olmada, dikkate değer biçimde başarılı olmuştur. Dünyanın değişik bölgelerindeki Müslüman toplumların ekonomik başarısı, Batılı yorumcular tarafından yalnızca global kapitalizm, bilhassa Batı'nın petrole bağımlılığı üzerinde parazitçe bir büyüme olarak hafife alınmıştır. Fakat çeşitli İslâm toplumları ve kültürlerinin, Endonezya, Malezya ve Pakistan örnekleriyle sergilenen endüstriyel başarısı karşısında bu argümanı desteklemek zordur. İslâm toplumlarının politik rahatsızlıkları da bir

çok Batılı yorumcunun hedefi olmuştur. Bir kez daha Weber'in politik görüşündeki belli bir ironiye dikkat çekmek mümkündür. Weber, karizmatik siyasal başarıların, gelenek ve karizmatik otorite arasındaki ikilem bağlamında ele aldığı pre-modern toplumların siyasal yapısının parçası olduğuna inanıyordu. Bilhassa rahiple peygamber arasındaki gerilim Weber'e göre geleneksel politikaların bütün mirasını sembolize etmektedir. Ancak yirminci yüzyılda İslâm bir dizi çok önemli karizmatik liderler üretmiş olup, bunların en çarpıcı örneklerinden birisi Ayetullah Humeyni'dir. Bu nedenle Michel Faucault'un İran Devrimi'ni modern siyasetin kısır topraklarında köklü bir mânevî olay olarak görmesine şaşırmamak gerekir. İslâm'daki bu değişimler artık dışarının ya da dışsal konteksin bir parçası değil, global siyasetin zorunlu anayasasının parçasıdır. Avustralya, Kanada ve Amerika Birleşik Devletleri gibi çeşitli çok kültürlü toplumlarda İslâmî konular gittikçe iç politikaların daha büyük bir boyutu haline gelmektedir. Bazı açılardan kültürel çeşitliliği hoş karşılayan Hollanda ve Avustralya gibi toplumlar, İslâmî politikaların yerel eğitim sistemleri, hukukun işleyişi ve hatta ulusal kimlik kavramları üzerindeki etkilerini kolayca görmezden gelemezler.

Bu ciltte bu çok kültürlü çeşitliliğin sosyolojik bakış açısından, çağdaş kültürdeki postmodernizmin daha ilginç gelişmelerinin parçası olarak görülmesi gerektiğini iddia ediyorum. Sosyologlar postmodernizm hakkında düşündüklerinde, tipik olarak film endüstrisi, reklam ve moda akıllarına gelmektedir. Ancak kültürel çeşitlilik, İslâmîleştirme ve çok kültürlü politika ve politikanın postmodernleşmesinin parçaları olarak görülebilir. Bunlar bir tekil ulusal homojen kimlik "büyük anlatısı" fikrine bir noktaya kadar meydan okumaktadır. Ulus-devlet, tipik olarak etnik kaynaşma fikrinin sırtında büyümüştür; bu nedenle "ulus" kelimesini, modern devleti bir "ulus-devlet" olarak tanımlamak için kullanıyoruz. Bu davranış birleşik politik yapının, birleşik etnik tabana sahip olmak zorunda olduğu varsayımına dayanmakta-

dır ve gerçekten de on dokuzuncu yüzyıl ulus-devletleri, yerel diyalekt, bölgesel kültür ve iç çeşitliliğin bastırılmasını gerektiren, güçlü bir birleşme ve bütünleşme politikasına sahipti. Bu açıdan İngiltere, Keltsel (*Celtic*) sapmanın devletin kaynaşmışlığı için bir utanç olarak görülmesi nedeniyle bu kuralın istisnası değildir. Etnik çeşitlenme ve çok kültürlü politika; ulusal demokrasi, ulusal kaynaşma ve ulusal birleşme büyük anlatısı fikrine meydan okumaktadır.

Sosyal bilimlerdeki postmodern tartışma politika ve kültür etrafında ikiye ayrılmıştır. Kuzey Amerika'da, postmodernizm tipik olarak film, iletişim, tüketim kültürü ve genel olarak kültürle ilişkilendirilmiştir. Bu durum tehlikeli ya da tehdit edici bir gelişme olarak görülmemiş, aksine yine de entelektüellerin geleneksel rolüne bir meydan okuma teşkil eden popüler kültür içindeki "eğlendirici bir gelişme" olarak görülmüştür. Baudrillard'ın *America*'sı (1988), de Tacqueville'nin popüler demokrasi analizi hakkındaki ironik yorumun iyi bir örneğidir. Buna zıt olarak Almanya'da postmodernleşme rasyonel toplum düzenine bir meydan okuma olarak görülmüş ve bilhassa Habermas'ın (Fransız) postmodern ve post-yapısal sosyal kuramı eleştirisi son zamanlardaki rekabetin önde gelen unsurlarından birisi olmuştur. Habermas, içinde rasyonel söylemin ortaya çıkabileceği kamu topluluğu fikrini korumayı ve muhafaza etmeyi amaçlamıştır. Habermas lisana ve nedenselliğe postmodern meydan okumayı, rasyonel iletişim ve kamusal söylem fikrine yönelik bir siyasal tehdit olarak algılamıştır. Bu nedenlerledir ki vatandaşlık hakkındaki tartışma geri dönerek yirminci yüzyılın son döneminin siyasal gündemine girmiştir. Her ne kadar İngiliz sosyal kuram geleneği çerçevesinde vatandaşlık, neredeyse tamamen T.H. Marshall gibi sosyal politika ve sosyal güvenlik devleti hakkındaki tartışmalara önemli katkılarda bulunan yazarların mirası ile ilişkilendirilmişse de, son yıllarda vatandaşlık hakkındaki tartışma, örneğin kadınların ve çocukların toplum içindeki statüleri, büyüyen etnik çeşitlilik zorunu ve kalıcı ekonomik büyümenin ekolojik sorunlar

gibi özgül sorunları ve konuları değerlendirecek şekilde genişletilmiştir. Bu nedenle politikanın postmodernleşmesinin ciddi sosyal tartışmayı dışladığına inanmıyorum. Politikanın postmodernleşmesi; daha çok etnik ve kültürel çoğulculuğun kaçınılmazlığına, evrensel üyelik paradigmalarının olumsuz sonuçlarına ve genelde, uygulamada dışlayıcı sosyal işleve sahip olan büyük anlatıların mirasına dikkat çekmektedir. Weber'in güç devletinin önemi hakkındaki dar görüşü ve onun Almanya'nın doğu vilayetlerindeki etnik çeşitliliğe eleştirel karşı çıkışı, azınlık gruplarının korunmasında modern politik hoşgörü ihtiyaçları ve insan haklarının global rolünden habersizliğinin göstergesidir.

Weber'in tarih vizyonuna, ilk başta meşhur Asya dinlerinin, bilhassa İslâm'ın gücü ve sürekliliği meydan okumuştur. İkincisi, Weber'in oldukça boyutsuz cinsellik, politika ve kültür görüşüne ise; yirminci yüzyılın son dönemindeki kültürel uygulamaların postmodernleşmesi meydan okumuştur. Son olarak, Weber'in güç politikası görüşü; kültür, ekonomi ve siyasal ilişkilerin globalleşmesi tarafından sorgulanmaktadır. Anthony Giddens *The Consequences of Modernity* (1990) adlı eserinde; toplum fikriyle basitçe eşitlenen ulus-devlet hakkındaki odaklanması nedeniyle, geleneksel sosyolojiyi eleştirmiştir. Giddens'in zaman-yer farklılaşması görüşü, ulus-devlet nosyonuna bir alternatif olarak geliştirilmiştir. Sosyologlar karşılaştırmalı siyasal analiz alanına girdikleri zaman, bunu genellikle uluslararası ilişkiler kuramı bağlamında yapmaktadırlar. Weber sosyal yaşamın bu yönünü görmezden gelmekle suçlanamaz, zira onun siyasal sosyolojisi tam olarak dış ilişkiler sorununa odaklanmıştır. Weber'in Kuzey Amerika ve Britanya'nın uluslararası karşılıklı değişim alanındaki egemenliğini, Alman siyasal ve kültürel yaşamına önemli bir meydan okuma olarak gördüğü iyi bilinmektedir. Gerçekten de Weber, 1895 yılında Freiburg'taki açılış konferansında, ekonomi ve sosyal bilimlerin kamusal rolünü, güç devletinin hizmetinde olmak şeklinde tanımlamıştır. Weber'in uluslararası ilişkiler analizindeki lisanı, Nietzs-

che'nin yarı-Darwinci görüşleriyle şekillenmiştir (Stauth ve Turner, 1988). Ancak çağdaş globalleşme kuramı, kıt kaynaklar üzerine bir mücadeleye kilitlenen on dokuzuncu yüzyılın bu sınırlı ulus-devlet görüşünü aşmaya teşebbüs etmiştir. Çağdaş globalleşme kuramı daha çok "dünya" kültürel algılamasıyla, uluslararası kültürel ağların gelişimiyle, turizmin, sosyal ve coğrafik hareketliliğin etkisiyle, öz-kimlik ve kültürel kimlikle ilgilidir. Kültürlerin karıştırılması ve birleştirilmesi; kültürel uygulamalardaki otantiklik, orijinallik, gelenek ve süreklilik hakkında sorunlar ortaya çıkarmaktadır. Bu tepkisellik taklitçilik, suni üretim, miras endüstrileri ve kültürel kimliğin ironik temsili hakkında daha büyük bilinçlenmeye yol açmaktadır. Avustralya örneğini ele alırsak, Dame Edna Everage'in komik figürü, aslında Avustralya toplumunun gelişiminde beyaz varoşların belli özelliklerinin abartılı karikatürüdür. Ancak popüler kültür ve bayağılaşmanın globalleşmesi yoluyla "Dame Edna Everage" global bir komik figür ve ayrıca Avustralya ulusal kimliğinin öz-parodisi olarak ortaya çıkmıştır. Dame Edna Everage elbetteki Avustralya'nın çok kültürlü ortamında, Avustralya varoş kültürünün bir beyaz Anglo-Sakson temsilcisi olarak, "gerçek" bir role sahip değildir. Fakat global kitle kültürünün etkisi nazara alındığında "bu tip" yaşamdan daha geniş bir figürdür.

Popüler kültürdeki bu kültürel süreçler ve global kültür öz-kimlik ve sosyal rol hakkında daha geniş bir tepkisellik hissi oluşturmuştur. Burada yine Anthony Giddens'in *The Transformation of Intimacy*'sinde (1992) yakaladığı çağdaş tartışmanın, bilhassa popüler düzeydeki önemli bir gelişmesi ile karşı karşıyayız. Elbetteki bu çalışmamda Giddens'in üst modernite, postmodernleşme ve tepkisel özben dönemselleştirmesi görüşü konusunda eleştirel davrandım. Zira günah çıkaran özben nosyonu etrafındaki Orta Çağ kültüründe, daha önce meydana gelen önemli gelişmeler olduğunu ileri sürüyorum. Giddens'in, kendi tepkisel özben kavrayışının geleneksel sosyolojiden büyük bir kopuş teşkil ettiği argümanı sürdürülemez. Bu özben analizlerinin bir çoğunun

Troeltsch, Nelson, Heber, Dumont ve Simmel tarafından öndelendiği ileri sürülebilir. Gerçekte Simmel'in estetik, cinsellik, turizm, metropolle bağlantılı modern özben ve yabancı fikri hakkındaki yazımları, postmodern kültürel araştırmaların havasını büyük ölçüde yakalamıştır: Günlük yaşamın estetikleştirilmesi fikri, estetik hakkındaki tepkiselliğin büyümesi ve estetiğin ahlâksallığın yerine geçtiği nosyonu; kültür hakkındaki postmodern tartışmaların çoğunda merkezî konular haline gelmiştir. Simmel'in şehir ve kişilik yabancılaşması hakkındaki görüşleri, Walter Benjamin ve Chiristine Buci-Glucksmann gibi özben, toplum ve kültürün postmodern yazarları tarafından benimsenmiştir. Bu ciltte Simmel ve Weber'in postmodern tartışma ile tanımlanması, her ikisinin de, Nietzsche'nin ulusal kültür ve rasyonel yaşamın nevrozlu karakterinin iddiaları eleştirisinden derinden etkilendikleri gerçeğinin bir ürünüdür. Fakat Giddens, yakınlaşmanın büyümesi, duygusal yaşamda kendi kendine yardım kılavuzlarının ortaya çıkması ve feminist kültürün meydan okuması, klasik sosyolojide görülmeyen ve günah çıkarma kültürünün Orta Çağ sistemlerinin yapısal düzenlemelerinin bir parçası olmayan, kişiler arası ilişkilerin demokratizasyonu özelliklerinden olması konusunda haklıdır. Bu kişisel ilişkilerin demokratizasyonu, vatandaşlık ve kamuoyu ile özel siper arasındaki ilişkinin sorunlu doğası hakkındaki çağdaş tartışmalarla da ilişkilendirilebilir.

