

PAPER DETAILS

TITLE: Yeni ağın Yeni Dinî Formları Karşısında İslâmcilik

AUTHORS: âdem BÖLÜKBASI

PAGES: 35-55

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/301266>

Yeni Çağın Yeni Dinî Formları Karşısında İslâmcılık

Âdem Bölükbaşı¹

Özet: Bu makalede, özellikle 1980’lerden sonraki dönemde tasavvufun Müslümanların gündelik hayatında yükselişe geçmesiyle birlikte modern(ist) bir hareket olan İslâmcılığın karşısında oluşan yeni dinî konum ve gelişmeler ele alınmıştır. Bu süreç alışlagelmiş geleneksel formlarıyla tasavvufun ve tasavvufî grupların canlanmasından ziyade, postmodernizm, popüler kültür ve küreselleşmeden oluşan üç boyutlu bir yapıda İslâm ve müslümanlık algılarının dönüşümünü içermektedir. Bu çalışmada söz konusu süreç modern(ist) İslâmcılığın karşısında yükselen postmodern(ist) yeni dinî formların ortaya çıkışı olarak felsefî, kültürel ve politik boyutlarıyla incelenmektedir. Sonuç olarak, bu yeni dinî formların geleneksel anlamda İslâmî bir öze dönüş hareketi değil, modern(ist) İslâmcılığın karşısında yükselen postmodern(ist) bir ideolojik duruş olarak tanımlanabileceği iddia edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâmcılık, Tasavvuf, Sekülerleşme, Postmodernizm, Yeni Çağ.

Giriş

Modernist bir ideoloji olarak islâmcılığın yükselişi ve düşüşü doğal olarak modernizmin yükselişi ve düşüşüyle paralellik göstermektedir. Ülkemiz özelinde ise bu süreç, siyasi-bürokratik elit eliyle yürütülen ve zorlayıcı kültür değişmelerini de içeren modernleştirici/sekülerleştirici bir dönüşüm olarak yaşanmıştır. Bu durumu Peter Berger (2002: 22) şu sözlerle ifade ediyor; “Batı’yı örnek alan ülkelerde Batı tipi yüksek eğitim alan özellikle sosyal bilimlerden insanların oluşturduğu sekülerleşmiş bir alt kültür mevcuttur. Bu alt kültür ilerici ve Aydınlanmacı düşüncenin kendi ülkelerindeki bayraktarlığını yapmaktadır.” İşte İslâmcılık böyle modern bir çerçevede varlığını sürdürmüş ve modernist zihniyet tarafından yok sayılan din olgusunun toplumsal, siyasi, kültürel ve ekonomik alanlardaki iddialarını İslâm özelinde seslendirme iddiasını taşımıştır. Ancak İslâmcılığın bu iddiası bizim

¹ Doktora Adayı, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

yeni çağ olarak adlandırdığımız dönemde yeni meydan okumalarla karşı karşıya gelmiş ve bu meydan okumalar karşısında farklı yönelimlere girmiştir.

Biz bu çalışmada İslâmcılık ideolojisinin, bahsettiğimiz modernist çerçeveye alternatif olarak ortaya çıkan yeni dinî formlar karşısındaki yönelimlerini felsefî açıdan postmodernizm, kültürel açıdan popüler kültür ve politik açıdan küreselleşme ekseninde değerlendireceğiz. Bu değerlendirmeyi modernizme alternatif olarak ortaya çıkan yeni çerçevenin İslâm tasavvufu ile ilişkisi bağlamında ele alacağız. Bunu yaparken İslâmcılığın bir toplumsal hareket olarak sekülerleşmeye karşı bir meydan okuma şeklinde ortaya çıkışından sekülerleşme sürecine eklemelenmesine uzanan dönüşüm sürecini inceleyeceğiz. Bu krizin kritiğini de yine felsefî, kültürel ve politik olmak üzere üç aşamada yapacağız. Bunun sonucunda dinin, dindarlığın ve özelde İslâmcılığın hangi enstrümanlar vasıtasıyla tüketim toplumuna eklemelendiğini ve bunun sonuçlarını tartışacağız.

Sekülerleşme Paradigmasının Dönüşümü

Modern dünyada dinin konumu hakkında genel bir çerçeve sunma iddiasında olan sekülerleşme teorisi ekseninde yaşanan paradigma değişimleri ve revizyonlar dikkat çekmektedir. Klasik sekülerleşme paradigmasının temel tezi dinin modern dünyada pre-modern bir unsur olarak giderek gerileyeceği ve sonunda yok olacağı yönündeydi. Özellikle Weber(1963:170), sekülerleşmeyi entellektüelleşme, rasyonelleşme ve rasyonelleşme yoluyla dinin eğitim, hukuk gibi toplumsal kurumlardaki konumunu yitirmesi olarak ele almıştır. Bu kapsamda Wilson yeni dini hareketleri dinin zayıflamış biçimleri olarak sekülerleşmenin bir göstergesi şeklinde değerlendirirken, Dobbelaere ise sekülerleşmeyi bireysel, toplumsal ve kurumsal sekülerleşme olarak üç boyutlu bir temele oturtmaktadır. Buna binaen sekülerleşmenin tek boyutlu olarak ele alındığında yanıltıcı sonuçlara varılacağı, ancak farklı tezahürleriyle değerlendirildiğinde; klasik sekülerleşme paradigmasının kurumsal ve toplumsal düzlemde geçerli olduğu, bireysel boyutuyla ise dinin geçerliliğinin halen devam ettiği iddia edilmektedir(Dobbelaere, 2006: 109-128).

Son dönemde sekülerleşme tezi içerisinde klasik paradigmaya karşı gelişen yeni paradigma ve bu ikisine karşı önerilen üçüncü yol(eklektik paradigma), sekülerleşme tezini revize ederek farklı toplumsal ve tarihsel bağlamlarda dinin dönüşümlelerini anlamlandırmaya çalışmaktadır. Yeni paradigma klasik paradigmanın dini yalnızca toplumsal hayattaki geçerliliğiyle ve kilise müdavimliği ekseninde değerlendirmesini eleştirirken, eklektik paradigma ise yeni paradigmanın dini yalnızca bireysel dindarlığa indirgediğini iddia etmektedir. Bu bağlamda genel olarak yeni paradigmayı oluşturan din sosyologları dinin toplumsal hayatta gerileyişine karşın eş zamanlı olarak bireysel dindarlığın daha çok önem kazandığını iddia etmektedir. Eklektik paradigmayı savunan din sosyologları ise hem klasik sekülerleşme para-

digmasının hem de yeni paradigmanın eleştirisini yaparak, dinin günümüzde hem toplumsal hayatta ve hem de bireysel dindarlık ekseninde yeni formlar altında devamlılık gösterdiğini savunmaktadırlar. Bu durum Grace Davie'nin dinin artık bir sorumluluktan çok bir seçim ve tüketim meselesi olduğu iddiasını destekler mahiyettedir (Davie, 2006). Buna göre artık bireyler dini yükümlülükten tüketim anlayışına doğru bir geçiş yapmaktadırlar. Bu durum hem dini ve dindarlığı kendi içerisinde dönüştüren ve hem de dinin ve dindarlığın popüler bir yaygınlık kazanmasını sağlayan bir işlev görmüştür.

Bir post-endüstriyel toplum teorisyeni olarak Daniel Bell'in çalışmaları da Batı Avrupa toplumlarının din ve yeni dinselilikler konusundaki açılımlarını kutsalın dönüşü olarak haber vermektedir. Bu bağlamda Batı dışı toplumların da artık yeni dinî hareketler ve kültürler yoluyla yeni toplumsallık ve dinselilikleri Batı'ya doğru getirdiklerine değinilmekte ve Avrupa istisnasının klasik teorisyenlerce kurulan rasyonel inşası var olan güncel dinseliliklerle yüzleştirilmektedir. Bu yüzleşmenin sonucunda klasik dönemin kurucu sosyologlarının iddia ettiği gibi dinin varlığını toplumsal işlevlerine borçlu olmadığı bilakis varoluşumuza ilişkin ve kendinden menkul bir kutsallık ile varlığını sürdürdüğü sonucuna ulaşılmaktadır (Bell, 1977). Öte yandan sekülerleşme tezini eklektik paradigma kapsamında ele alan teorisyenler, bizatihi dinin değil dinî otorite biçimlerinin düşüşte olduğunu hatırlatarak dinin toplumsal tabakalaşma ve farklılaşmalardaki yerinin daha sağlıklı bir biçimde tahlil edilebilmesi için dinin değil dinî otoritenin ve buna benzer kurumsal tezahürlerinin mercek altına alınması ve araştırma konusu edilmesi gerektiğini savunmaktadır (Chaves, 1994). Yine sekülerleşme tezinin bir başka açıdan eleştirisini sunan Conrad Ostwalt, kendinden önce var olan sekülerleşme eleştirilerine atıf yaparak bu sefer aynı eleştirilere popüler kültür ve gündelik hayatta dinin tezahürlerine dair bir analizle katkı sağlar. Bu analizinde Ostwalt, dinin kutsal ve kutsal dışı alanlarda eriştiği yaygınlığı tasvir etmektedir. Ostwalt'ın vardığı sonuç, dinin gündelik hayatta kültürel formlara sürekli uyum sağlayarak varlığını yeni biçimlerde devam ettirdiği ve bunun da dinin düşüşü ya da gerileyişi iddiasına en önemli yanıtı oluşturduğudur (Ostwalt, 2006: 54).²