Globalleşme tartışması "toplum" kavramını sorunlu hale getirmekte ve böylece entelektüel meşruiyet ve sosyolojinin kaynaşmasına oldukça direkt bir meydan okuma temsil etmektedir. Bir kez daha Baudrillard'ın, "sosyal"in kaybolduğu ya da içten çöktüğü iddiası; klasik sosyoloji mirasına çok özgül bir eleştirel meydan okuma teşkil etmektedir (Rojek ve Turner, 1993). Giddens, *The Consequences of Modernity* (1990) adlı eserinde bu sosyal ve toplumun doğası sorununu, klasik sosyolojinin çoğunlukla sosyalin sorunlaştırılmasıyla başa çıkamayacağını ileri sürerek ele almıştır. Elbetteki klasik sosyal kurama karşı böyle bir eleştirel cevabı haklı çıkaracak ve

destekleyecek çok şey vardır. Ancak bu yargı, sosyali rafine edilmemiş bir fenomen olarak değil, sosyalleştirme ve sosyal süreç olarak gören Simmel'e yöneltilemez. Benzer şekilde Norbert Elias, medenîleştirici süreç hakkındaki araştırmalarında; oluşumsal sosyolojinin, bu sürecin belli başlı kavramlarının rafine edilmesinden de kaçınacağını ileri sürmektedir. Bu nedenle Elias, medeniyetten çok medenîleştirici süreçlerden bahsetmektedir. Ayrıca bu eleştirinin *Economy and Society*'nin giriş bölümlerindeki resmî sosyolojiye karşı da başarıyla yöneltilip yöneltilemeyeceği açık değildir. Weber ayrıca sosyal aksiyon kuramının formüle edilmesinde, rafine edilmiş ya da kesin toplum, devlet ve ekonomi kavramlarından kaçınmayı amaçlamıştır. Gerçekte Weber, bütün sosyolojisinin, sosyolojik kuramdaki her türlü rafine ya da ortak kavramın reddi ya da imhasını amaçladığını söyleyecek kadar ileri gitmiştir. Böylece ekonomi ve devlet gibi kurumlar Weber tarafından sosyal aksiyon terimleriyle tanımlanmıştır. Aslında klasik sosyoloji bu değişik sosyalleştirme *(Vergesellschaftungen)* biçemlerinin karmaşıklığının analizini sağlamayı amaçlamaktadır. Ancak klasik sosyoloji ayrıca bu sosyalleştirmeleri, sonunda farklı bir toplum biçemi sağlayan uzaysal bir boyuta sahip olarak görmektedir. Kısacası, geleneksel sosyal kuramda sosyalin doğası hakkında büyük ölçüde muğlaklık vardı ve bu muğlaklık bir anlamda, kültürel ve sosyal ilişkilerin globalleşmesine maruz kaldı.

Bu konteks içinde oryantalist gelenek, karşılaştırmalı dinsel araştırmalar ve medeniyet analizleri ilginçtir. Zira dünyanın büyük dinleri kendilerini "dünya dinleri" olarak algılama eğilimi sergilemişlerdir. Şimdi ise dinsel araştırmalar geleneği, dünya dinlerinin analizi bağlamında, oryantalist bir boyut içinde "dünya" nosyonunu yapılandırmaktadır. Ancak bunun yanında dinsel araştırmalardan doğan medeniyet analizi asla ulus-devlet hakkında rafine ve somut bir görüşe sahip olmamıştır. Hem Hristiyanlık hem de İslâm kendi İnanç Yurdu ve kilise kavramlarını şekillendiren primitif bir dünya nosyonuna sahiptirler. Her ne kadar ulus-devlet kav-

ramıyla birlikte ulusal kilise fikri de gelişmişse de, İslâm ve Hristiyan kültürleri içinde daima güçlü globalleşme eğilimleri mevcut olmuştur. Bunun için çağdaş köktencilik Hristiyanlık, İslâm, Yahudilik ve benzeri dinsel inançların yerelleştirilmesine yönelik her türlü girişimi sorgulamaktadır. Köktencileşme *(fundamentalization)* global kitle kültürünün yayılması üzerinde bir kontrol sistemi olarak işlev görürken, aslında ortaya çıkan sonuç; köktencileşmenin, kimlik ve teslimiyet hakkındaki dinsel tartışmanın globalleşmesini artırmasıdır. Sekülarizasyonun yalnızca dinsel gerileme olarak görülmesi nosyonu, hiçbir zaman dünya dinlerinin global konumundaki bu çağdaş değişimlerin önemi ve anlamını kavrayamaz.

Bu kitaptaki önemli bir tema da üst ve alt kültür arasındaki klasik ayrımın postmodernleşme ve globalleşme tarafından aşındırıldığı sosyal sistemler içinde entelektüelin değişen doğası ve entelijensiyanın değişen rolü idi. Geleneksel entelektüel, ulusal kültürün bir savunucusudur ve bu pratikte, üst kültürel farklılık ve seçkinciliğin gardiyanlığı anlamına gelir. Pierre Bourdieu'nun bilimsel alanın çözümlenmesi çalışması, entelektüele ilişkin çağdaş görüşler üzerinde çok etkili olmuştur. Bourdieu'nun çalışması, bilgi sosyolojisine ve Karl Mannheim'in mirasına bir alternatif oluşturan entelektüel sosyolojine özgül bir katkı sağlamıştır. Bourdieu'nun "serbest dolaşan entelektüel" fikri eleştirisi, kendilerini sosyal güçler tarafından belirlenmiş olarak görmek istemeyen entelektüelleri küstürdü (Bourdieu, 1993). Bu makaleler koleksiyonunda, üst kültür ve disiplinin gardiyanları olarak geleneksel rollerine dönmek isteyen eleştirel sosyal bilimciler arasında, nostaljinin yaygın olduğunu gösterdim. Adorno ve Marcuse gibi eleştirel teorisyenler, kitle kültürünün ve kültür endüstrisinin gelişimini kültürel üstünlüğün otantikliğine bir tehdit olarak görmüşlerdir. Onların kitle kültürünü reddinin sonucu; sanatsal ürünlerin makineleştirilmesi ve kültür endüstrisinin büyümesi ile popüler kitle kültürünün global etkisine muhâfazakâr ve eleştirel cevapların aynı nok-

tada birleşmesi bakımından paradoksun doğması olmuştur. Postmodernizm bu üst ve alt kültür karışımının uzantısı olarak görülebilir. Aslında postmodernizm, bu değişimlerin bir kutlamasıdır. Geleneksel akademisyen ve serbest dolaşan entelektüelin asketik çağrısının, popüler ve postmodern kültür bağlamında sosyal bakımdan ilgisi oldukça azdır. Entelektüellerin sorumluluğu klasik nosyonu ve rakip kültür fikri bu gün için çok gizemlidir. Aslında geleneksel entelektüele "saygı kalmamıştır" (Ross, 1989). "Entelektüellerin sonu" fikri, entelektüel gerileme duygusu ve hatta entelektüel ihanet hissi şu anda entelektüeller sosyolojisinin popüler temalarıdır. Bilhassa Kuzey Amerika ve Avrupa'daki bu değişimlere karşı yaygın kültürel cevap; zihnin kapatılması algılamasıdır.

Entelektüelin geleneksel yuvası elbette ki akademiydi. Ancak yirminci yüzyılın ikinci yarısında, 1960'larda, yeni üniversiteler kurulmasının bir sonucu olarak yüksek eğitimin kitleselleşmesi yaşandı. 1960'larda ve 1970'lerde üniversite öğrencileri arasındaki isyanlar kısmen, muhâfazakâr ve kitle eğitim sistemlerinin birbirine karıştırılmasının bir ürünüdür. Savaş sonrası üniversite sisteminin demokratizasyonu, daha geleneksel ve seçkinci kültüre köklü bir şok yaşattı. Avrupa'da 1968 yılının devrimleri, sosyoloji ve Marksizm'le yakından ilişkiliydi ve sonunda postmodern kuramın Lyotard, Castoriadis, Debord ve Baudrillard gibi yazarların eserlerinde gelişmesine büyük bir etkiye sahip olmuştu. Bütün bu İngiliz literatürü geleneği ve klasik araştırmalar kutsal ilkesine, üçüncü dünya ülkelerindeki alt sınıf araştırmalarla meydan okunurken; belli başlı akademik disiplinlere de azınlık grupları, feminizm, siyahî araştırmalar, homoseksüel araştırmaları ve nihayet postmodernizm meydan okudu. Bu durum önemsiz bir düzeyde, Shakespear'ci araştırmaların popüler kültürel araştırmalar karşısındaki statüsü hakkında soruları gündeme getirdi (Mickey Mouse, Hamlet'ten daha mı iyidir?). Fakat daha ilginç bir düzeyde bu durum, geleneksel rasyonel araştırma biçemlerinin, geleneksel tartışma

ve sunum biçimlerinin ve geleneksel çalışma modellerinin yeniden örgütlenmesi ve dönüştürülmesi hakkında çeşitli tartışmalar üretti. Burada yine Weberci düşünürün, izole bir yoğun çalışma ve uzmanlaşma yaşamının peşinde koşan geleneksel asketik dünyası ile, yirminci yüzyılın son döneminin postmodern dünyası arasında; farklılaşma, süreksizlik, akademik stiller ve entelektüel araştırmalarda farklılığı içeren bir çatışma görüyoruz. Dürer'in şövalye, ölüm ve şeytan oyması, yirminci yüzyılın son dönemindeki entelektüel yaşamın imgelemine pek uygun düşmemektedir. Buna rağmen daha önce iddia ettiğim gibi gelenek, disiplin ve uzmanlıkta, nostalji ile ilişkilendirilen güçlü bir melankolik boyut bulunmaktadır.

Postmodernleşme sürecine bir sınır var mıdır? Klasik sosyolojik geleneğin modernizasyon sürecinde belli sınırlar gördüğü kesindir. Durkheim, faydacı bireycilikle, toplumun gerilemesiyle ve yüksek oranda egoistçe intiharlar düzeyi şeklinde kendisini ifade eden, derin bir ahlaksızlık durumuna uzanacak profesyonel etikler sisteminin yokluğuyla ilgilenmektedir. Daha önce gördüğümüz gibi Weber, sosyal ilişkilerdeki anlamlılık sorununda rasyonalizasyonun sınırları olduğunu görmüştür. Zira enstrümental rasyonalizm, sosyal değişim ve modernizasyon süreci tarafından yıpratılan değerlerin yerini asla tutamaz. Hatta Marx bile, endüstriyel kapitalizmin çatışmaları ve bölünmelerine bir alternatif oluşturacak dayanışma ve ortak değerler dönemini ümitle beklemiştir. Tepkisellik, postmodernizm ve çağdaş nihilizm hakkındaki tartışma içinde, postmodernitenin limitleri hakkında da paralel bir tartışma yer alabilir. Bu tartışma için bazı yönlendirmeler; Helmut Schelsky'nin "sürekli sorgulama kurumsallaştırılabilir mi?" (1969) adlı, Peter Berger ve Thomas Luckmann tarafından geliştirilen din sosyolojisi üzerinde köklü bir etkiye sahip olan makalesinden elde edilebilir. Schelsky'ye göre ebedî öz tepkiselliğin modern bilinci aslında Hristiyanlığın, içinde dinsel yaşamla insanoğlunun toplam kamusal ve özel kimliği arasında yakın bir karşılıklı iliş-

ki bulunan geleneksel toplumunun çoğunu yok etmiştir. Tepkisellik, bir dinin sona erdiği hissi ve tarihin sona erdiği hissi yaratmıştır. Schelsky böyle bir sürecin, sosyal ilişkiler erozyona uğramaksızın belirsiz biçimde muhafaza edilip edilemeyeceğini merak etmiştir. Benzer bir duygu Robert Bellah'ın "dinî evrim" hakkındaki mükemmel makalesinde (1964) bulunmaktadır. Bu makalede, geleneksel ritüel ve ibadet biçemlerinin yerini bireyci sembolizm ve ritüelin aldığı modern toplumda, bütün ahlâksal çözümlerin nihai kaynağı olarak kişinin önemini vurgulamıştır. Postmodernizm hem İslâm hem de Hristiyanlığın büyük anlatılarına bir meydan okuma teşkil ederken, postmodern dönemin kendi dinsel boyutuna sahip olmaksızın var olamayacağı tahmin edilebilir.

Geçmişe bakarak, özben ya da bedenin değil, dinin on dokuzuncu yüzyıldaki klasik modernizm ile yirminci yüzyılın sonundaki postmodernizm arasında bir bağlantı sağladığı görülebilir. Modern bilinçlenmeyi; asketizm hakkındaki tartışma, çok tanrıcı değerler, Cennet inancının yitirilmesi ve diğer dinsel sorunlu terimler içinde inceleyenler, Weber, Simmel ve Troeltsch gibi yazarlardı. Weber, kiliseye herhangi bir koşmayı reddederken o da çok iyi biliyordu ki; özel inanç, tasavvuf ve bireyselleştirilmiş dindarlık, çağdaş zamanların modern soteriolojisi için uygun bir yaşam biçimi olacaktır. Weber, dünyanın inancını yitirmesinin "zamanımızın kaderi" olduğuna dikkat çekmekle birlikte, aynı zamanda bu şartlar altında bireyin mistik deneyimin transandantal krallığı içinde en yüce değerleri arayacağına da dikkat çekmiştir. Bunun için zamanımızın en önemli sanat çalışmalarının anıtsal olmaktan çok, yakın ve kişisel olma eğiliminde olması bir rastlantı değildir. Kişisel ilişkilerde din kendisini çok sessiz biçimde ifade edecektir. Benzer bir biçimde post-yapısal ve postmodern düşüncenin çoğu, mânevî yaşamın geleneksel biçemlerinin çoğunu yok etmekle tehdit eden modern teknoloji, modern kapitalizm ve modern devlet hakkında çok eleştirel olan Martin Heidegger'in eserinden etkilenmişti. Emmanuel Levinas, Maurice Blanchot ve George Bataille gibi

yazarların eserleri etrafında oluşan postmodern felsefede yücelik nosyonu, temel bir konu olarak ortaya çıkmıştır. Postmodern felsefedeki yücelik sorunu, güzelliğin sınırlanmamış doğası altında şartsız aşk ihtimaliyle bağlantılıdır. Yücelik hakkındaki tartışma, kendi kökenlerini estetik felsefede, bilhassa Kant'ın estetik yargı hakkındaki çalışması ve Edmund Burke tarafından sunulan 1757 yılında yayınlanan *Philosophical Enquiry into the Origin of Ideas of the Sublime and Beautiful*'deki estetik analizinde bulmaktadır. Bu eserlerde yücelik; güzellik şoku ile dinin canlılığı ve duygusal yoğunlukla ilişkilendirilmektedir. Ancak sanattaki kitlesel pazarın büyümesi, yücelik deneyiminin modern dünyada yeniden üretilemeyeceğini, zira geleneksel sanatı çevreleyen havanın modern teknoloji tarafından yok edilmiş olduğunu göstermektedir. Burada yine entelektüel, avangard ve üniversitenin rolü; sanat pazarının doğası, güzel ve yüce kavramlarındaki değişimden ayrı düşünülemez. Bu nedenle nostalji postmodernleşme limitleri sorunu içinde önemli bir temadır. Yerel, ortamsal ve günlük arayış; anlaşılmaz bir bakış açısı, yaşam stili, söylem ve görüş modeli fazlalığı ile karakterize edilen bir dünyada, bir güvenlik ve istikrar noktası arayışını temsil etmektedir. Kısacası çok tanrıcılığın postmodernleşmesi ile karşı karşıyayız.

KAYNAKLAR

Abaza, M.(1987) *The Changing Image of Women in Rural Egypt: Cairo Papers in Social Science*, cilt 10, özel sayı 2, Kahire: Amerikan Üniversitesi Kahire Matbaası.

Abercrombie, N. (1990) 'Popular culture and ideological effects', ss.199-218, içinde yer aldığı eser: N. Abercrombie, S. Hill ve B.S. Turner, derl., *Dominant Ideologies*, Londra: Unwin Hyman.

———— Hill, S. ve Turner, B.S. (1980) *The Dominant Ideology Thesis*, Londra: George Allen&Unwin.

---------- (1984) *Sovereign Individuals of Capitalism*, Londra: Allen&Unwin.

Adorno, T.W. (1984) *Aesthetic Theory*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Adorno, T.W. ve Horkheimer, M. (1984), *Dialectic of the Enlightenment*, New York: Social Studies Association

Ahmed, A. (1992), *Postmodernism and Islam*, Londra: Allen&Ulwin.

Albrow, M. ve King, E. Derl., (1990) *Globalisation, Knowledge and Society*, Newbury Park, CA: Sage.

Alexander, J.C. (1987) *Twenty Lectures, Sociological Theory Since World War II*, New York: Columbia University Press.

---------- (derl.) (1988) *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, Cambridge: Cambridge University Press

Althusser, L. (1969) *For Marx*, Londra: Allen Lane.

---------- (1971) *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Londra: NLB

---------- (1972) *Politics and History: Montesquieu, Hegel and Marx*, Londra: NLB.

——— Ve Balibar, E. (1970) *Reading Capital*, Londra: New Left Books.

Amin, S., Arrighi, G., Frank, A.G. ve Wallerstein, I. (1982) *Dynamics of Global Crisis*, New York: Monthly Review Press.

Anderson, P. (1964) "The origins of the present crisis" (Mevcut krizin kökeni), *New Left Review* 23: 26-53

——— (1974) *Lineages of the Absolutist State*, Londra: New Left Books.

——— (1977) "The antinomies of Antonio Gramsci" (Antonio Gramsci'nin Kendi İçinde Tutarlı Çelişkileri), *New Left Review* 100: 5-78

——— (1990) "A culture in contraflow" (Tersine akan kültür), *New Left Review* 180: 41-57

Archer, M.S. (1988) *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*, Cambridge: Cambridge Review Press.

Asad, T. (1993) *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: John Hopkins University Press.

Avineri, S. (1968) *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge: Cambridge University Press.

——— (derl) (1968) *Karl Marx on Colonialism and Modernization*, New York: Doubleday Anchor.

Bailey, A.M. ve Llobera, J.K. (derl) (1981) *The Asiatic Mode of Production*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Banani, A. (1975) "Islam and the West" (İslâm ve Batı), *International Journal of Middle East Studies* 6(2): 140-147.

Baudrillard, J. (1987) "The year 2000 has already happened" (2000 yılı şimdiden geldi), içinde yer aldığı eser: A. Kroker ve M. Kroker (derl) *Body Invaders*, Londra: Macmillan.

——— (1988) *America*, Londra: Verso.

——— (1990) *Cool Memories*, Londra: Verso.

Bauman, Z. (1987) *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-modernity and Intellectuals*, Cambridge: Polity Press.

——— (1989) *Modernity and the Holocaust*, Cambridge: Polity Press.

---------- (1992) *Intimations of Postmodernity*, Londra: Routledge.

Beck, L.W. (1988) *Kant, Selections*, New York: Macmillan.

Beck, U. (1986) *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp.

---------- (1992) *Risk Society*, Londra: Sage.

Bell, D. (1976) *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Londra: Heinemann.

——————— (1980) *The Winding Passage: Essays and Sociological Journeys 1960-1980*, New York: Basic Books.

Bellah, R. (1964) "Religious evolution" (Dinsel Devrim), *American Sociological Review* 24: 358-374.

Beloff, M. (1985) "Intellectuals" (Entelektüeller), A. Kuper ve J. Kuper (derl) *The Social Science Encyclopedia*, Londra: Routledge&Kegal Paul, ss. 401-403.

Benda, H. J. (1958) "Christian Snouck Hurgronje and the foundations Dutch Islamic Policy in Indonesia" (Christian Snouck Hurgronje ve Endonezya'da Hollanda İslâmî Politikasının Temelleri), *Journal of Modern History* 30: 228-237.

Bendix, R. (1977) "The province and the metropolis: the case of eighteenthcentury Germany" *Taşra ve Kent: onsekizinci yüzyıl Almanya örneği)*, J. Ben-David ve T.N.Clark (derl) *Culture and its Creators: Essays in Honor of Edward Shils*, Chicago ve Londra: University of Chicago Press, ss.199-249

Benjamin, W. (1973) *Illuminations*, Londra: Collins/Fontana.

Berger, P.L. (1969) *The Social Reality of Religion*, Londra: Faber & Faber.

Bhabha, H.(1983) "Difference, discrimination and the discourse of colonialism" *(Farklılık, ayrımcılık ve sömürgecilik söylemi)* F. Baker vd. *The Politics of Theory*, Colchester: University

of Essex., ss. 190-205.

Bhatnagar, R. (1986) *"Uses and limits of Foucault: a Study of the theme of origins in Said, "Orientalism"*, Social Scientist 158: 3-22.

Black, Cyril (derl) (1976) *Comparative Modernization*, New York: Free Press.

Bloch, E. (1986) *The Principle of Hope*, Oxford: Basil Blackwell.

Bloom, A. (1986) *Prodigal Sons: The New York Intellectuals and Their World*, New York and Oxford: Oxford University Press.

---------- (1987) *The Closing of the American Mind*, New York: Simon & Schuster.

Bolz, N. Ve Reijen, van, W. (1991) *Walter Benjamin*, Frankfurt: Campus Verlag.

Bonne, A. (1960) *State and Economics in the Middle East*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Bourdieu, P. (1984) *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

---------- (1988) *Homo Academicus*, Cambridge: Polity Press.

---------- (1993) *Sociology in Question*, Londra: Sage.

---------- Ve Passeron, J.C. (1990) *Reproduction in Education, Society and Culture*, Londra: Sage.

Boyne, R. (1990) *Foucault and Derrida: The Other Side of Reason*, Londra: Unwin Hyman.

Brandt Komisyonu, *The (1983) Common Crisis: North-South Co-operation for World Recovery*, Cambridge, MA: MIT Press.

Brantlinger, H. (1990) *Crusoe's Footprints: Cultural Studies in Britain and America*, New York: Routledge.

Brubaker, R. (1984) *The Limits of Rationolity: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, Londra: Allen &

Unwin.

Buci-Glucksmann, C. (1984) *La Raison Baroque, de Baudelaire a Benjamin*, Paris: Editions Galilee.

Butler, N. (1988) "Romanticism in England", R. Porter ve M.Teich (derl) *Romanticism in National Context*, Cambridge: Cambridge University Press.

Bynum, C.W. (1980) "Did the twelfth century discover the individual?" (Onikinci yüzyıl bireyi keşfetti mi?) *Journal of Ecclesiastical History* 31 (1): 1-17.

Campbell, C. (1987) *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Oxford: Basil Blackwell.

Capaldi, N. (1975) *David Hume: the Newtonian Philosopher*, Boston.

Certeau, M. De (1984) *The Practice of Everyday Life*, Berkeley: University of California Press.

Chenu, M.D. (1969) *L'Eveil de la conscience dans la civilisation medievale*, Montreal: Institute of Medieval Studies.

Chirot, D. (1986) *Change in the Modern Era*, San Diego: Harcourt Brace Jovanovich.

Coleman, J.A. (1990) *Foundations of Social Theory*, Cambridge, MA: Belknap/Harvard University Press.

Coulson, M.A. ve Riddell, D.S. (1970) *Approaching Sociology: A Critical Introdiction*, Londra: Routledge & Kegal Paul.

Dahrendorf, R. (1968) *Essays in the Theory of Society*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Daniel, N. (1960) *Islam and the West: the Making of an Image*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Davis, H.B. (1965) "Nations, colonies and social classes: the position of Marx and Engels", *Science and Society* 29: 26-43.

Deleuse, G. (1983) *Nietzsche and Philosophy*, Londra: The Athlone Press.

Dennis, N., Henriques, F. Ve Slaughter, C. (1956) *Coal is Our Life*, Londra: Eyre & Spottiswoode.

Denzin, N.K. (1991) "Paris, Texas and Baudrillard on America", *Theory, Culture and Society* 8 (2): 121-133.

Dews, P. (1986) "Adorno, post-structuralism and the critique of identity"*(Adorno post-yapısalcılık ve kimlik eleştirisi), New Left Review* 157: 28-44.

Douglas, M. (1970) *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo,* Harmondsworth: Penguin.

Douglas, M. ve Isherwood, B. (1980) *The World of Goods,* Hormondsworth: Penguin.

Dumont, L. (1983) *Essais Sur l'Individualisme,* Paris: Seoul.

——------ (1986) "Collective identities and universalistic ideology, the actual interplay" *(Kollektif kimlikler ve evrensel ideoloji, fiili karşılıklı etkileşim) Theory, Culture and Society* 3: 25-34.

Durkheim, E. (1951) *Suicide: A Study in Sociology,* Glencoe: Free Press.

——------ (1957) *Professional Ethics and Civic Morals,* Londra: Routledge & Kegan Paul.

Durkheim, E.(1961) *The Elementary Forms of Religious Life,* New York: Collier Books.

-------- (1978) 'Two laws of penal evolution', *(Ceza evriminin iki yasası)* M. Trangott (derl) *Emile Durkheim on Institutional Analysis, Chicago:* University of Chicago Press, ss. 153-180

Eagleton, T. (1978) *Criticism and Ideology,* Londra: Verso.

Eisenstadt, S. N. (derl.) (1986) *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations,* New York: State University of New York Press.

——------ ve Curelaru, M. (1976) *The Form of Sociology: Paradigms and Crises,* New York: Wiley.

El Guindi, F. (1982) 'The killing of Sadat and after: a current assessment of Egypt's Islamic movement' *(Sedat'ın öldürülmesi ve sonrası: Mısır'da İslâmi hareketin güncel değerlendir-*

mesi), Middle East Insight 2. 17-29.

Elias, N. (1978) *The Civilising Process: Vol. 1 The History of Manners*, Oxford: Basil Blackwell.

Enayat, H. (1982) *Modern Islamic Political Thought*, Londra: Macmillan.

Esposito, J. L. (1984) *Islam and Politics*, New York: Oxford University Press.

Eyerman (1985) 'Rationalising intellectuals' *(Entelektüellerin Rasyonalize edilmesi), Theory and Society* 40: 77-87.

——— (1990) 'Intellectuals and progress: the origins, decline and revival of a critical group' *(Entelektüeller ve gelişme: önemli bir grubun düşüşü ve yeniden dirilmesinin kökenleri)*, J. C. Alexander and P. Sztompka (derl) *Rethinking Progress: Movements, Forces and Ideas at the End of the Twentieth Century*, Boston: Unwin Hyman, ss. 91-105.

Farias, V. (1989) *Heidegger and Nazism*, Philadelphia: Temple University Press.