Sekülerleşme paradigmasının geldiği bu noktada artık dinin ne toplum ve kültür hayatımızdan yok olduğu ve ne de geleneksel anlamda toplum ve kültür hayatına

² Ayrıca sekülerleşme tezi kapsamındaki farklı paradigmalara ilgili ayrıntılı bir değerlendirme ve günümüz sosyolojisinde sekülerleşme tezinin dönüşümü için bkz: Mehmet Özey, "Günümüz Sosyolojisinde Modernleşme-Sekülerleşme-Din İlişkileri", Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Dan: Ali Köse), İstanbul 2006. Türkçe literatürde sekülerleşme teorisi alanındaki belli başlı önemli makaleleri içeren kaynaklar için bkz: Sekülerizm Sorgulanıyor, (Hazırlayan Ali Köse) Ufuk Kitapları, İstanbul 2002 ve Laik ama Kutsal (Hazırlayan Ali Köse) Etkileşim Yayınları, İstanbul 2006.

egemen olduğu görülmektedir. Aksine din artık farklı formlar altında varlığını sürdürmekte ve kutsal dediğimiz kavram herhangi bir şey olarak yeni görünümüleri içerisinde karşımıza çıkmaktadır. İslâmcılığın krizi de bu noktada ortaya çıkmaktadır. Zira modernizme/sekülerizme karşı yine modernist bir itiraz olarak yükselen islâmcı akım artık yeni bir meydan okumayla karşı karşıyadır. Ben bu noktadan sonra bunu postmodernist meydan okuma olarak adlandıracam.

Yeni Çağın Meydan Okumaları Karşısında İslâmcılık:

Postmodernizm, Kültür ve Küreselleşme

Bu noktadan itibaren, ‘modern’ sosyal bilim çerçevesindeki sekülerleşme paradigmasının dönüşümüyle paralel olarak genelde din algısının ve özelde İslam ve tasavvuf algısının modern paradigmanın ötesinde, ‘Yeni Çağ’ın toplumsal gerçekliğiyle uyumlu bir çerçevede yeniden üretildiğine ve bu yüzden bu yeni çerçevede değerlendirilmesinin gereğine değineceğiz. Örneğin sekülerleşme tezi dâhilinde eklektik paradigmanın bize önerdiği çerçeve, ulus devlet sınırlarını aşan yeni dini hareketler ve yeni dindarlık biçimlerinin küreselleşme, ulus ötesi dinî kültür ve postmodern bir algılama biçimiyle belirginlik kazandığını göstermektedir.

Küreselleşmenin politik ve kültürel etkilerinin yanı sıra, postmodernleşme olarak adlandırılan sürecin felsefeden dine, sanattan sosyal bilimlere kadar her alanda yol açtığı dönüşümler postmodern bir sosyal teorinin ve postmodernizm ideolojisinin doğuşunu da beraberinde getirmiştir. Postmodernite ya da postmodernizm evrensellik, demokrasi, çoğulculuk, hümanizm ve laiklik gibi büyük anlatıların iflasını işaret eden bir olgudur. Evrensellik ve objektivite iddiasındaki bilgi ve bilimin misyonunun başarısız olması, modernizmin çekirdeği olan kentsel hayatın dejenerasyonu ve soyut modern özne düşüncesinin çöküşü gibi farklı süreçleri içermektedir (Aydın, 2008). Postmodernizm, temelde modernizmin krizi olarak ortaya çıkmış bir durumdur. Bu yönüyle bir yandan modernist anlatıyı yapı sökümüne uğrattırken bir yandan da mevcut neo-liberal küresel düzenin kültürel ve felsefî ideolojisini oluşturmakta ve yeni bir anlatının çerçevesini çizmektedir (Hollinger, 2005: 249-261).

Liotard, Baudrillard, Bauman ve Jameson gibi birçok postmodernist kuramcı, postmodernizmi küreselleşme ile yaygınlaşan ve yeni teknolojilerin mümkün kıldığı yeni (siber)mekânlar, yeni zamanlar ve dijital teknoloji yoluyla sınırsız biçimde dolaşımda olan imaj ve anlatılardan oluşan bir küresel tekno kültür ile birlikte değerlendirmektedir. Jameson pop kültürün ilk ve önde gelen temsilcilerinden olan Warhol’un postmodernist eseriyle Van Gogh’un modernist eserini karşılaştırma bağlamında bu durumu ele almakta ve postmodern kültür ve sanatın kendine has yeni bir sıklık, yaygınlık, derinliksizlik ve yüzeysellik ile var olduğunu ifade etmektedir (Jameson, 1991:9). Postmodernin kültürü diyebileceğimiz bu yaygınlık ve yüzeysellik kültürel teknolojiler vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Ancak kültürün,

teknolojilerden bağımsız düşünüldüğünde bile kitlelerin zihinlerinde anlam ve sembollerin otomatik olarak yeniden üretilmesini sağlayan küreselleştirici etkisi, yerel düzeydeki kültürel pratik ve kararların etkilerinin küresel düzeyde hissedilecek ve küresel pratikleri yönlendirecek güçte olmasını sağlamaktadır. Kültürün küreselleşme sürecindeki bu anahtar konumu ve yerel müdahalelerin etkilerine açık oluşu aynı zamanda yerel kültürün de küresel kültür formları ile iç içe geçmeye hazır ve etkilere açık olduğunu bize hatırlatır. Bu karşılıklı açıklık modernizmin dünyasında geçerli olan “Batı ve diğerleri” modelindeki yalıtılmışlık halinin yerine postmodern bir karışım ve melezlikler modelini öngörmektedir.

Postmodernizm ve Dinin Spiritualizmle İmtihanı

Postmodernite ve postmodernizm her alanda olduğu gibi din alanında da etkilerini güçlü bir şekilde hissettirmiştir. Postmodernite, dinin geleceğine dair modernite paradigmasının yazdığı tükeniş senaryolarının yerine yeni gelecek senaryoları üretmiştir. Bu senaryoların bazıları dinin postmodern dünyada yeni bir “ihya” ve “tebliğ” dönemi yaşayacağını öngörürken kimi senaryolarda ise dinin postmodern dünyanın sonsuz çoğulluğu içerisinde herhangi bir “şey” olarak metalaşması ve şeyleşmesi sürecinden bahsedilir. Postmodernizmin önde gelen filozoflarından Rorty ve Vattimo’nun ortak eseri olan *Dinin Geleceği* adlı çalışmada Vattimo’nun iddiası insanlık için sırasıyla inanç çağı ve akıl çağının miadını doldurduğu ve artık dünyanın yorumlar çağını yaşadığı yönündedir. Benzer biçimde Rorty de pozitivist ateizm ile sembolist teizm arasında bir çatışmanın ya da dinle bilim arasındaki “evrensellik” ve “hakikat” iddialaşmasının gereksiz olduğu kanaatini beslemektedir. Bu düşünceler postmodernitenin dine bakışını net bir biçimde ortaya koymaktadır. Ortaya konulan tablo farklı ama çatışmayan iki kültür olarak bilim ve dinin bir arada var olabileceğidir; ama bir şartla, her ikisi de büyük iddialarından vazgeçtikleri sürece. Dinin postmodernleşmesini konu alan makalesinde Ali Yaşar Sarıbay, Rorty ve Vattimo arasındaki mütalaaları da göz önüne alarak iki filozofun da dinin geleceği adına teizm-ateizm çatışmasının ötesinde bir konumda hemfikir olduklarını belirtmektedir (Sarıbay, 2010). Vattimo, özellikle spiritüel mesuliyet kavramı ekseninde din söz konusu olduğunda bireysel tercih ve sadakatin belirleyici olduğu “yorumlar çağı”nı işaret etmektedir. Biz buna bu bağlamda din yorumları çağı diyoruz. Vattimo (Rorty ve Vattimo, 2004: 35) “sekülerleşme... bizzat otantik dini tecrübenin kurucu özelliğidir” ifadesiyle sekülerleşmeyi postmodern bağlamda tanımladığı bireyin spiritüel mesuliyetine dayandırarak din sosyolojisi literatüründeki dönüşümün felsefi meşruiyet çerçevesini de çizmektedir. Postmodernizm ve popüler din bağlamında dönüşüm geçirdiğini iddia ettiğimiz din ve dindarlık Batılı literatürde “spiritüalizm karşısında din”, ya da “ruhani dönemeç(spiritual turn)” gibi isimlendirmeler etrafında tartışılmaktadır. Bu bağlamda Avrupa örneğinde yürütülen değer-

ler araştırması gibi anket çalışmaları üzerinden yapılan değerlendirmelerde Avrupa'nın post-hristiyan bir çağı ya da literatürde new age olarak adlandırılan yeni çağı yaşadığı belirtilmektedir. Bu çağın belirgin nitelikleri geleneğin düşüşü ve gelenekten kopuş, bireyin kendi benliğini kutsallaştırması gibi gelişmelerdir (Aupers ve Houtman, 2007). Bu durumda Avrupalı din sosyologlarının ortaya koyduğu “ait olmadan inanma” (Davie, 1990), “dinin kurumsuzlaşması ve post-geleneksel çağ” (Hervieu-Leger, 2000: 167) gibi kavramsallaştırmalar da kurumsal dinin önemini yitirdiği ve bireylerin dini pratiklerden bağımsız olarak farklı bir inanç ve kutsal algısına sahip olmaya başladığı benzer süreçleri betimlemektedir. Öte yandan Müslüman ülkeler üzerine yapılan din antropolojisi çalışmalarında da batılı spiritüalizme ve ruhaniliğe denk düşen islâmi biçimlerin öne çıktığı ve postmodern bağlamda Müslüman toplulukların geniş kültürel çerçevelere tasavvufi gruplar vasıtasıyla bu yeni formlar altında eklemlendiği ortaya konulmaktadır (Howell, 2004).