Featherstone, M. (1987a) 'Lifestyle and consumer culture' *(Yaşam tarzı ve tüketim kültürü), Theory, Culture and Society* 4(1): 55-70.

——— (1987b) 'Consumer culture, symbolic power and universalism' *(Tüketim kültürü, sembolik güç ve evrensellik)*, G. Stauth ve S. Zubaida (derl) *Mass Culture, and Social Life in the Middle East*, Frankfurt: Campus Verlag, ss. 17-46.

———- (1991) *Consumer Culture and Postmodernism*, Londra: Sage.

——— Ferry, L. ve Renaut, A. (1990) *Heidegger and Modernity*, Chicago ve London: University of Chicago Press.

Finkelkraut, A. (1987) *La Defaite de la pensee*, Paris: Gallimard.

Finley, M. (1980) *Ancient Slavery and Modern Ideology*, Londra: Chatto & Windus.

Fleming, D. ve Bailyn, B. (1969) (derl) *The Intellectual Mig-*

ration. Europe and America 1930-1960, Cambridge, Mass: Belknap Press.

Foucault, M. (1972) *The Archeology of Knowledge*, New York: Pantheon Books.

---------- (1977) *Discipline and Punish, The Birth of the Prison*, Londra: Tavistock.

---------- (1988) *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*, Londra: Routledge.

Fox, R.A. (1976) *The Tangled Chain: The Structure of Disorder in the Anatomy of Melancholy*, Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.

Frank, A.G. (1972) *Sociology of Underdevelopment and the Underdevelopment of Sociology*, Londra: Monthly Review Press.

Friedman, T.L. (1987) 'How secular Israel? Ortodox right poses challenge' *(İsrail ne kadar laik? Ortodoks sağ meydan okuyor), International Herald Tribune*, 1 Temmuz.

Frisby, D. (1983) *The Alienated Mind: The Sociology of Knowledge in Germany 1918-1933*, Londra: Heinemann Educational Books.

Gaskin, J.C.A (1976) 'Hume's critique of religion' *(Hume'nin din eleştirisi), Journal for the History of Philosophy* 14: 301-311.

Geertz, C. (1966) 'Religion as a cultural system' *(Bir kültürel sistem olarak din)*, M. Banton (derl) *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Londra: Tavistock, ss.1-46.

---------- (1968) *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, New Haven: Yale University Press.

Gehlen, A. (1980) *Man in the Age of Technology*, New York: Columbia University Press.

---------- (1988) *Man: His Nature and Place in the World*, New York: Columbia University Press.

Gellner, E. (1962) 'Concepts and society' *(Kavramlar ve top-*

lum), Louvain Beşinci Dünya Sosyoloji Kongresi Belgeleri 1: 153-183.

---------- (1969) *Saints of the Atlas*, Londra: Weidenfeld & Nicholson.

---------- (1979) 'The social roots of egalitarianism' *(Eşitlikçiliğin sosyal kökleri), Dialectics and Humanism* 4:27-43.

---------- (1980) 'In defence of orientalism' *(Oryantalizmi savunurken), Sociology* 14: 295-300.

---------- (1981) *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press.

---------- (1992) *Posmodernism, Reason and Religion*, Londra: Routledge.

Gerth, H.H. and Mills, C.W. (derl) (1946) *From Max Weber: Essay in Sociology*, New York: Oxford University Press.

---------- (derl) (1991)) *From Max Weber: Essay in Sociology*, Londra: Routledge.

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

---------- (1991) *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: Polity Press.

---------- (1992) *The Transformation of Intimacy: Sexuailty, Love and Eroticism in Modern Societies*, Cambridge: Polity Press.

Gilsenan, L. (1973) *Saint and Sufi in Modern Egypt*, Oxford: Clarendon Press.

Giner, S. (1976) *Mass Society*, Londra: Martin Robertson.

Glick, T.F. (1970) *Irrigation and Society in Medieval Valencia*, Cambridge: Harvard University Press.

Goldman, H. (1992) *Politics, Death and the Devil: Self and Power in Max Weber and Thomas Mann*, Berkeley: University of California Press.

Goldmann, Y. (1973) *The Philosophy of the Enlightenment*,

Londra: Routledge & Kegal Paul.

Gouldner, A.W. (1958) 'Introduction to Emile Durkheim' *(Emile Durkheim'e giriş) Socialism*, New York: Collier Books.

——— (1970) *The Coming Crisis of Western Sociology*, New York: Basic Books.

——— (1979) *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*, New York ve Londra: Oxford University Press.

Gramsci, A. (1971) *Selections from the Prison Notebooks*, tercüme ve redaksiyon: Quintin Hoare ve Geofrey Nowell Smith, New York: International Publishers.

Greenblatt, S. (1980) *Renaissance Selp-fashioning: From More to Shakespeare*, Chicago ve Londra: University of Chicago Press.

Grunebaum, G.E. von (1937) *Die Wirklichkeit der fruharabischen Dichtung. Eine literaturwissenschaftliche Unterschung*, Viyana: Selbsverlag des Orientalischen Institutes der Universitat.

——— (1944) 'The concept of plagiorism in Arabic theory' *(Arap kuramında aşırmacılık kavramı), Journal of Near Eastern Studies* 3: 234-253.

——— (1946) *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*, Chicago: University of Chicago Press.

——— (1955a) *Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

——— (1955b) *Unity and Variety in Muslim Civilization*, Chicago: University of Chicago Press.

——— (1958) *Muhammadan Festivals*, Londra: Abelaird-Schuman.

——— (1962) 'Byzantine iconoclasm and the influence of Islamic environment'*(Bizans ikona düşmanlığı ve İslâmî çevrenin etkisi), History of Religions* (2) 1: 1-10.

——— (1970) *Classical Islam, A History 600-1258*, Terc. Katherine Watson, Chicago: Aldine.

——— ve Cillois, R. (derl) (1966) *The Dream and Human Societies*, Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.

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

Habermas, J. (1976) *Legitimation Crisis*, Londra: Heinemann.

——— (derl) (1979) *Geistigen Situation der Zeit*, 2 cilt, Frankfurt: Suhrkamp.

——— (1987) *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge: Polity Press.

Hall, J.A. (1989) 'They do things differently here, or, the contribution of British historical sociology' *(İşleri burada başka türlü yapıyorlar, ya da, Britanya tarihsel sosyolojisinin katkısı)*, *British Journal of Sociology* 40 (4): 544-564.

Hall, S. Ve Jeefrson, T. (derl) (1987) *Resistance Through Rituals, Youth Sub-cultures in Post-War Britain*, Londra: Hutchinson.

Halsey, A.H. (1989) 'A turning of the tide? The prospects for sociology in Britain' (Dalganın dönüşü mü? Britanya'da sosyolojinin geleceği), *British Journal of Sociology* 40 (3): 353-373.

Harman, L.D. (1988) *The Modern Stranger: On Language and Membership*, Berlin: Mouton de Gruyter.

Hartung, F. (1957) *Enlightened Despotism*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Hayward, J.E.S. (1959) 'Solidarity: the social history of an idea in nineteenth-century France' *(Dayanışma: ondokuzuncu yüzyıl Fransa'sındaki bir fikrin sosyal tarihi)*, *International Review of Social History* 4: 261-284.

Hegel, G.W.F. (1956) *The Philosophy of History*, New York: Dover Publications.

Heidegger, M. (1977) *The Question Concerning Technology*

and Other Essays, New York: Harper & Row.

Hennis, W. (1988) *Max Weber: Essays in Reconstruction*, Londra: Allen & Unwin.

Herf, J. (1984) *Reactionary Modernism, Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge: Cambridge University Press.

Hindess, B. Ve Hirst, P.Q. (1975) *Pre-Capitalist Modes of Production*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Hodgson, M.T. (1964) *Early Antropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Hodgson, M.G.S. (1955a) *The Order of Assasins: The Struggle of the Nizari Ismailis against the Islamic World*, The Hague.

---------- (1955b) 'How did the early Shi'a become sectarian?' *(Erken dönem Şia nasıl bağnazlaştı?)*, *Journal of the American Oriental Society* 75: 1-13.

---------- (1960)'A comparison of Islam and Christianity as a framework for religious life' *(Dinsel yaşam çerçevesi olarak İslâm ve Hristiyanlığın karşılaştırılması)*, *Diogenes* 32: 49-60.

———— (1974) *The Venture of Islam*, 3 cilt, Chicago: University of Chicago Press.

Hoggart, R. J. ve Turner, b.S. (1986) *Talcott Parsons on Economy and Society*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

---------- (1989) *Max Weber on Economy and Society*, Londra: Routledge.

Horkheimer, M. ve Adorno, T. (1972) *Dialectic of Enlightenment*, New York: Herder & Herder.

Hourani, A. (1962) *Arabic Thought in the Liberal Age*, Oxford: Oxford University Press.

Hughes, H.S. (1959) *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought 1890-1930*, Londra: MacGibbon & Kec.

Hulliung, M. (1981) 'Montesquieu's interpreters: a polemical essay' *(Montesquieu yorumcuları: bir polemik makalesi) Eighteenth Century culture* 10: 327-346.

Hume, D. (1963), *On Religion*, Londra: Routledge.

Jacoby, R. (1987) *The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe*, New York: Noonday Press.

Jameson, F. (1984) 'Post-modernism or the cultural logic of late capitalism' *(Postmodernizm ya da son dönem kapitalizmin kültürel mantığı), New Left Review* 146: 53-93.

---------- (1985) 'Postmodernism and consumer society' *(Postmodernizm ve tüketim toplumu)*, H. Foster (derl) *Postmodern Culture* içinde, Londra ve Sydney: Pluto Press.

Janz, C.P. (1981) *Friedrich Nietzsche*, 3 cilt, Münih: DTV.

Jay, M. (1988) *Fin-de-siecle Socialism*, Londra ve New York: Routledge.

Kadarkay, A. (1991) *Georg Lukacs: Life, Thought and Politics*, Oxford: Basil Blackwell.

Kalberg, S. (1987) 'The origin and expansion of Kulturpessimismus: the relationship between public and private spheres in early twentieth century Germany' *(Karamsar kültürün kökeni ve yayılması: erken dönem yirminci yüzyıl Almanya'sında kamusal ve özel cepheler arasındaki ilişki), Sociological Theory* 5: 150-165.

Kasler, D. (1988), *Max Weber: An Introduction to his Life and Work*, Cambridge: Polity Press.

Kaufman, W. (1950) *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Kavolis, V. (1982) 'Social movements and civilizational processes' *(Sosyal hareketler ve medenileştirme süreçleri), Comparative Civilizations Review*, 8 (İlkbahar): 31-58.

Keddie, N. Ve Beck, L. (derl) (1978) *Women in the Muslim World*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Kelner, D. (1983) 'Critical theory, commodities and the consumer society' *(Eleştirel teori, ticari mallar ve tüketim toplumu), Theory, Culture and Society* 1 (3): 66-84.

——— (1988) 'Posmodernism as social theory: some challenges and problems' *(Sosyal kuram olarak postmodernizm: bazı meydan okumalar ve sorunlar), Theory, Culture and Society* 5 : 239-270.

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

King, a.D. (derl) (1991) *Culture, Globalization and the World-System*, Binghamtom, NY: University of New York Press.

Klibansky, R., Panofsky, E. Ve Saxl, F. (1964) *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, New York: Basic Books.

Knox (1940) 'Hegel and Prussianizm' *(Hegel ve Prusyacılık), Philosophy* (Ocak): 51-63.

Koebner, R. (1951) 'Despot and despotism, vicissitudes of a political term' *(Despot ve despotizm, bir siyasal terimin çeşitli anlamları), Journal of Warburg and Courtauld Instutes* 14: 275-302.

Kolakowski, L. (1968) *Positivist Philosophy, from Hume to the Vienna Circle*, New York: Doubleday.

——— (1974) 'Marxist philosophy and national reality' *(Marksist felsefe ve ulusal realite), Round Table* 253: 43-55.

Konrad, G. ve Szelenyi, I. (1979) *Intellectuals on the Road to Class Power*, New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Kroeber, A.L. (1952) *The Nature of Culture*, Chicago: University of Chicago Press.

Kroker, A. (1984) *Technology and the Canadian Mind: Innis/McLuhan/Grant*, Montreal: New World Perspectives.

——— Kroker, M. ve Cook,D. (1989) *Panic Encyclopedia,*

Londra: Macmillan.

Kronman, A. (1983) *Max Weber*, Londra: Arnold.

Laroi, A. (1973) 'For a methodology of Islamic studies: Islam seen by G. von Grunebaum' (İslâmî araştırmaların metodolojisi için: G. von Grunebaum'un gözüyle İslâm), *Diogenes* 81 (4): 12-39.

——— (1976) *The Crisis of Arab Intellectuals*, Berkeley: University of California Press.

Lash, S. (1990) 'Posmodernism as humanism? Urban space and social theory' *(Hümanizm şeklinde Postmodernizm mi? Kentsel alan ve sosyal kuram)*, B.S. Turner (derl) *Theories of Modernity and Postmodernity*, Londra: Sage, ss.62-74.

——— ve Urry, J. (1987) *The End of Organised Capitalism*, Cambridge: Polity Press.

Lechner, F.J. (1985a) 'Fundamentalism ve socio-cultural revitalization in America: a sociological interpretation.' *(Amerika'da köktencilik ve sosyo-kültürel yeniden canlanma: bir sosyolojik yorum)*, *Sociological Analysis* 46: 243-260.

——— (1985b) 'Modernity and its discontents' *(Modernite ve hoşnutsuzlar)*, J.C. Alexander (derl) *Neofunctionolism*'in içinde, Beverly Hills: Sage, ss.157-178.

Lerner, D. (1958) *The Passing of Traditional Society*, Glencoe, Illinois: The Free Press.

Lewis, B. (1972) 'Islamic concepts of revolution'*(İslâmî Devrim Kavramları)* P.J. Vatikiotis (derl*) Revolution in the Middle East and other Case Studies*'in içinde, Londra: George Allen & Unwin, ss. 35-40.

Liebersohn, H. (1988) *Fate and Utopia in German Sociology 1870-1923*, Cambridge, Mass: The MIT Press.

Lockwood, D. (1992) *Solidarity and Schism*, Oxford: University of Oxford Press.

Lowe, L. (1991) *Critical Terrains: French and British Orientalisms*, Ithaca ve Londra: Cornell University Press.

Lubeck, P.M. (1987) 'Structural determinants of urban Islamic protest in northern Nigeria' *(Kuzey Nijerya'da kentsel İslâmî protestonun yapısal belirleyicileri)*, W.R. Roff (derl) *Islam and the Political Economy and Meaning: Comparative Studies of Muslim Discourse*'nin içinde, Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, ss. 19-108.

Luce, D.R., Smelser, N.J. ve Gerstein, D.R. (1989) *Leading Edges in Social and Behavioural Science*, New York: Russel Sage.

Luckmann, T. (1967) *The Invisible Religion: The Transformation of Symbols in Industrial Society*, New York: Macmillan.

Lukes, S. (1973) *Emile Durkheim, His Life and Work*, Londra: Allen Lane.

Luhmann, N. (1984) 'The self-description of society: crisis, fashion and sociological theory' *(Toplumun öz tanımlaması; kriz, moda ve sosyolojik kuram), International Journal of Comparative Sociology* 25: 59-72.

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

McClelland, D. (1961) *The Achieving Society*, New York: van Nostrand.

Macherey, P. (1978) *A Theory of Literary Production*, Londra: Routledge & Kean Paul

MacIntyre, A. (1971) *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, Londra: Duckworth.

---------- (1981) *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Londra: Duckworth.

Mani, L. ve Frankenberg, R. (1985) 'The challenge of Orientalism' *(Oryantalizmin meydan okuması), Economy and Society* 14 (2): 174-192.

Mann, M. (1986) *The Social Sources of Power: Cilt 1, A History of Power from the Beginning to A.D. 1760*, Cambridge: Cambridge University Press.

Mannheim, K. (1956a) *Essays on the Sociology of Culture*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

---------- (1956b) *Conservatism: A Contribution to the Sociology of Knowledge*, Londra: Routledge.

---------- (1986) *Conservatism: A Contribution to the Sociology of Knowledge*, Londra: Routledge.

---------- (1991) *Ideology and Utopia*, Londra: Routledge.

Marcuse, H. (1964) *One Dimensional Man*, Londra: Sphere Books.

---------- (1968) *Negations*, Londra: Allen Lane.

Martin, B. (1981) *A Sociology of Contemporary Cultural Change*, Oxford: Basil Blackwell.

Marx, K. (1970) *Capital*, Londra: Lawrence and Wishart.

---------- ve Engels, F. (1953) *The Russian Menace in Europe*, Londra: George Allen & Unwin.

---------- (1965) *The German Ideology*, Londra: Lawrence & Wishart.

---------- (1972) 'The future results of the British rule in India' *(Hindistan'daki İngiliz egemenliğinin gelecekteki sonuçları)*, (1853) K. Marx ve F. Engels *On Colonialism*'in içinde, New York: Doubleday, ss.81-87.

Mauss, M. (1968-1969) *Oeuvres*, Paris: Presses Universitaires de France.

Meja, V. ve Stehr, N. (1990) *Knowledge and Politics: The Sociology of Knowledge Dispute*, Londra: Routledge.

Mill, J. (1972) *The History of British India*, Londra ve Yeni Delhi: Associated Publishing House.

Mill, J.S. (1859) *Dissertations and Discussions*, 2 cilt, Londra: John W. Parker and Son.

Mitchell, M.M. (1931) 'Emile Durkheim and the philosophy of nationalism' *(Emile Durkheim ve ulusçuluk felsefesi)*, *Political Science Quarterly* 46: 87-106.

Mitchell, R. (1969) *The Society of Muslim Brothers*, New York: Oxford University Press.

Montesquieu, C. (1923) *Persian Letters*, Londra: G. Routledge & Sons.

---------- (1949) *The Spirit of the Laws*, New York: Hafner Pub.Co.

---------- (1965) *Considerations on the Causes of the Greatness of the Romans and Their Decline*, New York: Free Press.

Moore, B., Jr.(1968) *The Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Harmondsworth: Penguin Books.

Moore, W.E. (1966) 'Global Sociology: the world as a singular system' *(Global Sosyoloji: tek sistem olarak dünya)*, *American Journal of Sociology* 71: 475-482.

Morley, D. (1980) *The 'Nationwide' Audince*, Londra: BFI.

Nagata, J. (1984) *The Re-Flowering of Malaysian Islam: Modern Religious Radicals and Their Roots*, Vancouver: University of British Columbia Press.

Nairn, T. (1977) *The Break-Up of Britain*, Londra: New Left Books.

Needham, J. (1954) *Science and Civilisation in China*, Cambridge: Cambridge University Press.

Nehemas, A. (1985) *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Nelson, B. (1981) *On the Roads to Modernity: Conscience, Science, and Civilizations*, Totawa, NJ: Rowman ve Littlefield.

Nettle, J.P. (1969) 'Ideas, intellectuals and structures of dissent' *(Fikirler, entelektüeller ve uyuşmazlık yapıları)*, P. Rieff (derl) *On Intellectuals: Theoretical Studies. Case Studies*'in içinde, New York: Doubleday.

Niel, R. Van (1956) 'Christian Hurgronje. In memory of centennial of his birth' *(Christian Hurgronje. Doğumunun yüzüncü yılı anısına)*, *Journal of Asian Studies* 16: 591-594.

Nietzsche, F. (1910) *The Genealogy of Morals: A Polemic*,

Edinburgh: University of Edinburgh Press.

---------- (1968) *The Anti-Christ*, Harmondsworth: Penguin Books.

---------- (1979) *Ecce Homo*, Harmondsworth: Penguin Books.

Nisbet, R.A. (1967) *The Sociological Tradition*, Londra: Heinemann Educational Books.

Novak, M. (1982) 'Pluralism in humanistic perspective' *(Hümanistik perspektiften çoğulculuk)*, William Peterson, Michael Novak ve Philip Gleason (derl) *Concepts in Ethnicity*'nin içinde, Cambridge, M.A: Harvard University Press, ss. 27-56.

Offe, C. (1985) *Disorganised Capitalism: Contemporary Transformations of Work and Politics*, Cambridge: Polity Press.

O'Hanlon, R. Ve Washbrook, D. (1992) 'After orientalism: culture, criticism and politics in the third world' *(Oryantalizmden sonrası: üçüncü dünyada kültür, eleştiri ve siyaset)*, *Comparative Studies in Society and History*, 34 (1): 141-167.

O'Leary, D.L. (1949) *How Greek Science Passed to the Arabs*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Parsons, T. (1937) *The Structure of Social Action*, New York: McGraw-Hill

---------- (1963) 'Christianity and modern industrial society' *(Hristiyanlık ve modern endüstriyel toplum)*, E.A. Tiryakian (derl) *Sociological Theory, Values and Socio-Cultural Change: Essays in Honor of Pitirim Sorokin*'in içinde, New York: Free Press, ss. 33-70.

---------- (1966) *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

---------- (1968) *The Structure of Social Action*, New York: Free Press.

---------- (1971) *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

---------- (1977) *The Evolution of Societies*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Peel, J. D. Y. (1969) 'Understanding ailen belief systems' *(Yabancı inanç sistemlerini anlama)*, *British Journal of Sociology* 20: 69-84.

Pells, R. (1985) *The Liberal Mind in a Conservative Age: American Intellectuals in the 1940s and 1950s*, New York: Harper & Row.

Pels, D. (1991) 'Treason of the intellectuals: Paul de Man and Hendrik de Man', *Theory, Culture and Society* 8(1): 21-56.

Philips, D. (1986) 'Americans in Holland', D. Bok (derl.) *Harvard and Holland*'ın içinde, N.V. Indivers, ss.64-69.

Plant, G. (1973) *Hegel*, Londra: Unwin University Books.

Popper, K. (1945) *The Open Society and its Enemies*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Poulantzas, N. (1973) *Political Power and Social Classes*, Londra: NLB, Sheed and Ward.

Prager, J. (1985) 'Totalitarian and liberal democracy: two types of modern political order' *(Totaliter ve liberal demokrasi: modern siyasal düzenin iki türü)*, J. C. Alexander (derl.) *Neofunctionalism*'in içinde, Beverly Hills: Sage, ss.179-210.

Rabinbach, A. (1985) 'Between Englightenment and apocalypse: Benjamin, Block and modern German Jewish messianism' *(Aydınlanma ve çöküş arasında: Benjamin, Block ve modern Alman Yahudi mesihciliği)*, *New German Critique* 34: 78-124.

Rammstedt, O. (1986) *Deutsche Soziologie 1933-1945*, Frankfurt: Suhrkamp.

Rattansi, A. (1982) *Marx and the Division of Labour*, Londra: Macmillan.

Reijen, W. Van (1987) 'Post-scriptum' *(Post-kutsal yazımlar)*, W. Van Reijen and Kamper (derl) *Die Unvollendee Vernunft: Moderne versus Postmoderne*'nin içinde, Frankfurt:

Suhrkamp, ss. 9-36.

Reischauer, E. O., *The Japanese Today: Change and Continuity*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Renan, E. (derl.) (1896) 'Islamism and science' (İslâmcılık ve bilim), in *Poetry of the Celtic Race and Other Studies*'in içinde, Londra: W. Scott.

Ritzer, G. (1975) *Sociology: A Multiple Paradigm Science*, Boston: Allyn and Bacon.

---------- (1991) *Metatheorizing in Sociology*, Lexington, MA: Lexington/Heath.

---------- (1993) *The McDonaldization of Society*, Londra: Sage.

Robertson, R. (1970), *The Sociological Interpretation of Religion*, Oxford: Basil Blackwell.

---------- (1978) *Meaning and Change: Explorations in the Cultural Sociology of Modern Societies*, Oxford: Basil Blackwell.

---------- (1982) 'Parsons on the evolutionary significance of American religion' *(Amerikan dininin evrimsel önemi üzerine Parsons), Sociological analysis* 54 (4): 307-326.

---------- (1985a) 'Max Weber and German Sociology of Religion' *(Max Weber ve Alman din sosyolojisi)*, N. Smart vd. (derl) *Nineteenth Century Religious Thought in the West*'in içinde, Cambridge: University of Cambridge Press, ss.263-305.

---------- (1985b) 'The sacred and the world system' *(İlahi ve dünya sistemi)* , P.E. Hammond (derl) *The Sacred and the Secular Age: Towards Revision in the Scientific Study of Religion*'un içinde, Berkeley: University of California Press, ss. 347-358.

---------- (1987a) 'From secularisation to globalisation' *(Sekülarizasyondan globalleşmeye), Journal of Oriental Studies* 26:28-32.

---------- (1987b) 'Globalisation and societal modernisation: a note on Japan and Japanese religion' *(Globalleşme ve toplumsal modernleşme: Japonya ve Japon dini hakkında bir not), So-*

ciological Analysis 46 (5): 35-42.

---------- (1988a) 'Liberation theology, Latin America and Third World under-development' *(Kurtarıcı teori, Latin Amerika ve geri kalmış Üçüncü Dünya)*, R.L. Rubinstein ve J.R. Roth (derl) *The Politics of Latin American Liberation Theology*'nin içinde, Washington D.C.: Washington Institute Press, ss. 117-134.

---------- (1988b) 'The sociological significance of culture' *(Kültürün sosyolojik önemi)*, *Theory, Culture and Society* 6 (1): 3-24.

---------- (1989a) 'Globalization, politics and religion' *(Globalleşme, siyaset ve din)*, James Beckford and Thomas Luckmann (derl) *The Changing face of Religion*'ın içinde, Londra: Sage, ss.10-23.

---------- (1989b) 'A new perspective on religion and secularization in the global context' *(Global bağlamda din ve sekülarizasyon hakkında yeni bir perspektif)*, J.K. Hadden ve A. Shupe (derl) *Secularization and Fundamentalism*'in içinde, New York: Paragon House, ss.66-77.

---------- (1990a) 'Mapping the global condition: globalization as the central concept' *(Global ortamın haritasını yapmak: merkezi kavram olarak globalleşme)*, *Theory, Culture and Society* 72 (2-3): 15-30.