Spiritüalizmin yükselişini getiren bu akımları II. Dünya Savaşı ertesinde evrensel modern dünya projesinin ve modernist rasyonalizmin Batı toplumlarında yarattığı derin hayal kırıklığı ve umutsuzlukla ilişkilendirebiliriz. New-age akımları okkültizmden, neo-paganizme, satanizmden şamanizme ve büyücülüğe kadar bir çok farklı dini, dinimsiyi ya da spiritüalist yaklaşımları içermektedir. Bu akımların modern Batılı bilimselliğin rasyonalite, deney ve gözlem gibi araçlarına değer vermemesi, teknoloji karşıtlığı ve bunlara karşı bütüncül kozmik bakışı, şifacılığı ve doğal yaşamı öne çıkarması new-age'in postmodern bağlama oturtulabileceğini gösterir.³ New-age akımlarının eklektik yapısı onu modern dünyanın özellikle sekülerleşmiş kesimlerinin çok fazla ilgi duyduğu bir akım olmaya ve marjinal bir dinî akım olmaktan ana akım(mainstream) popüler kültür olmaya doğru taşımıştır. Öyle ki new-age akımları “eğitilmiş sınıfların gizli dini” (Heelas, 1996: 124) olarak ifade edilmiştir. New-age akımlarının gündelik yaşamda ne kadar etkin hale geldiğini ve sırf bir dinî akım olmaktan öte diğer alanlara da içten içe sızdığını gösteren tespitler de yapılmıştır: “New-age'in ana akıma kapılacağı tahminlerinin aksine, şimdi sanki ana akım kültür new-age'e kapılmış gidiyor” (Bowman ve Sutcliffe, 2000: 11). Bu tespit de belirtildiği üzere artık yeni dinsellik biçimleri kitleleri etkileyen ana akım kültürün belirleyici unsuruna dönüşmüştür. Ana akım popüler kültüre bu denli sirayet eden new-age tarzı akımların Türkiye'de de özellikle hızlı bir şekilde dünyaya açılmanın yaşandığı 1980'lerden itibaren gözlemlendiğini görüyoruz. New-age ve yeni dinselilikler ekseninde Türkiye'de 1980 sonrası süreçte

³ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Brian Morris, *Religion and Anthropology: A Critical Introduction*, New York: Cambridge University Press, 2006. (Neo-Paganism and New Age Movement Bölümü) ss. 271-309. Ali Köse, *Milenyum Tarikatları*, Truva Yayınları, 2006. (New Age Bölümü) ss.159-166.

yaşanan kimlikler savrulmasını ve inançlar keşmekeşini ele aldığı eserinde Can Kozanoğlu gündelik gazete, dergiler ve diğer görsel ve yazılı medya aracılığıyla new-age tarzı akımların nasıl farklı eksenlerde tartışıldığını anlatmaktadır. Bu eksenler kimi zaman Atatürkçülüğü Kur'an'daki ayetlerle temellendirmeye çalışan sıra dışı tefsircilere doğru kayarken, kimi zamansa ufo gözlemciliği yapan ve ölmüş meşhurların ruhlarını çağıran televizyon show-manlerine doğru savrulmaktaydı (Kozanoğlu, 1997: 45). Bu süreç postmodern anlamda parçalanmış kimliklerin yeni çağ'ın sunduğu eklektik düzlemde buluşmasını öngörmektedir. Ancak bu cemaatleşme bir zamanlar modernizmin izin vermediği ve önüne set çektiği geleneksel biçimleriyle değil, yani bu sefer yüce ve üst bir hakikat olarak Tanrı kaynaklı değil insanlar arası yorum, anlamlandırma ve ilişkilerden kaynaklı olan "hayalî cemaatler"dir. Bu bağlamda İslâm'ın kuşatıcı bir kültür olarak, parçalanma, kolaj ve çoğulculuk esasına dayanan postmodernite karşısında iki seçeneğe doğru evrilebileceğini belirten Sarıbay, ya popüler bir Türk İslâmının ön plana çıkarılacağını ya da tehdit edilen değerler karşısında İslâmî ilkelerin topyekûn harekete geçeceğini ifade etmektedir (Sarıbay, 1995: 104). Kanaatimce İslâmcılık da ancak ikinci seçeneği gerçekleştirebildiği oranda başarılı olmuş sayılabilir. Ancak devam eden bölümlerde de ortaya koyacağımız üzere İslâmcılığın bugünkü konumu daha çok birinci seçeneğe doğru evrildiğini göstermektedir.

Popüler Kültür ve Kutsalın Metalaşması

Önceki bölümde ortaya koyduğumuz felsefî çerçeve, postmodern bağlamda oluşan yeni dinî kimliklerin hangi formlar altında geleneksel anlamdaki dinî formların(tasavvuf ve halk dindarlığı gibi) yerini aldığını göstermekteydi. Bu sefer de postmodernizmin teorisyenlerinden Jameson'ın postmodernizm ya da geç kapitalizmin kültürel mantığı olarak adlandırdığı ekseninde bu yeni dinî formların ne şekilde popüler kültüre, tüketime ve gündelik hayata dâhil olduğunu izah etmeye çalışacağız. Din sosyolojisi literatürüne "dinî pazarlama (religious marketing)" olarak geçen terim, kökleri itibarıyla rasyonel seçim teorisine kadar dayandırılabilir. Bu pazarlama biçimi aslında dinin bir zorunluluk ve mesuliyetten, çeşitli kültürel formlar içinde bir tercih ve tüketim objesine dönüşümüyle birlikte anlaşılabilir bir olguyu içerir. Bu konuya değindiği makalesinde Davie (2006) durumu şöyle ifade etmektedir: "Tüketim noktasından bakıldığında, yine de katedraller seçkin bir ürün sunan yerlerdir: geleneksel liturji, en iyi müzik ve vaazda mükemmeliyet ve bunların hepsi çoğu zaman çok güzel ve tarihî bir binada gerçekleşmektedir." Aslında Jameson'ın bahsettiği şekliyle "geç kapitalizmin kültürel mantığı" olarak anlaşılması gereken postmodernizmin din alanındaki etkinliği de, dini belli popüler kültür formları içerisinde semboller düzeyinde yeniden üreterek gerçekliğinden koparması ve geç kapitalizmin kültürel mantığı içerisinde pazarlamasıdır. Bu bağ-

lamda önceki bölümde bahsedilen postmodern ve popüler din formlarının ortaya çıkışı ve geleneksel dindarlık biçimlerinin yerini alışı da bu tüketim sürecinden bağımsız değildir. Sufizm, neo-sufizm ya da diğer new-age akımları ve kültürleri etrafında üretilen dinsel pazar da bugün literatürde “ruhani pazaryeri” olarak adlandırılmakta ve bu pazaryerinde yapılan ve kitlelere popüler kültür olarak sunulan ürünler çeşitli semboller vasıtasıyla bir yönüyle yeni bir dinî kültür, yeni bir dinî vokabüler ve yeni dinî kimlik algıları ikame ederek bu yolla toplumun genel geçer din anlayışını yeniden inşa etmektedir. Diğer yönüyle ise bu dinî semboller ve anlatılar popüler kültürü dönüştürmekte ve ona ruhanî bir form ve içerik kazandırmaktadır.

Genel çerçevesi itibarıyla bu şekilde cereyan eden dinsellik biçimlerinin popüler kültür vasıtasıyla gündelik hayattaki işleyişini daha iyi konumlandırmak içinse popüler kültür, kitle kültürü, gündelik hayat gibi kavramlara ve bunların postmodernizmle ve tüketim toplumuyla ilişkilerine eğilmemiz gerekmektedir. Popüler kültür ya da değişimli olarak benzer anlamda kullanılan kitle kültürü, modernite öncesi dünyadaki yüksek kültür ile halk kültürü arasındaki ayrılığı düzleştiren ve bu yolla hem halk kültüründen hem de yüksek kültürden aldığı öğelerle kitleselleşen bir kültürel formu ifade etmektedir. Ancak burada önemli olan nokta kitlelere mal olan/edilen ve böylece kitle kültürüne dönüşen/dönüştürülen popüler kültür yapı sökülümüne uğratıldığında ortaya çıkan sonuçtur. Bu sonuç bize popüler kültürün yüksek kültür ya da halk kültürü gibi farklı kaynaklardan lalettayin karışımlarla oluşturulan masum bir alan değil, bilakis tanımlanması, kültürel alanda üretilmesi, tüketilmesi ve pazarlanmasıyla baştan sona bir mücadele ve hegemonya alanı olduğunu göstermektedir. Bu konuda Eleştirel Okul tarafından ortaya atılan kültür endüstrisi kavramsallaştırması müzik ve sinemadan reklamlara kadar bütün kültürel üretim alanlarında “gerçek stile sahip olma” iddiasının aynı zamanda bir hegemonyayı işaret ettiğini bize göstermiştir (Adorno ve Horkheimer, 2001). Ancak kültür endüstrisi kavramındaki kitle kültürü toplumların yönetilmesinde tek taraflı olarak kullanılan bir araç olarak görülmüştür. Buna karşın kültürel çalışmalar alanında Stuart Hall’un yaklaşımı kültür endüstrisi kavramını bir adım öteye taşıyarak popüler olanı yapı sökülümüne uğratmayı denemiş ve sonuç olarak içerme/direnış şeklinde ikili bir yapıyla popüler kültür alanında mücadelenin sürdüğünü ifade etmiştir. Buna göre popüler kültür ne belli bir sınıf tarafından tam kontrol altında tutulan bir alan, ne de güç ilişkilerinden tamamiyle bağımsız bir alandır. Aksine popüler kültür alanı kültürel mücadelenin çarpıtma, direniş, içerme ya da müzakere şeklinde belirebildiği çok taraflı bir alandır. Hall’un popüler olanın yapı sökülümüne uğratılması ekseninde geleneğin anahtar konumundan bahsetmesi konumuz açısından da önem arz etmektedir. Zira “gelenek kültür içerisinde hayati bir unsurdur: ancak bu eski formların aynen devam etmesinden çok başka bir konudur. Bu daha çok farklı unsurların birbirleriyle ilişkilendirilerek bir araya getirilmesidir”(Hall,

2005: 70). Mesela ülkemizde Mevlevilik ve benzeri tasavvufî unsurların popüler kültür alanı olarak yeniden üretilmesi söz konusu olduğunda da kültür endüstrisi kavramsallaştırmasındaki kitlesel aldanış varsayımının yanı sıra tarih içerisinde şekillenmiş bir geleneğin belli tarihsel, toplumsal ve politik bağlamlarda farklı anlam ve ilişkiler kazanmasından bahsedebiliriz. Bu yeni anlam kazanma süreçleri müteakip bölümde bahsedeceğimiz küresel kültürün politik çerçevesiyle de birebir alakalıdır. Küresel kültürün ulusal düzeyde yer bulduğu ve yerel formlarla belli ilişkiler içine girerek tüketim kalıplarına dökülmüş yeni popüler kültürel formlar ürettiğini biliyoruz. Mcdonaldlaştırma'nın fastfood- restoranlarını tamamen, üniversiteleri bir hayli ve bakkalları ise biraz mcdonaldlaştırdığı bir kültürel ortamda (Ritzer, 1998: 43), bir taraftan da Coca-colanizasyon süreci işlemekte, ve direniş/içerme ikileminde zemzem cola, cola-turka ve benzeri birçok yeni cola markasının piyasayı işgal etmeye başlaması aslında bu ikilemde direnişin değil içermenin galip geldiğini de gözler önüne sermektedir (Atay, 2004: 115-118). Gündelik hayatın da tıpkı popüler kültür alanı gibi kültürel ve politik bir mücadele alanı olduğu göz önüne alınırsa “gündelik din” tanımı ekseninde yeni tüketim kalıplarına tabi kılınan dini pratiklerin doğası da daha iyi anlaşılır. Tüketimin bu durumunu mucizevî bir statü olarak değerlendiren Baudrillard (2008: 121), Marx'ın III. Napoleon için söylediği söze atıf yaparak, kitle iletişim teknolojisi vasıtasıyla popüler kültürde yer alan geleneksel ya da tarihî bir olayın, değerın ya da imgenin ikinci kez tüketildiğinde tam bir karikatüre dönüştüğünden bahseder.⁴ Bu karikatürleştirerek tüketme hadisesi Hall'un pop kültür açısından geleneğin tüketim değerine atfettiği anahtar konum vurgusuyla paralel bir anlamı içermektedir.

Türkiye'de özellikle medyanın ve dış dünyaya açılmanın da yoğun etkisiyle 1980'lerden başlayarak popüler kültürlerin daha etkin bir biçimde kitleselleştiğini gözlemlemekteyiz. Bu durum gündelik hayat pratiklerini ve tüketim kalıplarını da köklü bir biçimde dönüştüren bir sürecin başlangıcıdır. Bu süreci bastırılmışın geri dönüşü olarak yorumlayan Nurdan Gürbilek (1992: 115) aslında bu geri dönenin de bastırılmışın asla kendisi değil fakat sadece bastırılmış olan üzerinden ama bugünün piyasa şartları çerçevesinde bir geri dönüş olduğunu ifade etmektedir. Aslında bu hem dünyada ve hem de Türkiye özelinde dinin ve dinî formların geri dönüşlerini de özetleyen bir tespittir. Zira dinî biçimler, 1950'lerden ve daha sonra 1980'lerden itibaren hep ekonomik, politik ya da kültürel bir tepki olarak geri dönmüştür. Böylece Daniel Bell'in kutsalın dönüşü olarak işaretlediği dönüş hayli örselemiş ve farklı kimlik (yabancılaşmış kentli ya da “görgüsüz” köylü, patron ya

⁴ Marx, III. Napoleon için şöyle demişti: “Tarihte olayların iki kez vuku bulduğu olur. Birincisinde bu olaylar gerçek bir tarihsel değere sahipken ikincisinde birincinin karikatürü, grotesk bir serüvendirler.”

da işçi, faşist ya da ezilmiş vs.) etiketlerini de üstüne alarak piyasa şartlarına dahil olan bir “kutsal”ın dönüşü olmuştur. Yani kimi zaman bir öfke ve hınç fetişini barındıran köktenci dinî akımlar şeklinde, kimi zaman da bir zevk ve gusto fetişini barındıran popülist dinî hareketler şeklinde ortaya çıkan bir kutsalın dönüşüdür. Asıl ilginç olansa bir nevi dinî canlanma olarak ortaya çıkan bu geri dönüşün bir zamanların bastırılmış kimliklerinin farklı toplumsal ve kültürel kategorilerine eklenerek kitle kültürünün yeni formlarını ve tüketim kalıplarını belirlemiş olmasıdır.

Küreselleşme, Kimlik ve Temsil

Bu bölümde önceki bölümlerde felsefi ve kültürel çerçevesini ortaya koyduğumuz dinî biçim ve algılardaki dönüşümlerin politik çerçevesini ele almaya çalışacağız. Postmodernizm ve popüler tüketim kültürünün felsefi ve kültürel çerçevesini oluşturduğu din alanındaki bu dönüşümleri bu kez de küreselleşme sonucunda ortaya çıkan kimlik ve temsiliyet sorunları ekseninde irdedeleyeceğiz.

Küreselleşme, kültürel anlamda postmodernizm ve pop kültürün yaygınlaşarak kiteselleşmesini de içeren bir sürecin adıdır. Ancak bu süreç yalnızca kültürel ve felsefi düzlemde ele alınacak bir olgu değil aynı zamanda bir takım politik boyutları da olan bir süreçtir. Küreselleşme Türkiye’de “din alanı”nın ulusal ve milliyetçi bir ideolojik çerçeveden çıkarak gitgide küresel etkenlerle daha sıkı bir ilişkiye girmesini ve din alanında bir kozmopolitleşmeyi de beraberinde getirmiştir. Bu süreçle birlikte klasik milliyetçi-muhafazakâr paradigmanın dini devletle beraber gören anlayışının yerine diasporik İslâmî yaşam biçimlerinin de var olabileceği görülmeye başlanmıştır. Diasporik İslâm ve diasporik Türklük, duygusal olarak geleneksel değerlere karşı daha pop bir milliyetçiliği ve dinî olarak ise daha melez ve çeşitli kimlikleri beraberinde getirmekteydi. Bu bağlamda gitgide Avro-Türkler ve Avro-İslâm başta olmak üzere farklı dinî ve millî var oluş biçimlerine işaret edilmekteydi. İslâm’ın küresel ve yerel arasındaki bu yeni serüvenini ele aldığı “*İçişler: İslâm ve Avrupa*” başlıklı çalışmasında Göle, İslâm’ın küreselleşme karşısındaki durumunun ikili bir yapıya oturduğunu ve bir taraftan ötekileşme bir taraftan ise benzeşme olarak nitelenebileceğini savunur. Buradaki ötekileşme özellikle 11 Eylül olayları sonrasında keskinleşen, Huntington’ın medeniyetler çatışması tezini doğrulayan ve sadece ABD’de değil Avrupa’da ya da Rusya’da da yankı bulan küresel İslamofobyaya olgusunu içeren bir süreçtir. Buna karşın benzeşme ise modern dünya ile eğitim, mesleki hayat, kültür ve benzeri kurumlar vasıtasıyla kurulan ilişkiler sonucunda modern hayatın farklı modellerinin oluşturulması ve çoğul moderniteler diye tanımlanan eksenindeki buluşma sürecini ifade eder. Göle (2008: 91) bu iki karşıt gibi görünen eş zamanlı sürecin sonucunda oluşan ötekileşme-çatışma ve benzeşme-buluşma düzlemini şöyle ifade etmektedir: “Nitekim İslâmcılık küreselleşen kamusal alanda bedene ve mekâna daha yakın bir siyaseti,

daha görsel ve dolayısıyla daha medyatik bir siyaset anlayışını öne çıkarmaktadır. Ya da şöyle ifade edebiliriz: görsellik, beden ve medya siyaseti, İslâm ve moderne arasındaki benzeşme ve farklılaşma zeminini belirlemektedir.”