---------- (1990b) 'After nostalgia? Willful nostalgia and the pheases of globalization' *(Ya nostaljiden sonrası? Kasıtlı nostalji ve globalleşme evreleri)*, B.S. Turner (derl) *Theories of Modernity and Postmodernity*'nin içinde, Londra: Sage, ss. 31-44.

---------- (1991a) 'Social theory, cultural relativity and the problem of globality' *(Sosyal teori, kültürel görecelilik ve globallik sorunu)*, Anthony D. King (derl) *Culture, Globalization and the World System*, Londra: Macmillan.

---------- (1991b) 'Globality, global culture and images of world order' *(Globallik, global kültür ve dünya düzeni imgelem-*

leri), H. Haferkamp ve N. Smelser (derl) *Social Change and Modernity*'nin içinde, Berkeley: University of California Press, ss.395-411.

——— (1991c) 'The globalization paradigm. Thinking globally' *(Globalleşme paradigması. Global düşünme.)*, D.G. Bromley (derl) *Religion and Social Order*'ın içinde, Greenwich, CT: JAI Press, ss.207-224.

——— (1992) *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Londra ve Newbury Prak, CA: Sage Publications.

——— (Aynı tarih ve yerde,) *'Civilization' and the civilizing process; Elias, globalization and analytic synthesis.*

——— (Aynı tarih ve yerde,b) 'Community, society, globality and the category of religion' *(Cemaat, toplum, globallik ve din kategorisi)*, Eileen Barken vd. (derl) *Religion, Secularization and Sectarianism*'in içinde (örenilen başlık).

——— ve Chirico, J. (1985) 'Humanity, globalization and worldwide religious resurgence: a theorotical exploraion' *(Hümanite, globalleşme ve dünya çapında dinsel yeniden dirilme: bir teorik araştırma)*, *Sociological Analysis* 46: 219-242.

——— and Garrett, W.R. (derl) (1991) *Religion and Authority: Explorations in the Theory of Society*, Oxford: Basil Blackwell.

——— ve Holzner, B. (derl) (1980) *Identitiy and Authority: Explorations in the Theory of Society*, Oxford: Basil Blackwell.

——— ve Lechner, F. (1985) 'Modernization, globalization and the problem of culture in world-systems teori' *(Dünya sistemleri teorisinde modernleşme, globalleşme ve kültür sorunu)*, *Theory, Culture and Society* 2 (3): 103-118.

——— ve Nettle, J. P. (derl) (1968) *International Systems and the Modernization of Societies*, Londra: Faber; New York: Basic.

——— ve Turner, B. S. (eds) (1991) *Talcott Parsons: Theorist of Modernity*, Newbury Park: Sage.

Rodinson, M. (1961) *Mahomet*, Paris: Editions de Senil.

---------- (1966) *Islam et capitalisme*, Paris: Editions de Senil.

Roff, W. R. (1987) W.R. Roff (derl.) *Islam and political Economy of Meaning: Comparative Studies of Muslim Discourse*'ta Editörün takdimi, Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.

Rojek, C. Ve Turner, B. S. (derl) (1993) *Forget Baudrillard?*, London ve New York: Routledge.

Roty, R. (1986) 'Foucault and epistemology' (Foucault ve epistemoloji), Hoy, B. (derl.) *Foucault, A Critical Reader*'in içinde, Oxford: Basil Blackwell, ss. 41-49.

Rose, G. (1978) *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, London: Macmillan.

Rosenberger, N. R. (derl.) (1992) *Japanese Sense of the Self*, Cambridge: University of Cambridge Press.

Rosenthal, F. (1973) 'In memoriam', *International Journal of Middle Eastern Studies* 4(3): 355-8.

Ross, A. (1989) *No Respect: Intellectuals and Populer Culture*, New York ve London: Routledge.

Roth, G. ve Schluchter, W. (1979) *Max Weber's Vision of History: Ethics and Methods*, Berkeley: University of California Press.

Said, E.W. (1978a) *Orientalism*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

---------- (1978b) *Covering Islam*, New York: Pantheon.

---------- (1985) 'Orientalism reconsidered' *(Yeniden değerlendirilmiş Oryantalizm), Race and Class* 27 (2): 1-15.

---------- (1993) *Culture and Imperialism*, Londra: Chatto ve Windus.

Scaff, L.A. (1989) *Fleeing the Iron Cage: Culture, Politics and Modernity in the Thought of Max Weber*, Berkeley: University of California Press.

Schelsky, H. (1969) 'Can continual questioning be institutionalized?' *(Sürekli sorgulama kurumlaştırılabilir mi?)*, N. Birnbaum ve G. Lenzer (derl) *Sociology and Religion: A Book of Readings*'in içinde, New Jersey: Prentice Hall, ss. 418-423.

Schluchter, W. (derl) (1987) *Max Webers Sicht des Islams, Interpretation und Kritik*, Frankfurt: Suhrkamp.

Scholem, G. (1981) *Walter Benjamin: The Story of Culture*, Londra: Sage.

Schumpeter, J.A. (1939) *Business Cycles: A Theoretical Historical and Statistical Analysis of the Capitalist Process*, 2 cilt, New York ve Londra: McGraw-Hill.

Screech, M. A. (1985) 'Good madness in Christendom' *(Hristiyan dünyasında yararlı çılgınlık)*, W.F. Bynum, R.Porter ve M. Shepherd (derl) *The Anatomy of Madness, People and Idea*, cilt 1'in içinde, Londra: Tavistock., ss. 25-39.

Shari'ati, A. (1979) *On the Sociology of Islam*, Berkeley: Mizan Press.

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

Shaw ve Shaw, E.K. (1977) *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge: Cambridge University Press.

Shilling, C. (1993) *The Body and Social Theory*, Londra: Sage.

Shils, E. A. Ve Finch, H.A. (derl) (1949) *The Methodology of the Social Sciences*, New York: Free Press.

Shoshan, B. (1986) 'The politics of notables in medieval Islam' *(Ortaçağ İslâm'ında ileri gelenlerin politikaları)*, *Asian and African Studies* 20: 179-215.

Shupe, A. (1990) 'The stubborn persistence of religion in the global arena' *(Global arenada dinin inatçı ısrarı)*, Emile Sahliyeh (derl) *Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World*'ün içinde, Albany: State of New York University Press, ss. 17-26.

Silk, M.S. ve Stern, J.P. (1981) *Nietzsche on Tragedy*, Cambridge: Cambridge University Press.

Simmel, G. (1971) 'The Stranger' *(Yabancı)*, D.N. Levine (derl) *Georg Simmel on Individuality and Social Forms*'un içinde, Chicago ve Londra: University of Chicago Press, ss.141-149.

-------- (1978) *The Philosophy of Money*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

-------- (1991) 'Money in modern culture' *(Modern kültürde para), Theory, Culture and Society* 8 (3): 17-31.

Simpson, J.H. (1989) 'Globalization, the active self and religion: a theory of sketch' *(Globalleşme, aktif özben ve din: bir kuram taslağı)*, William H. Swatos Jr. (derl) *Religious Politics in Global and Comparative Perspective*'in içinde, Westport, CT: Greenwood Press, ss.29-38.

Sloterdijk, P. (1988) *Critique of Cynical Reason*, Londra: Verso.

Smith, D.E. (derl) (1974) *Religion and Political Modernization*, New Haven: Yale University Press.

Smith, N. (1970) *Man and Water: A History of Hydro-Technology*, Cambridge: Harvard University Press.

Smith, W.C. (1964) *The Meaning and End of Religion*, New York: Mentor Books.

Sombart, W. (1962) *The Jews and Modern Capitalism*, New York: Collier Books.

Sorokin, P.A.(1966) 'Comments on Moore and Biersted' *(Moore ve Biersted üzerine yorumlar), American Journal of Sociology* 71: 91-92.

Southern, R.W. (1962) *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge: Harvard University Press.

Stauth, G. ve Turner, B.S. (1986) 'Nietzsche in Weber oder die Geburt des Modernen Genius in Professionellen Menschen', *Zeitschrift fur Soziologie* 15: 81-94.

---------- (1988) *Nietzche's Dance: Resentment, Reciprocity and Resistance in Social Life*, Oxford: Basil Blackwell.

Stauth, G. ve Zubaida, S. (derl) (1987) *Mass Culture, Popular Culture and Social Life in the Middle East*, Frankfurt: Campus Verlag.

Stelling-Michaud, S. (1960) 'Le mythe du despotisme oriental', *Schweizer Beitrage zur Allgemeinen Geschichte*, 18-19: 328-346.

Swatos, W.H., jr. (derl) (1989) *Religious Politics in Global and Comparative Perspective*, Wesport, CT: Greenwood Press.

Taylor, K. (1975) *Henri Saint-Simon 1760-1825: Selected Writings on Science, Industry and Organisation*, Londra: Croom Helm.

Tentler, T.N. (1974) 'The Summa for Confessors as an instrument for social control' *(Günah çıkaran papazlar için bir sosyal kontrol enstrümanı olarak Summa)*, C. Trinkhaus ve H.H. Oberman (derl) *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, Leiden.

Thompson, E.P. (1963) *The Making of the English Working Class*, New York: Vintage.

Tikku, G.L. (1971) (derl) *Islam and its Cultural Divergence*, Gustave E. Von Grunebaum şerefine araştırmalar, Urban, Chicago: University of Illinois Press.

Tillich, P.(1951) *The Protestant Era*, Londra: Nisbett.

Tiryakian, E. A.(derl) (1984) *The Global Crisis: Sociological Analyses and Responses*, Leiden: E.J. Brill.

Tocqueville, A. De (1946) *Democracy in America*, editör Philip Bradley, New York: A.A. Knopf.

Tönnies, F. (1957) *Community and Association, East Lansing*, Michigan: Michigan State University Press.

Tribe, K. (1983) 'Prussian agriculture- German politics: Max Weber 1892-1897' *(Prusya tarımı- Alman siyaseti: Max Weber 1892-1897)*, *Economy and Society* 12: 181-226.

Tu, Wei-Ming (1991) 'Core values in economic culture: the Confucian hypothesis' *(Ekonomik kültürdeki temel değerler: Konfüçyüs hipotezi)*, Endüstriyel Doğu Asyanın Dinamiklerinin Konfüçyan Boyutu hakkındaki bir konferansta sunulan bir konferanstır, the American Academy of Arts and Sciences, Cambridge, MA.

Tucker, J.E. (1985) *Women in Nineteenth Century Egypt*, Cambridge: Cambridge University Press.

Turner, B.S. (1974a) 'The concepts of social stationariness: utilitarianism and Marxism' *(Sosyal durağanlık kavramları: faydacılık ve Marksizm), Science and Society* 38: 3-18.

---------- (1974b) *Weber and Islam: A Critical Study*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

---------- (1978a) *Marx and the End of Orientalism*, Londra: George Allen & Unwin.

---------- (1978b) 'Orientalism, Islam and capitalism' *(Oryantalizm, İslâm ve kapitalizm), Social Compass* 25: 371-94.

---------- (1979) 'The middle classes and entreprenuership in capitalist development' *(orta sınıflar ve kapitalist kalkınmada girişimcilik), Arab Studies* Quarterly I: 113-134.

---------- (1981a) *Citizenship and Capitalism*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

---------- (1981b) *For Weber, Essays on the Sociology of Fate*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

---------- (1984a) 'Une interpretation des representations occidentales de L'Islam', *Social Compass* 31 (1): 91-104.

---------- (1984b) *The Body and Society: Explorations in Social Theory*, Oxford: Basil Blackwell.

---------- (1986a) *Equality*, Chichester: Ellis Horwood; Londra: Tavistock.

---------- (1986b) *Citizenship and Capitalism, the Debate over Reformism*, Londra: Allen &Unwin.

---------- (1987a) 'A note on nostalgia' *(Nostalji hakkında bir*

not), Theory, Culture and Society 4 (1): 147-156.

——— (1987b) 'State, science and economy in traditional societies: some problems in Weberian sociology of science' *(Geleneksel toplumlarda devlet, bilim ve ekonomi: Weber'in bilim sosyolojisinin bazı sorunları), British Journal of Sociology* 38 (1): 1-23.

——— (1988a) *Status*, Milton Keynes: Open university Press.

——— (1988b) 'Classical sociology and its legacy' *(Klasik sosyoloji ve mirası), The Sociological Review* 36: 146-157.

——— (1990a) 'The two faces of sociology: global or national?' *(Sosyolojinin iki yüzü: global mi ulusal mı?), Theory, Culture and Society* 7: 343-358.

——— (1990b) 'The absent English intelligentsia' *(Kayıtsız İngiliz Entelijensiyası), Comenius* 38: 138-151.

——— (Derl) (1990c) *Theories of Modernity and Postmodernity*, Londra: Sage.

——— (1992) *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology*, Londra: Routledge.

Turner, G. (1990) *British Cultural Studies, An Introduction*, Londra: Unwin Hyman.

Van Wolferen, K. (1989) *The Enigma of Japanese Power*, New York: Random House.

Vatikiotis, P.J. (derl) (1975) *Revolution in the Middle East and Other Case Studies*, Londra ve Totowa, New Jersey: Rowman &Littlefield.

Vidich, A.J. (1991) 'Baudrillard's America' *(Baudrillard'ın Amerika'sı), Theory, Culture and Society* 8 (2): 135-144.

Vinograd, R. (1992) *Boundaries of the Self: Chinese Portraits 1600-1900*, Cambridge: University of Cambridge Press.