Bu noktadan bakıldığında küreselleşme sonucunda daha çok önem kazanan medya ve görsellik, yalnızca içerdiği belli imgelerin taşıdığı tüketim değeri açısından değil, bu imgelerin küresel ve yerel değerlerin öne çıkışıyla birlikte orta yere savrulan kimliklere denk düşmesi ve bir anlamda bu kimlikleri öyle veya böyle temsil etmeleri bakımından da anahtar bir rol üstlenmektedir. Türkiye’nin 1980 sonrası döneminde kimlikler ve popüler kültür ilişkisini irdeleyen bir başka yazar Can Kozanoğlu, (1995: 143-155) Göle’nin benzeşme ve ötekileşme dediği süreci, bir benzeş(tir)me ama birleş(tir)ememe süreci olarak değerlendiriyor. Bu bağlamda yeni olan şeyin pop müziğin ya da diğer popüler kültür formlarının popülaritesinin artması değil bu popüler formların bir kimliğe ve bir kültüre(hem de hayli karmaşık ve melez kimliklere ve kültürlere) denk düşmesi olduğunu iddia ediyor. Demek ki küreselleşmenin gerek dünya ölçeğinde ve gerekse Türkiye’deki yansımaları itibarıyla farklı din ya da kültür mensupları arasında ancak piyasa düzleminde bir benzeş(tir)me sürecini yaşattığını, fakat bu benzeş(tir)me sürecinin kimlikler ve farklılıklar düzleminde bir birleş(tir)meyi değil ötekileş(tir)meyi de beraberinde getirdiğini söyleyebiliriz.

Küreselleşmenin kimlik üzerindeki tesiri bireysel hayatları gittikçe kolektif eylemlerden uzaklaştıran ve bireyselleşmeyi had safhasına taşıyan bir ortamda işlerliğini devam ettirmektedir. Küreselleşmenin genelde din, özelde İslâm ve daha da özelinde Türkiye’de İslâm ve tasavvuf üzerindeki tesirlerine baktığımızdaysa İslâmî kimliklerin giderek daha çok küresel kültürün etkisiyle görsellik ve medya aracılığıyla şekillendiği ve İslâmî imgelerin ve simgelerin kendine ait ayrı bir pazar oluşturduğu görülmektedir. Bu pazar bir yandan belli bir pantolonu, belli bir başörtüsü modelini ya da belli bir tatil yapma alışkanlığını meta’ olarak öne çıkarırken, bir yandan da bu meta’ların belli kimliklere bürünmesini ve bu kimliklerle birlikte düşünülmesini de beraberinde getirmektedir. Öyle ki müslüman gençlik kültürleri içerisinde yer alan ibadetler ya da dinî içerikli etkinlikler, büründüğü formlar açısından seküler bir eğlence biçiminin tüketimine denk düşen bir benzeşme içine girmiştir. Bu şekilde ortaya konduğu düşünülen kültürel farklılık ise küreselleştirici bir dünyada yerel kimliğin öne çıkarılmasıdır. Ancak direniş adına öne çıkarılan bu yerel kimliğin aslında küresel olan değeri piyasa düzleminde belli formlarla yeniden üreterek onayladığını görmekteyiz. Bu da tıpkı sıklıkla üretilen ve tüketilen bir meta’ olan “islâmî” cola örneğinde olduğu gibi sıklıkla üretilen ve tüketilen, daha önce de değindiğimiz şekliyle bir gusto ve zevk fetişizmini (bu sefer güya inancın hazzını) içeren bir küresel islâmî kimliğin meta’laşmasını içermektedir (Kandiyoti ve Saktanber, 2003: 263).

Küreselleş(tir)ici modernitenin İslâm üzerindeki etkisinin en çarpıcı biçimde sufi ekoller örneğinde incelenebileceğini belirten Ernst, bu konudaki çalışmaların-

da küresel kapitalizmin metalaştırıcı medya ağları üzerinden sufi hareketlerin nasıl yaygınlık kazandığını vurgulamaktadır. Bir yandan da aynı ağlar vasıtasıyla gerek selefi ve reformist Müslüman hareketler içerisinde ve gerekse sufi hareketler içerisinde ulusal kimlik, kadın kimliği gibi çeşitli kimliklerin sorgulanmaya başladığını ve Batı-Doğu karşılaşması ekseninde ise barış, dinler arası ilişkiler gibi konularda kimlik sorgulamalarının yaygınlaştığını belirtmektedir. Bu kapsamda Ernst, sonuç olarak İslâm'ın iki farklı ve çatışan yorumu olarak sufizm ve selefi reformizmi konumlandıran Avro-Amerikan akademinin bu kapsamda İslâm'ı ya yüzleşilip çatışılacak bir olgu ya da massedilerek etkisizleştirilecek bir varlık olarak kurgulamasını problematize etmektedir (Ernst, 2006). Aynı şekilde Türkiye'de ulusal düzeyde İslâmî anlamda reformist ve keskin bir şekilde Avrupa ve Batı karşıtlığını savunan İslâmcı anlayışların muhafazakâr, evrenselci ve demokrat bir çizgiye eklemelendiği dikkate alındığında uluslararası yönelimlerin ulusal politika düzeyindeki etkisi de hissedilebilmektedir. Bu politik düzlem gündelik hayattaki dindarlıkların popüler kültürle daha içli dışlı ve daha görsel bir kimliğe bürünmesiyle paralel olarak alternatif seçenekler sunmakta ve kültürel üretim alanında reformist ya da çatışmacı İslâmî kimliği massetmektedir. Bu noktadan hareketle, küreselleşme sürecinde İslâmî talep, kimlik ve algıların yukarıda bahsedilen çatışmacı-reformist ya da uzlaşmacı-kozmopolitan gibi iki farklı eksenlerdeki görünüşleri, uzlaşmacı-kozmopolitan çizgi lehine soğurulmakta ve ancak piyasa düzleminde benzeşebilen kimliklere dönüştürülmektedir diyebiliriz.

Yeni Çağın Tezahürü: Din Yorumları Çağı

Postmodern edebiyat, yeniçağın yeni dinî formlarını belli anlatılar içerisinde yeniden inşa etmenin önemli araçlarından birisi konumundadır. Postmodernizmin hem felsefe, bilim ve sanat alanında, hem de din alanında hakikat iddiasının ve tekil anlamın yerine ikame ettiği çoğulcu yorumlar çağının kiteselleşmesi, ve belli bir entelektüel çevrenin ötesinde popüler anlayışları da yönlendirebilecek tesir gücüne erişebilmesi büyük ölçüde postmodern anlayışa uygun popüler edebî ürünler ve görsel kültür vasıtasıyla mümkün olabilmektedir. Bu bağlamda postmodern edebiyat aslında gerek klasisizmden romantizme kadar zaten öteden beri var olan geleneksel edebî akımların ve gerekse sürrealizm, egzistansiyalizm, fütürizm ve dadaizm gibi modernist akımların bir karışımı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu karışım postmodernizmin ve popüler kültürün doğasına uygun olarak geleneksel öğeleri, modernist akımları ve kısacası şekillendirmek istediği kurgu içerisinde işe yaran her öğeyi kullanarak oluşturduğu anlatılar vasıtasıyla metni yeniden inşa eder. Bu yeniden inşa geleneksel ya da modernist anlamdaki öyküleme biçimlerinden farklıdır. Zira postmodern anlatı, ortaya koyduğu öyküyü gerçeğe referansla değil kurguya ve fantaziye referansla oluşturmaktadır. Buna örnek olarak Disneyland'ın

Amerika imgesinin gerçek kılınması için üretilen bir simülasyon düzeni olduğunu belirten Lucy (2003: 71), postmodern hiper-gerçekliğin gitgide gerçeğin yerine geçen bir fantezi olarak yeniden inşa edildiğini ifade etmektedir.

Postmodern kurgunun dinle ve kutsalla olan ilişkisinin en kritik safhası tam da bu noktada başlamaktadır. Din ile ortaya koyduğu metinler bağlamında ilişki kuran postmodern edebiyat metinlerarasılık, üstkurmaca ve kullanmakta olduğu benzeri araçlarla kutsalı adeta yapı sökülüne uğratma iddiasını içerisinde barındırmaktadır. Postmodernizm ana başlığı altında dini ve kutsalı bir metin olarak ele almakta ve böylece onu anlatı ve kurgunun konusu haline getirmektedir. Bu konu olma durumu, din yorumları çağı diye adlandırdığımız bu dönemin yapısına uygun olarak inancı ve akli aynı anda, aynı ortamda akıldışıyla, ya da inançsızlıkla ve bayağılıkla aynı yerde göstermektedir. Böylece aslında inancın da aklın da çizdiği çerçeveleri reddederek hayatın tüm çoğulluğu içerisinde çok farklı unsurları barındırdığı ve bu unsurların kutsalı da akli da aynı derecede sıradan kıldığını anlatmaktadır.

Postmodern edebiyatın dinle olan bu felsefî ilişkisinin yanı sıra dikkate alınması gereken diğer iki boyut olan kültürel ve politik boyutu da göz ardı edemeyiz. Kültürel ve politik boyutuyla baktığımızda oryantalizmin(şarkiyatçılık) yüzyıllar boyu ürettiği metinlerle “Doğu”ya hükmetmenin bir aracı olarak edebiyatı nasıl işlevselleştirdiğini gözlemliyoruz. Bu bağlamda Doğu’nun ve özellikle İslâm’ın oryantalist metinler aracılığıyla, kurgulanmaktan ve inşa edilmekten öte, yeniden yaratıldığına atıfla konuya değinen Edward Said (2004: 31), Şarkiyatçılığın Şark’a değil aksine Batı’ya ait ve tamamıyla Batı’nın malı olan, üzerinde uzlaşmış bir imgeler sistemi içerisinde anlam kazandığını ifade etmektedir. Said, yine bir başka çalışmasında edebî metinlerin yanı sıra uluslararası-küresel haber ağının da İslâm ve müslümanlar hakkında ürettiği “haber” metinleri ile dünyada bu anlamda nasıl yönlendirilmiş algılar oluşturduğunu işlemektedir. Bizim burada ortaya koymaya çalıştığımız iddia da tıpkı edebî metinler ve haberler aracılığıyla şarkiyatçı bilgi birikiminin ya da küresel haber tekellerinin yaptığı gibi bugün ortaya konan postmodern ve popüler anlatıların da tüketim kültürü sayesinde yaygınlaşarak İslâm ve tasavvuf hakkında yeni bir takım anlatılar(narratives)ın altına imza attığıdır. Üstelik popüler kültür vasıtasıyla yaygınlaşan bu kurgusal metinlerin Said’in Şarkiyatçılıkta ve diğer eserinde konu edildiği metinlere ve haberlere nazaran içselleştirilmeye ve kitleselleşmeye daha müsait bir popülariteye sahip olduğu da göz önüne alındığında, bunun self-oryantalizme(kendini oryantalizm tarafından oluşturulan formlar içerisinde algılamak, bu algıları içselleştirmek) yol açan bir etki bırakacağı da görülecektir.

Din yorumları çağının bir özelliği olarak ve modernizmin ortaya koyduğu “dinde reform” söylemlerinin de uzantısı biçiminde, İslâmın yeniden yorumlanması meselesi postmodern paradigma içerisinde de önemli bir sorun alanı oluşturmaktadır. Postmodern paradigma, tıpkı modernist bakış açısında olduğu gibi metni esas

alan logosantrik bakış açısıyla İslâm'ın vahiy yoluyla vaz' edilen kutsal metnini, tarihsel akış içerisinde dönüşen bir yapı olarak ele almaktadır. Bu yapısal ve metin esaslı bakış açısı dil ve tarih ekseninde İslâm'ı yeniden yorumlama yolunu postmodernist yorumculara açmaktadır. Dil ve tarih eksenindeki bu yol, İslâm tarihi, İslâm'ın kendi edebiyatı ve İslâm etrafında oluşturulan edebiyat bağlamında dinin yeniden yorumlanmasını da beraberinde getirmektedir.

Oysaki İslâm'ın tarihini, dilini ve edebiyatını yeniden yorumlama iddiasındaki bu yaklaşımlar, ne İslâm'ın kendi ilmî oluşumlarını dikkate almakta ne de Müslüman toplumların edebiyatıyla kurulacak sahih bir ilişkiye gerek duymaktadırlar, bilakis meselenin bu yönünü a priori olarak “İslâmî özcülük” adı altında mahkûm etmektedirler. Ne var ki İslâmî ilimler geleneğini ve onun pratikteki uygulamalarını dikkate almadan ortaya konan oryantalizm uzantısı postmodernist külliyat kendine has bir özcülüğü zaten oluşturmaktadır. Bu yaklaşımlara önemli bir örnek olarak Muhammed Arkoun'u verebiliriz. Zira Arkoun, Allah'ın vahyi olan Kur'an'ı “kutsal metin” ve bizzat dinin vaz' edilmesi değil de sıradan bir metin olarak yapısal analize tabi tutmaktaki ısrarı açısından bu bakış açısının tipik bir örneğidir (Görgün, 2001). Ancak o bunu yaparken müminlerin teolojik inanç ve iddialarıyla pozitivist rasyonalizmin ideolojik kabulleri arasındaki keskin çatışmanın oluşturduğu dogmatik tavrın izale edilmesinin gerekli olduğunu ifade etmektedir (Arkoun, 2003). Gerçekten de Arkoun'un eserinde ilk bakışta göze çarpan, farklı görüşler arasındaki bu diyalog oluşturma çabası bizim postmodernizm ve dinin spiritüalizmle imtihanı başlığı altında ele aldığımız postmodern tavra bire bir uymaktadır. Sonuç olarak yeni çağın bir tezahürü olan din yorumları çağının temelini oluşturan bu yaklaşım, teolojik büyük anlatıyla rasyonalist büyük anlatının bir arada var olmasını ve büyük iddialarından vazgeçerek kendilerini (rasyonalizmi ve teolojiyi) buna göre yeniden inşa etmelerini öngörmektedir.

Yeni Çağın Tecellisi: Din Resimleri Çağı

Bu bölümde din yorumları çağını şekillendiren postmodernizmin aynı şekilde din resimleri çağını da şekillendiren bir yapıya sahip olduğunu ve bu yapı içerisinde gerek dünyanın ve gündelik hayatın ve gerekse din ve onun ritüellerinin görselliğin hâkimiyeti altında nasıl bir imajlar örüntüsüne büründüğünü ortaya koymaya çalışacağız. Modernizmi bir nevi gözün ve gözetimin iktidarı olarak ele alan yaygın yaklaşımların bir adım ötesinde özellikle kitle iletişim ve yeni medyaların algılarımızı baştan başa kuşattığı günümüz dünyasında, modernist gözetim iktidarından postmodern seyretme ve seyredilme durumuna geçişimizden bahsedebiliriz.

İmajlar yoluyla dinî ve kutsal olanın temsil edildiği yeni çağı din resimleri çağı olarak isimlendirmemizin amacı, Martin Heidegger'in “Dünya Resimleri Çağı” adlı makalesinden esinlenerek, yukarıda bahsettiğimiz gibi gösteri çağının yalnızca

dünyevi olan gündelik yaşamı ve sanatları değil dinî olanı da kapsadığını anlatmaktadır. Heidegger (1977: 130) modern çağın en köklü olayının dünyanın bir resim olarak fethedilmesi olduğunu iddia etmekte ve bunu şöyle ifade etmektedir:

“Modern çağın dünya resmi” ve “modern dünya resmi” ifadelerinin ikisi de aynı anlama gelmekte ve ikisi de daha önce hiç başarılammış bir şeyi; yani bir ortaçağ dünya resmi ya da bir antik dünya resmi olarak başarılammış bir şeyi ifade etmektedir. Dünya resmi, daha önceki bir ortaçağ resminden modern bir resme dönüşmekten ziyade, bizzat modern çağın [yeni çağ] özünü teşkil eden bir özellik olarak onu diğerlerinden ayırmaktadır.”

Bu pasajda Heidegger’in moderniteyi yeni çağ olarak isimlendirmesi ve bu çağın öncelilerden ayırıcı vasfının dünyayı bir resim olarak yakalayabilme başarısı olduğunu ifade etmesi bizim açımızdan önemli bir sonuca işaret etmektedir. Zira bize göre söz konusu fetih post-modern çağda dini ve kutsalı da kapsayacak şekilde genişlemiş ve din resimleri çağını oluşturmuştur. Din resimleri çağı da benzer şekilde yeni çağın yeni dinî formlarından birisi olarak daha önceki çağlarda gerçekleşmemiş bir durumdur. Bu yeni durum sadece dini sembolizmi, ikonografik dinsel anlatıları, görsel bir takım unsurların dinî ifade gücüne erişmesini değil bunun ötesinde görsel olanın kendi başına dinin ve dinî ritüelin yerine geçecek bir konuma erişmesini ifade etmektedir. Bu durumu “ele avuca sığmazlığıyla gerçek dünyanın iptal edilip, yerine tüketicisinin her şeye gücü yeten arzularına ve fantazyalarına yanıt verebilen benzeri bir kopyasının konabileceği” bir örnek olarak değerlendiren Kevin Robbins (1996) bu kopyayı postmodern bağlamda kolay kolay baş edilemez bir gerçeklikten sanallığa doğru kaçış olarak görmektedir. Din resimleri çağı bağlamında da benzer şekilde dinî mükellefiyet ya da sorumluluklardan kutsalın görsel tüketimine doğru bir kaçış olarak değerlendirebileceğimiz dini imaj ve temsiller bir anlamda dinî ibadet ve ritüellerin yerini tutan ve fakat kişinin aktif olarak katılmadığı ama bir seyirci olarak coşku ve heyecan yaşadığı bir alan olarak görülebilir. Gösteriyi başlı başına yeni bir toplum modeli olarak ele alan ve bunu farklı bağlamlarda yorumlayan Guy Debord (1996: 113) gösterinin esası itibarıyla ideolojik olan doğasına vurgu yaparak gösteriyi “insanlar arasındaki ayrılık ve uzaklaşmanın ifadesi” olarak değerlendirir. Ayrılık ve uzaklaşmanın kendisinde mündemiç olduğu gösteri eylemi dinî ritüel ve pratiklere uygulandığında, insanlar arasındaki ortak ruhu ve şuuru ulaşılması gereken kutsal bir amaç olarak hedefleyen bu ritüel ve pratikler amacından sapacak ve gösteri toplumunun doğası nedeniyle metalaşma ve tüketim kıskaçına sıkışmış olacaktır.