Waardenburg, J. (1963) *L'Islam dans le miroir de loccident*, The Hague.

Waines, D. (1976) 'Cultural anthropology and Islam, the

contribution of G.E. von Grunebaum' *(Kültürel antropoloji ve İslâm: G.E. von Grunebaum'un katkısı), Review of Middle East Studies* 2: 113-123.

Wald, A. (1986) *The New York Intellectuals: The Rise and Fall of the Anti-Stalinist Left,* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Wallerstein, I. (1974) *The Modern World System 1,* New York: Academic Press.

-(1980) *The Modern World System 2,* New York: Academic Press.

Weber, M. (1930) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,* Londra: Allen & Unwin.

---------- (1958a) *The Religion of India,* Glencoe, III.: Free Press.

---------- (1958b) *The City,* New York: Free Press.

---------- (1966) *The Sociology of Religion,* Londra: Methuen.

---------- (1968) *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology,* New York: Badminister Press.

---------- (1973) 'The Power of the state and the dignity of the academic calling in imperial Germany' *(Almanya'da devletin gücü ve akademik çağrının şerefi), Minerva* 4: 571-632.

---------- (1980) 'The national state and the economy policy' *(Ulusal devlet ve ekonomi politikası), Economy and Society* 9: 428-449.

Wernick, A. (1991) *Promotional Culture,* Londra: Sage.

Wertheim, W.F. (1972) 'Counter-insurgency research at the turn of the century- Snouck Hurgronje and the Acheh War' *(Yüzyılın bitiminde karşı isyan araştırması- Snouck Hurgronje ve Açe Savaşı), Sociologische Gids* 19: 320-328.

Wiley, N. (1985) 'The current interregnum in American sociology' *(Amerikan sosyolojisinde süren ara dönem), Social Research* 52: 179-207.

Williams, R. (1958) *Culture and Society, 1780-1950,* New

York: Harper & Row.

Willmott, P. ve Young, M. (1957) *Family and Kinship in East London*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Wittfogel, K. (1957) *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, New Haven ve Londra: Yale University Press.

Wolf, E. (1971) *Peasant Wars of the Twentieth Century*, Londra: Faber and Faber.

Wolin, R. (1990) *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*, New York: Columbia University Press.

Wouters, C. (1986) 'Formalization and informalization, changing tension, balances in civilisating processes' *(Medeniyişleştirici süreçte resmileştirme ve sivilleştirme, gerginliğin değişimi, dengeler)*, *Theory, Culture and Society* 3 (2): 1-18.

Wuthnow, R. (1987) *Meaning and Moral Order: Explorations in Cultural Analysis*, Berkeley: University of California Press.

Young, R. (1990) *White Mythologies, Writing History and the West*, Londra: Routledge.

Xenos, N. (1989) *Scarcity and Modernity*, Londra ve New York: Routledge.

DİZİN

A

Açıklama biçemi, 82
Adorno, T., 124, 153, 178, 179, 184-186, 196, 211, 253, 255, 300
Ahlaksızlık, 34, 206, 218, 253, 256, 302
Ahmed, A., 28, 31-35
Aile, 48, 49, 70, 264, 265
Akla yatkınlık, 256
Aksiyon, 117, 197, 250, 252
Almanya, 67, 75, 85, 183, 185, 186, 197, 206, 207, 210, 212, 213, 219, 224, 229, 259, 270, 295, 296
Althusser, L., 19, 20, 50, 58, 73, 75, 76, 114, 239, 240, 242
Amor fati doktrini, 188
Anderson, P., 49, 150, 229, 232, 236, 237
Antropoloji, 21, 36, 37, 44, 111, 112, 117, 148, 188, 216, 223, 252, 256, 265
Asketizm, 31, 83, 151, 177, 184, 303
Asya tipi üretim modeli, 20, 54, 72, 73, 74, 150, 208

B

Bağlılık, 95, 99, 170, 184, 210, 212; dinsel bağlılık, 95, 105, 106; bilimsel bağlılık, 98; politik bağlılık, 172
Batı felsefesi, 60, 64
Baudrillard, J., 23, 217, 242, 272, 276, 295, 298, 301
Bauman, Z., 12, 217, 218, 259, 276, 282
Beck, U., 13, 32, 169, 204, 249, 250, 260-268, 273, 275, 276, 282, 285, 291
Beden, 188, 269, 280-282, 287
Bell, D., 190, 191, 195, 223, 234, 241, 265, 276
Berger, P., 39, 167, 171, 256, 267, 302
Berman, M., 183, 208, 209, 286
Bildungsbürgertum, 207, 222, 277, 278
Bilgi ve güç, 149
Bireycilik, 62, 127, 142, 150, 224, 232, 259, 264, 273, 284; ve globalizm, 126
Bourdieu, P., 192-196, 218, 240-242, 274, 300
Bürokrasi, 47, 56, 57, 133, 153, 154, 206, 252, 255, 262, 267
Bynum, C., 284

C

Centilmen düşünür, 230, 233
Certeau, M. de, 239
Chenu, M.D., 103, 104
Cinsellik, 78, 151, 152, 154, 282, 288, 296, 298
Comte, A., 199, 201

Ç

Çeviri, 65, 242
Çevresel risk, 261
Çin, 53, 72, 114, 150, 154, 155, 284
Çoğulculuk, 132, 139, 194, 273
Çoğunluk hakimiyeti, 53

D

Dayanışma, 202, 262, 304

Değerler, 19, 35, 40, 98, 99, 122, 130, 137, 138, 163, 168, 177, 185, 187, 188, 194, 213, 241, 251, 253, 257, 259, 260, 284, 290, 291, 292, 293, 301, 303
Demokrasi, 23, 47, 53, 61, 67, 137, 151, 154, 192, 221, 225, 226, 228, 295
Despotizm, 47, 50-53, 56, 63, 73, 142, 149, 150; Aydınlanmış despotizm, 51, 63; yerli despotizm, 52, 53; legal despotizm, 52; politik despotizm, 57; oryantal despotizm, 47, 56, 63, 73, 150
Din, 27, 29, 32, 41, 46, 52, 56, 59, 60, 66, 68, 79, 82, 83, 90-97, 99-101, 107, 109, 116, 126, 129, 130, 133, 148, 162, 200, 201, 205, 228, 267, 280, 291, 292, 303; ve postmodernizm 17; ve vicdan, 91; antropolojisi, 148; sosyolojisi, 12, 28, 90, 121, 157, 163, 167, 302
Dindarlık, 97, 100, 101-103, 105, 106, 127, 157, 303
Dinî törenler, 36
Disiplin, 31, 127, 142, 153, 164, 177, 198, 218, 250, 255, 282, 302
Diyet, 281, 282
Doğu dinleri, 292
Douglas, M., 240, 256, 265
Durağanlık, 150, 208
Durkheim, E., 24, 25, 51, 92, 96, 135, 147, 164, 199-203, 211, 213, 222, 223, 252, 253, 255, 285, 286, 302
Dünya dinleri, 26, 28, 41, 122, 129, 144, 161, 162, 167, 204, 278, 292, 299, 300

E

Egemen ideoloji, 193, 194, 239
Ekonomik bağımlılık, 74
Elias, N., 165, 217, 223, 256-260, 267, 279, 299
Endonezya, 135, 155, 293
Endüstrileşme, 75,138, 199-202, 226-228
Engels, F., 48, 56-58, 71, 72, 74, 208
Enstrümental rasyonalizm, 210, 302
Entelektüel, 12, 39, 181, 192, 195, 219, 221-223, 225, 233, 234, 300, 304; ve globalleşme, 162, 269; değişen rolü, 30, 225; serbest dolaşan entelektüel, 233, 300; ve postmodernizm, 39, 274
Epistemoloji, 19, 22, 25, 59, 130, 148, 149, 156
Eşitlikçilik, 128
Evrensellik, 37, 133, 201, 203, 205, 265
Evrensel rasyonalizm, 31
Eyerman, R., 224-229

F

Farklılaştırma, 150, 170, 257
Farklılık, 17, 32, 37, 45, 59, 60, 66, 77, 79, 85, 111, 157, 193, 241, 273, 300
Faydacılık, 99, 150, 230
Felaket, 212, 217, 231, 255, 266
Feminizm, 17, 19, 22, 30, 34, 41, 275, 301
Feodalizm, 25, 55, 71, 74, 104, 249, 258, 260
Fizyokratlar, 51, 52
Foucault, M., 19, 22-24, 44-46, 59, 76-79, 85, 159, 162, 221, 242, 255

Frankfurt Okulu, 178, 180, 182, 186, 189, 194, 231, 240
Fransa, 51, 67, 75, 185, 197, 200, 202, 206, 207, 230, 243, 259

G

Gelenekçilik, 123, 143,
Geleneksellikten uzaklaştırma, 12, 282, 285
Gellner, E., 21, 28, 35-38, 75, 132, 136, 143, 159, 180, 193, 217, 237, 273
Giddens, A., 13, 170, 237, 250, 265, 275-277, 279, 280, 282-287, 296-298
Girişimcilik, 57
Global iletişim sistemleri, 133, 142, 158
Global sosyoloji, 27, 148, 158, 160
Globalleşme, 17, 26, 27, 35, 40, 162-166, 169, 171-174, 194, 198, 99, 209, 249, 259, 269-271, 273, 274, 277, 283, 291, 298, 300
Globalleşme kuramı, 162-166, 168, 169, 173, 297
Goldman, H., 278, 292, 293
Görecelileştirme, 41, 170, 172, 173, 273
Görüş uyuşmazlığı, 233
Gramsci, A., 49, 62, 239, 240, 242, 253
Grunebaum, G.E., 110-118
Güç ve bilgi, 19, 44, 76, 148
Günah çıkarma, 77, 101, 103, 104, 153, 283, 284, 287, 298

H

Habermas, J., 81, 203, 204, 212, 254, 295
Hahamlık, 144
Hareket entelektüelleri, 226
Harfler cumhuriyeti, 237
Hegel, G.W., 48, 112, 116, 150, 183, 204-209
Heidegger, M., 23, 24, 182, 224, 227, 303
Helenizm, 60, 80-82, 110, 154
Hodgson, M., 46, 89-108, 157
Hristiyanlık: global endüstrileşme ve Hristiyanlık, 201; Hristiyanlık'ta köktencilik, 123, 125, 257; Hristiyanlık ve beden, 280-282; Hristiyanlık'ta inanç yurdu, 126, 299; Hristiyanlık ve İslâm, 9, 41, 61, 66, 94; Hristiyanlık ve İslâm'ın aynılık temaları, 79; Hristiyanlık'ta vicdan, 102, 103
Hukukun katılığı, 113
Hume, D., 28, 82, 83, 232
Hurgronje, Snouck, 155

I

Irkçılık eleştirisi, 156

İ

İdeoloji, 43, 137, 179, 191, 194, 215, 220-223, 239-243
İlerici entelektüel, 222-224
İman, 92, 93, 96, 97, 127
İnanç, 27, 36-39, 60, 90, 93, 96, 99, 100, 104, 107, 115, 116, 126, 127, 131, 136, 139, 140, 143, 147, 148, 167, 182, 248, 273, 286, 289, 303
İnanç yurdu, 126, 131, 162, 299
İngiliz entelektüelleri, 215-217, 230, 232, 235, 242
İngiliz kültürel taşıyıcılığı, 215
İslâm, 12, 18, 21, 22, 26, 28-35, 41, 44, 46, 47, 57-61, 63, 66-69, 79-83, 85, 89-91, 93-97, 99, 100, 102-104, 107-118, 121-123, 126,

127, 131-142, 144, 148, 152, 155-157, 159, 160, 167, 204, 205, 208, 209, 235, 257, 270, 280, 284, 293, 294, 296, 299; İslâm ve batı, 31, 33, 133; İslâm kültürü, 84, 89, 114, 135, 144, 293; İslâm toplumlarının politik rahatsızlıkları, 293; İslâm ve postmodernizm, 28, 30, 31, 34, 303; İslâm ve oryantalizm, 12; İslâm sosyolojisi, 36, 91; İslâm'da sivil toplum, 109; İslâm ve Hıristiyanlık, 59, 60, 79, 129; İslâm medeniyeti, 89; İslâm ve vicdan, 93, 102, 104; İslâm'ın taklitçiliği, 114, 116; İslâmcı köktencilik, 137, 142, 143

Islamdom, 91, 93, 108, 135

İslâmî globalleşme, 9, 133

İslâmîleştirme, 91-93, 132, 138, 139, 143, 144

İspanya, 46, 59, 61, 62, 68, 84, 85, 133

İsrail, 136, 144

J

Jacoby, Russell, 218-220, 226, 227, 234

Jameson, Fredric, 142, 189-191

K

Kalıtsallık, 54

Kalvinizm, 29, 69, 125, 126, 153, 167

Kant, Immanuel, 181, 189, 196, 203, 204, 207, 251, 304

Kapitalist üretim modeli, 48, 73, 253

Kapitalizm, 29, 70, 74, 75, 154, 207, 208, 252-254, 266, 276, 286; Batı kapitalizmi, 29 30, 50; endüstriyel kapitalizm, 46, 192; kapitalizm ve postmodernizm, 31, 38; modern kapitalizm, 49, 178, 303; kapitalizm ve tüketim kültürü, 140; Marx'a göre kapitalizm, 76, 207; kapitalizmin sonu, 213; örgütlü kapitalizm, 217; romantik kapitalizm eleştirisi, 223; kapitalizmde risk ve kontrol, 254; bürokratik kapitalizm, 253; seküler kapitalizm, 278; kapitalizm ruhu, 57; Protestanlık ve kapitalizm, 152; tekelci kapitalizm, 249; rekabetçi kapitalizm, 249; global kapitalizm, 293