İslâm geleneğinde ve genel olarak Doğu kültüründe mahremiyetin, görünmezlik ve suretlerin gizliliği üzerine dayandığı, dolayısıyla görme ve görülmenin İslâm ve tasavvufta ve bu çerçevede yürütülen ibadet ve diğer ritüel ve pratiklerde başlı başına bir dikkat alanı oluşturduğu tartışılmaz bir olgudur (Yavuz, 2003: 130). Allah’ın ce-

mali, İslâm peygamberinin suretleri ve meleklerin suretlerinden başlayarak İslâm sanatında suretlerin tasvir ve temsili yasaklanan bir eylem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum minyatür sanatından, ilm-i şemaile ve hüsn-ü hatta kadar pek çok farklı ilim ve sanat dalının filizlenmesine de yol açan bir olgudur. Kasas Suresi'ndeki "O'ndan başka ilah yoktur, onun vechinden başka her şey helâk olacaktır" mealindeki ayet-i kerimeyi epigraf yaparak bu konuyu ele aldığı ve "Sûretin Yokluğunda" şeklinde tercüme edilebilecek makalesinde Hamid Dabashi, İslâm'daki sûret yasağını Bakara Suresi'nin ilk ayetlerini teşkil eden ve müminleri gabya (görünmeyene) iman eden kişiler olarak tanımlayan ifadesinden yola çıkarak değerlendirmektedir. Ona göre sürekli müminleri görünmeyene imana davet eden ve Allah'ın (sureti üzerine değil) adı üzerine başlayan bir metin olarak Kur'an-ı Kerim'in ve İslâm'ın pagan işareti (sign) görünmeyen bir işaret ediciye (signifier) dönüştürdüğünü ifade etmektedir. Bu dönüştürme süreci yazar tarafından İslâmî ilahiyatın işareti bastırması olarak ele alınmaktadır. Yazar aynı zamanda bu süreci, Derrida ve Arkoun gibi postmodernistlerle paralel şekilde İslâm'da logosantrik bakış açısının zaferi olarak değerlendirmektedir. Dabashi İslâm'ın kutsal metni olan Kur'an'dan yola çıkarak yapılacak bir değerlendirmede suretin İslâm'da putperestliğin bir işareti olarak bastırılan bir olgu olduğunu ve bunun yerine her şeyi işaret edebilen ancak asla işarete dönüşmeyen (görünmeyen) bir işaret edicinin ikame edildiğini ifade etmektedir. Bize göre bu bakış açısı eksik kalmıştır. Zira Kur'an-ı Kerim, Sünnet-i Seniyye ve bunlar etrafında şekillenen diğer dinî metin ve pratikler logosantrizm gibi dar bir tespite hapsedilmek yerine kendi bağlamında anlaşılması gereken olgulardır. İslâm'ın paganik ve kabile düzeyindeki bir toplumsal düzenden bir soyutlama çerçevesinde evrensel ümmet düzeyine uzanan bir toplumsal düzene ve ticarî kapitalizme doğru evrildiğini iddia eden yazar, bu sosyal dönüşümün suret-yazı ikiliği bağlamında ortaya koyduğu kültürel dönüşümle paralellik arz ettiğini düşünmektedir (Dabashi, 2000).

Esasında yazılı kültürün ve sözün semavî dinlerdeki kritik konumu tartışılmaz bir olgudur. Zira vahyin belirleyiciliğinin başat konumda oluşu kültürel kodları da birebir belirlemektedir. Ancak Dabashi ve benzeri postmodern düşünürlerin, vahyin olağanüstü konumunu reddeden, metinsel ve tarihsel analize dayanan din çözümlemeleri kültürel ve toplumsal dönüşümleri yalnızca sosyo-ekonomik ve politik bir çerçeveye dayandırmaktadır. Oysaki bu yaklaşım İslâmî ilim geleneğini lafzî (logosantrik-sözmerkezci) olmakla itham ederken aslında İslâm'ın ilk oluşum evresinden itibaren geçerli olan Peygamberi "yürüyen Kur'an" olarak görme ve bu yolla onun sünnetinden Kur'an'ı öğrenme metodunu ve bunun uzantısı olan insani pratiğe dayalı klasik İslâmî ilimler ve tasavvuf usulünü görmezden gelmektedir. Postmodern paradigmanın bu noktada modernist paradigmadan ayrıldığı temel nokta insanı sosyo-ekonomik ve politik düzeyde özgürleştirme çabası olarak ortaya çıkan iddiadan koparak, doğrudan metin ve tarih üzerinde (kültürel düzeyde) bir liberalleştirme çabasına girişme-

sidir. Bu çaba büyük ölçüde dinin tarihsel ve metinsel yapısını yapı sökülmesine uğratma iddiasıyla birlikte devreye girmektedir. İslâm'ın yeniden yorumlanması bağlamında ortaya konan bu yaklaşımlar, kimi zaman sünnetin metin halindeki ifadesi olan Hadis külliyyatını hedef alarak böylece İslâm'ın pratikteki vazgeçilmez bir parçasını tartışmaya açarken, kimi zaman da doğrudan kutsal metnin, İslâmî ilimler dâhilindeki tefsir birikimini dikkate almadan, 'vaz' ettiği hükümleri bugüne ait ideolojik ya da felsefî konumlar içerisinde yeniden yorumlamaktadırlar.

Bu anakronik yeniden yorumlama çabaları çerçevesinde, postmodernitenin aynı zamanda yazılı kültürün ve sözün düşüşü süreçlerini içerisinde barındırması sebebiyle, görsel kültüre yönelik çözümlemeler de öne çıkmaktadır. Zira postmodernite görsel kültürün alabildiğine genişlediği ve mevcut medya ve metalaşma süreçlerinin bir gereği olarak hâkim kültürel forma dönüştüğü bir süreçtir. Sözün düşüşü olgusunu inceleyen Jacques Ellul, dili ve sözü yalnızca bilgi iletiminde kullanılan bir iletişim aracı olarak değerlendirmenin onu eksik değerlendirmemize yol açacağını ifade etmektedir. Ona göre dil sadece söylenenlerle değil söylenmeyenlerle, imâları ve sadece varlığıyla da insan ve hakikat arasında bir aracı konumundadır (Ellul, 2004: 33). Sözün düşüşü ve imajların yükselişi, insanın hakikat ve anlam arayışını kökünden baltalayan bir süreç olarak postmodernizmin hakikati ve anlamı reddeden onun yerine yorumları koyan yapısıyla birebir örtüşmektedir. Böylelikle imajların yeni medyalar vasıtasıyla daha da yaygınlaşması ve gündelik hayatı adeta istila etmesi mümkün olabilmektedir.

Sonuç

Postmodernizm çerçevesinde ele aldığımız yeni dinî algılar ve dindarlık biçimleri ve bu bağlamdaki kurgusal metinler ve görsel imajlar felsefî anlamda bize ciddi ipuçları sunmaktadır. Genel olarak dinin ve dindarlığın dünyevileşme / profanlaşma / sekülerleşme tarafından içerilmesi yani dinî ve kutsal olanın aşkınlıktan içkinliğe geçişi diyebileceğimiz bu felsefî sonucun göstergeleri şu şekildedir. Postmodern-popüler kurgusal anlatılarda, kutsal metnin kudsiyetinin paranteze alınarak metinselliğinin ve yorumların ön plana çıkarılması ve öte yandan dünyevi metinlerin belli metinlerarası bağlantılar içerisinde kutsalla ilişkilendirilmesi kutsal metnin ayrıksı konumunu zedelemektedir. Bu noktadan hareketle kurguya dayalı profan metinlerin kutsal metinle sıkı bir şekilde ilişkilendirilmesi kutsal metnin sadece "esatir'ül evvelin" boyutuyla öne çıkarılmasına hizmet etmektedir diyebiliriz.

Kutsalın metin olarak ve suret olarak ele geçirilmesini içeren bu iki yönlü süreç genel olarak tasavvuf bağlamında kutsal-metin-suret ilişkisini, sadırlardan satırlara yönlendirilen bilme anlayışını ve suretlerden suretlere yönlendirilen görme anlayışını içermektedir. Ancak burada bir adım daha ileri gidilmekte ve suretler yerine imajlar ve metinler yerine de kurgusal anlatılar üretilmektedir. Üretilen imaj ve anlatılar ge-

leneksel ya da modern anlamda ortaya konan suretlerden ve metinlerden başka bir durumu işaret eder. Buna göre kurgusal anlatılar ve imajlar metinlerin ve suretlerin çarpıtılmış, gizlenmiş ya da pazarın talep ve ihtiyaçlarına göre yeniden düzenlenmiş olan bir formunu oluşturmak üzere tasarlanmıştır. Bu anlatı ve imajlar örtük bir biçimde ima eden ince bir sembolizmin ötesinde tam olarak ifşa ve teşhir eden kaba bir işaretleme (signification) ve temsil (representation) sürecini içermektedir.

Kültürel olarak küreselleşmenin etkisiyle oluşan tekno-kültürün ve bu teknolojik yapı içerisinde başat kültürel forma dönüşen görsel kültürün de etkisiyle daha büyük bir alana yayılmaya başlayan popüler kültürel formlar, kültürel çeşitliliğin ya da hâkimiyetin biçimlerini de belirlemektedir. Küreselleşme ve yerelleşme gibi iki paralel süreci aynı anda kendi içinde barındıran küyerelleşme olgusu, içerisinde hem yerel tonların ve hem de küresel etkilerin yan yana bulunduğu ve bu yolla geleneksel olan kültürlerin yanı sıra küresel kültürün de dönüşüme uğradığı karşılıklı etkileşimlere açık bir popüler kültürel yapı ortaya çıkarmaktadır.

Küreselleşmenin kültürel boyutunun yanı sıra ulus ötesileşme gibi bir boyutu bulunmaktadır ki bu, özellikle Türkiye bağlamında daha çok millî tahayyülle sınırlı dinî anlayışların yerini daha kozmopolitan ve diasporik dinî anlayışlara bırakmasına yol açmıştır. Diasporik İslâm'ın yükselişi hem millet ve din arasındaki ilişkinin yeniden düşünülmesi ve hem de dinî kimliklerin yeniden tesis edilmesini beraberinde getirmiştir. Bu durum şu ya da bu ulusun müslümanlığı gibi bir anlayışı geride bırakan yeni dinî kimlik aidiyetlerinin görsel ve yazılı kültürde daha politik vurgularla ifade edilmesi sonucunu doğurmuştur. İslâm-postmodernizm eksenindeki ilişki, dinin cemaat hak ve özgürlüklerine, teröre, şiddete, ahlâka olan ilgisi düzeyinde tartışılmaya başlanmıştır. Modern dünyada akıl, rasyonalite, demokrasi gibi kavramlarla uyumu bağlamında tartışılan din (ya da özelde İslâm ve tasavvuf) bu sefer cemaat hak ve özgürlükleri, terör, şiddet ve ahlâk gibi kavramlarla beraber düşünülerek tartışılmaya başlanmıştır.

Sonuç olarak gelinen noktada postmodernizm, popüler kültür ve küreselleşme çerçevesinde oluşan yeni dinî formlar karşısında islâmcılık, modern(ist) niteliğinden sıyrılmaya başlamış ve buna karşın felsefî, kültürel ve politik düzlemde yükselen postmodern(ist) söylemlere eklenmiştir.

Islamism and New Religious Forms in the New Age

Abstract: In this article, the formation of new religious positions and developments against the modern(ist) islamism with the rise of tasawwuf in the daily life of muslims especially in the period after 1980s is examined. This process involves the transformation of the perceptions of islam and

muslimhood on a tridimensional structure based on postmodernism, popular culture and globalization rather than a revival of tasawwuf and sufi groups in its accustomed traditional forms. In this study, the process in question is examined with its philosophical, cultural and political dimensions as the formation of rising new postmodern(ist) religious forms against modern(ist) Islamism. In conclusion, it is argued that these new religious forms can be portrayed as a postmodern(ist) ideological position against modern(ist) islamism rather than a movement of a return to islamic essence in traditional meaning.

Key Words: Islamism, Tasawwuf, Secularization, Postmodernism, New Age.

Kaynakça

- Adorno** Theodor ve Max **Horkheimer**(2001),The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception” [(eds.) M. G. Durham ve D. M. Kellner (2001),**Media and Cultural Studies**. Blackwell Publishers] içinde: 71-102.
- Arkoun**, Muhammed (2003), Rethinking Islam Today, **Annals of American Academy of Political and Social Science**, Vol. 588 (Islam: Enduring Myths and Changing Realities), July: 18-39.
- Atay**, Tayfun(2004), **Yaşasın Meşhuriyet Çağı: Popüler Kültürden Kitle Kültürüne Türkiye İzlenimleri**, İstanbul: Epsilon.
- Aupers** Stef ve Dick **Houtman** (2007) The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981-2000, **Journal for the Scientific Study of Religion**, 46(3):305-320.
- Aydın**, Mustafa (2008), Postmodernizm ve Eleştirisi, **Hece Dergisi** **Modernizmden Postmodernizme Özel Sayısı**: 40-42.
- Baudrillard**, Jean (2008) **Tüketim Toplumu**, (Çeviri: Hazal Deliceçaylı, Ferda Keskin), İstanbul: Ayrıntı.
- Bell**, Daniel (1977), The Return Of the Sacred: The Argument on The Future of Religion” **The British Journal of Sociology**, 28/4: 419-449.
- Berger**, Peter L. (2002), Sekülerizmin Gerilemesi, [(Haz.) Ali Köse (2002), **Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği**, İstanbul: Da Yayıncılık]
- Bowman** M.ve S. **Sutcliffe** (2000), **Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality**, Edinburgh: Edinburgh UniversityPress.
- Chaves**, Mark (1994), Secularization as Declining Religious Authority,**Social Forces**, 72/3, March: 749-774.
- Dabashi**, Hamid (2000), In the Absence of the Face, **Social Research**, 67/1 Spring: 127- 185.
- Davie**, Grace (1990), An Ordinary God: The Paradox of Religion in Contemporary Britain, **British Journal of Sociology**, 41/3: 395-421.

- Davie**, Grace (2006), Is Europe an Exceptional Case? **The Hedgehog Review** (Special Issue: After Secularisation), Spring-Summer:247-258.
- Debord**, Guy (1996), **Gösteri Toplumu ve Yorumlar**, Aysen Ekmekçi ve Oksan Taşkent (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yay., 1996, s. 113
- Dobbelaere**, Karl (2006), Sekülerleşmenin Üç Yüzü: Toplumsal, Kurumsal ve Bireysel Sekülerleşme[(Haz.) Ali Köse (2006) **Laik ama Kutsal** İstanbul: Etkileşim Yayınları] içinde: 109-128.
- Ellul**, Jacques **Sözün Düşüşü**, Hüsamettin Arslan (çev.) İstanbul: Paradigma Yay. 2004, s. 33.
- Ernst**, Carl W. (2006)Sufism, Islam, and Globalization in the Contemporary World: Methodological Reflections on a Changing Field of Study, **Fourth Victor Danner Memorial Lecture Indiana University**, April: 5-27.
- Göle**, Nilüfer (2008), **İç İçe Girişler: İslâm ve Avrupa** (Çeviri: Ali Berktaş), İstanbul: Metis.
- Görgün**, Tahsin (2001), Dinin Yeniden Yorumlanması Meselesi Üzerine, **Köprü**, Sayı.73, (Kış).
- Gürbilek**, Nurdan (1992) **Vitrinde Yaşamak: 1980'lerin Kültürel İklimi**, İstanbul: Metis.
- Hall**, Stuart (2005), Notes on Deconstructing the Popular,[(Haz.)Raiford Guins and Omayra Zaragoza Cruz (2005) **Popular Culture: A Reader**, London: Sage] içinde:64-71.
- Heelas**, P. (1996), **The New Age Movement**, Oxford: Blackwell.
- Heidegger**, Martin (1977), The Age of the World Picture, [**The Question Concerning Technology and Other Essays**(Çeviri: William Lovitt) Harper & Row] içinde: 115-154.
- Hervieu-Leger**, Daniele (2000) **Religion as a Chain of Memory**, Polity Press.
- Hollinger**, Robert (2005), **Postmodernizm ve Sosyal Bilimler**, Paradigma.
- Howell**, J. D. (2004), Spirituality vs. Religion Indonesian Style: Framing and Reframing Experiential Religiosity in Contemporary Indonesian Islam, **A Paper presented to Fifteenth Biennial Conference of the Asian Studies Association of Australia**, 2004.
- Jameson**, Fredric (1991) **Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism**, Durham,.
- Kandiyoti** Deniz ve Ayşe Saktanber (2003), **Kültür Fragmanları: Türkiye'de Gündelik Hayat**, (Çeviri: Zeynep Yelçe), İstanbul: Metis.
- Kozanoğlu**, Can (1995), **Pop Çağı Ateşi**, İstanbul: İletişim.
- Kozanoğlu**, Can (1997). **İnternet, Dolunay Cemaat**, İstanbul: İletişim.
- Lucy**, Niall (2003), **Postmodern Edebiyat Kuramı**, (Çeviri: Aslıhan Aksoy İstanbul: Ayrıntı.

- Ostwalt**, Conrad (2006), *Seküler Çan Kuleleri*, [(Haz.) Ali Köse (2006), **Laik Ama Kutsal**, İstanbul: Etkileşim]
- Ritzer**, George (1998), **Toplumun Mcdonaldlaştırılması**, (Çeviri: Şen Sürer Ka-ya), İstanbul: Ayrıntı.
- Robbins**, Kevin (1996) **İmaj: Görmenin Kültür ve Politikası**, (Çeviri:Nurçay Türkoğlu), İstanbul: Ayrıntı.
- Rorty** Richard ve Giovanni Vattimo (2004), **The Future of Religion**, New York:Columbia University Press,
- Said**, Edward (2004), **Şarkiyatçılık: Batının Şark Anlayışları**, (Çeviri: Berna Ülner,) İstanbul: Metis.
- Sarıbay**, Ali Yaşar (1995), *Postmodernite ve Kültür Olarak İslâm: Kültürel Bir Çözümleme*, **I. İslâm Düşüncesi Sempozyumu Kitabı**, İstanbul: Beyan.
- Sarıbay**, Ali Yaşar (2010), *Postmodernization of Religion – A Brief Remark”* **İlahiyat Studies**, 1/1: 7-13.
- Weber**, Max (1963),**The Sociology of Religion**, Boston: Beacon.
- Yavuz**, Hilmi (2003), **Sözün Gücü**, İstanbul: Dünya Yayınları.