Karizma, 92, 97, 106, 107, 210, 220, 264, 292

Karşılaştırılmalı dinsel araştırmalar, 299

Kellner, D., 159, 180

Kent, 24, 56, 70, 71; kent kültürü, 29, 279; kent kampüsü, 57; oryantal kent, 70; kentsel cemaatler, 104, 109; kentleşme, 24, 137, 138, 285, 291; kentsel toplum, 57, 285; kentsel asketizm, 69; kentsel kurum, 70; özgür kentler, 71; kentsel gelenek, 132; kent üniversiteleri, 235

Kierkegaard, S.A., 183

Kişiler arası davranış, 258

Kişilik, 53, 62, 167, 179, 218, 251, 277-279, 286, 298

Kitle kültürü, 40, 140, 141, 177-180, 182, 189, 192-196, 242, 297, 300

Komünizm, 126, 162, 270

Köktencilik, 121, 123, 125, 126, 131, 137, 142, 143, 167, 198, 257,

273, 300
Kroeber, A.L., 111, 112, 117
Kültür, 18, 19, 24, 26, 29, 33, 36, 39, 40, 41, 53, 60, 65-67, 78, 84, 89, 91, 103, 109, 111, 130, 132, 142, 164, 184, 189, 191, 192, 194-196, 210, 238, 241, 243, 256, 260, 272, 276, 278, 284, 289, 290, 295, 296, 298; öteki kültür, 21, 147, 156, 158, 292; geleneksel kültür, 26, 192, 237, 285; modern kültür, 26, 178, 282; batı kültürü, 26, 160, 279, 280, 281; kitle kültürü, 27, 40, 141, 179, 189, 193, 218, 271, 295, 297, 300, 301; üst kültür, 27, 40, 41, 177, 180, 189-191, 195, 218, 219, 274, 300, 301; alt kültür, 27, 40, 155, 177, 180, 189-191, 193-195, 239, 274, 300, 301; avangard kültür, 193; çağdaş kültür, 292; kapitalist kültür, 140; İslâmî kültür, 32, 116, 121, 131, 157, 300; ulusal kültür, 37, 192, 194, 229, 231, 271, 272, 298; yerel kültür, 37, 123, 271, 272, 274; postmodern kültür, 41, 272, 273, 301; oryantal kültür; 62, 67, 76, 155; global kültür, 85, 215, 297; şehir kültürü, 105, 279; ferdiyetçi kültür, 127; Protestan kültürü, 210, 283; Katolik kültürü, 283
Kültürel kapital, 193, 240, 241, 242

L

Liberal gelenek, 225

M

Mann, Michael, 129, 132, 158, 184, 232, 237
Mann, Thomas, 278, 279, 293
Mannheim, Karl, 161, 211, 217, 220-225, 227, 231, 242, 243, 300
Marcuse, Herbert, 180, 185, 194, 300
Marx, Karl, 20, 24, 25, 39, 48, 53, 54, 56-58, 71-74, 76, 82, 107, 108, 125, 129, 150, 163, 164, 182, 183, 186, 199, 204, 207-209, 222, 238, 241, 248, 253-255, 285, 286, 304; Asya tipi üretim modeli, 20, 54, 72-74, 150, 208; sivil toplum, 54, 207, 209; yabancılaşma, 161, 173, 183, 207; kapitalizmin dünya dinamizmini sağlaması, 208; ve din, 209; gelecekteki sosyalist toplum, 183
Marksizm, 21, 58, 75, 76, 137, 138, 179, 209, 224, 225, 235, 242, 275, 276, 300; ve entelektüeller, 225, 235
Medeniyet, 48, 90, 184, 256, 258, 260, 278, 299
Melankoli, 181, 186
Metodolojik rastlantısallık, 75
Mısır, 134, 136, 137, 141, 142
Mill, James, 52-54, 150
Mill, John Stuart, 53, 63, 150, 151, 225, 232
Mizah, 236
Modernizm, 129, 187, 190, 227, 291, 303
Modernleşme, 20, 24, 117, 247, 249, 252, 257, 259-265, 268, 276, 289-291, 296
Monarşi, 47, 50, 52, 63, 73, 149
Montesquieu, C.L. de S., 50, 51, 73, 149, 150
Moore, W.E., 160, 198, 199, 232
Morley, D., 239-240

Muhâfazakârlık, 130, 223
Mutlakçılık *bakınız* despotizm
Müslüman Kardeşler, 136, 144

N

Nasyonalizm, 143, 202
Nelson, B., 279, 283, 298
Nietzsche, F., 82, 84, 85, 130, 152-155, 167, 181, 183-191, 195, 289-292, 296, 298; ve Hristiyanlık ve İslâm, 82, 84, 85, 152, 155; ve Nihilizm, 130, 184, 185
Nihilizm, 172, 174, 184, 187, 213, 278, 302
Nostalji, 40, 131, 162, 167, 172, 174, 177, 178, 180-184, 188, 190, 195, 217, 272, 300, 302, 304

O

Oryantal, 26, 45, 59, 68, 77, 78; despotizm, 47, 56, 60, 61, 63, 73, 150; din, 46, 59, 68; kültür, 62, 67, 77, 148, 155; söylem, 59, 151, 156; toplum, 44, 55, 56, 67, 69, 70, 72-75, 77, 82, 148, 149, 151, 153, 155, 157; kent, 70; hikâyeler, 77; durağanlık kuramı, 150
Oryantalizm, 17-20, 22, 23, 27, 29, 32, 43, 45, 46, 58, 59, 63, 67, 68, 75-78, 82, 85, 148, 149, 154-157, 159, 166, 269, 292; açıklama sistemi olarak, 70, 73, 83; ve sivil toplum, 47, 62; oryantalizm söylemi, 46; oryantalizm ve farklılık, 45, 59, 60, 79, 85, 157; ve global sosyoloji, 27, 148; oryantalizm ve globalleşme, 269
Osmanlı, 73, 134, 155, 201

Ö

Ölüm, 181, 292, 293, 302
Ötekilik, 19, 21, 147, 148, 269, 270
Özben, 172, 264, 271, 273, 275, 278-287, 297, 298, 303
Özel entelektüel, 228

P

Para, 173, 203, 252, 255
Parsons, T., 128, 163, 166-169, 212, 241, 250, 253
Piyasa ekonomisi, 248, 249
Politika, 22, 46, 57, 73, 101, 107, 108, 121, 133, 241, 250, 294, 296
Portrecilik sanatı, 284
Post-endüstriyalizm, 275, 276
Postmodernizm, 17-19, 27, 28, 30, 31, 33-39, 41, 121, 128, 131, 142, 189-191, 213, 218, 228, 273, 274, 286, 290. 291, 294, 295, 301-303; postmodernizme yönelik çözümler, 143; postmodernizm ve İslâm, 31, 34, 303; ve romantizm, 228; ve globalleşme, 269
Postmodernleşme, 271-277, 290, 295-297, 300, 302, 304
Protestan etik tezi, 28, 69, 167, 291

R

Rasyonalizasyon, 70, 121, 123, 127, 129, 130, 153, 209, 248, 252, 254, 264, 279, 291
Renan, Ernest, 58, 60, 78, 80
Risk, 38, 169, 247-252, 255, 256, 259-268, 275-277
Robertson, R., 11, 12, 131, 146, 158, 162-174, 199, 238
Romantizm, 36, 226

S

Said, Edward, 17-26, 32, 40, 43, 45, 59, 77-79, 83, 85, 117, 148, 151, 156, 231

Saint-Simon, C.H., 199-201, 203, 204, 213
Salgın hastalıklar, 172, 231
Sanat, 38, 58, 93, 108, 178, 179, 182, 184, 185, 187-190, 196, 236, 240, 303, 304
Schelsky, Helmut, 171, 257, 302, 303
Schopenhauer, A., 183, 186, 187
Schumpeter, Joseph, 248, 253, 255
Sekülarizasyon, 128, 130, 134-136, 153, 167, 179, 198, 273, 285, 286
Sınıf, 72, 74, 77, 107, 142, 191, 225, 236, 239, 241-243, 255, 262; sosyal sınıf, 54, 72, 73, 105, 192, 193, 222, 230, 232, 235, 253, 262, 285; proleter sınıfı, 225; orta sınıf, 20, 57, 70, 151, 196, 207, 227, 228, 232, 235, 277, 280; sınıf hâkimiyeti, 50; sınıf çatışması, 72, 74, 231; alt sınıf, 90, 140, 301; yönetici sınıf, 106, 107; üst sınıf, 142, 194, 232, 235, 287; sınıf eşitsizliği, 151; asalak sınıf, 200; endüstriyalist sınıf, 200; sınıf uzlaşması, 232
Sihir, 107, 208, 210, 251
Simmel, George, 128, 165, 169, 173, 183, 185, 211, 222, 278, 279, 285, 298, 299, 303
Sistemler kuramı, 251
Sivil toplum, 29, 47-49, 53-56, 62, 109, 150, 205, 207
Smith, W., 62, 89, 90, 96, 136,
"Sosyal", 276, 298
Sosyal aksiyon kuramları, 250, 290
Sosyal değişim, 20, 72, 136, 138, 154, 190, 199, 213, 248, 253, 287, 302;
Sosyal düzen, 105, 171; sosyolojisi, 253
Sosyal ilişkiler modeli, 124
Sosyalizasyon, 171, 248
Sosyal sınıf, *bakınız* sınıf
Sosyalizm, 183, 1989, 201, 213, 220, 232
Soterioloji, 161, 163, 166, 168, 278, 303
Sömürgecilik, 17, 24, 29, 79, 134, 135, 157, 190, 243

Ş

Şehvet, 77
Şeriat, 100, 113, 135, 139

T

Tek tanrıcılık, 29, 82, 83, 98, 109, 114, 116, 132, 135, 167
Tepkisel modernite, 227, 263, 265, 269, 275-277, 279
Theodicy, 166, 256, 267
Thompson, E.P,. 238, 243
Tıp, 44, 81, 78, 79, 114, 260, 263, 280, 281
Tillich, P., 102, 103, 286
Tımar sistemi, 55, 69, 71
Tocqueville, A. De, 53, 151
Turizm, 26, 38, 39, 140, 170, 272, 298
Tüketim kültürü, 31, 33, 34, 39, 121, 122, 125, 131, 133, 137, 139, 140-142, 186, 189, 192, 273, 274, 295
Tüketim sosyolojisi, 240
Türkiye, 55, 134

U

Ulusal kimlik, 271, 294
Ulusçuluk, 208
Ulus-devlet, 134, 136, 160, 164, 169, 171, 197, 249, 261, 269, 271,

294-297, 299
Uzmanlık, 174, 278, 293, 302

Ü

Üniversite sisteminin demokratizasyonu, 301
Üretim modeli, 49, 58, 108
Ütopya, 161, 183, 215, 220, 220-223

V

Vatandaşlık, 63, 128, 171, 173, 229, 295, 298; eşitlikçi vatandaşlık, 128; global vatandaşlık, 198, 203, 204; sosyal vatandaşlık, 128
Vicdan, 62, 63, 89-93, 95, 101-105, 157, 279; kollektif vicdan, 202

W

Wallerstein, I., 129, 164
Weber, Max, 18, 20, 24, 28, 43, 54, 55, 57, 70, 72-74, 82, 91, 96-100, 107, 108, 111, 113, 122-130, 152-155, 163, 164, 166-169, 172, 183, 185-188, 209, 210, 219, 220, 227, 250-253, 263, 264, 277-279, 289-294, 296, 298, 302, 303; Asketizm 28, 69, 125, 152, 153, 187, 209, 289; Rasyonalizasyon kuramı, 97, 121, 123, 127, 130, 153, 168, 209, 252, 254, 291; Sosyolojisi, 54, 69, 71, 75, 96, 121, 123, 152, 153, 174, 255, 278, 289-292, 299; İslâm, 57, 69, 71, 97, 122, 132, 152, 155, 292, 293; Sosyal aksiyon, 130, 250, 299; Kapitalizm, 70, 125, 127, 209, 253, 290; Modernleşme tezi, 121, 123, 124, 252, 289-291; Karizma, 97, 106, 220, 264, 294; Hanedancılık, 20, 55; Oryantal toplum, 69, 70, 73
Weber, Alfred, 211, 220

Y

Yabancılaşma, 161, 171, 173, 183, 205, 207, 218, 223, 231, 272, 298
Yahudi entelektüel, 211, 222
Yahudilik, 46, 126, 157, 280, 281, 300
Yakınlık, 78, 265, 271
Yapısal değişim, 54
Yapısal dönüşüm, 231
Yeni sosyal hareketler, 226
Yerlileştirme, 25, 27
Yunan kültürü, 60, 81, 82
Yüce, 302, 304

Z

Zevk, 185, 191-193, 195, 196, 206, 240, 281, 282