



SİYASAL İSLAMCILIĞIN ALTERNATİF MEDENİYET SÖYLEMİ MODERNİTEDEN AZADE MİDİR?

Emnur GENÇ*

Özet

Modern dünyada fundamentalist-radikal İslami ideolojilerin ve siyasal İslamcılığın hâkim söylemlerinin karakteristiğine bakıldığında, İslam'ın yalnızca tekil "Müslüman özne"yle sınırlı bir din olmadığı; aksine toplumsal alanın tüm vechelerine (politik, ekonomik, hukuki vd.) yönelik total bir nitelik taşıdığı savı öne çıkmaktadır. İslam'ın modern dönemdeki yeniden anlamlandırılması ve inşası, ona bir "din" olmanın ötesinde, modern anlamda bir ideoloji karakteristiği katmaktadır. İslami ideolojinin entelektüel aktörleri de "siyasal İslam" olarak adlandırılan bu ideolojiyi bütüncül, evrensel, tarih-ötesi ve özsel/özcü bir sistem olarak ele almaktadırlar. Bu düz çizgisel, ilerlemeci, seküler ya da yarı-seküler anlayış çerçevesinde İslam, gelecekte kendi asli kökeninden yeniden doğacak olan bir medeniyeti yaratacak olan bir din; aynı zamanda modernite ve kapitalizmden tamamen farklı ve onlara tek alternatif sistemdir. Karşıt savlar ise siyasal İslam gerçekliğinin, belirli tarihsel koşulların ve süreçlerin (Batılı moderniteyle karşılaşmadan doğan bir tarihselliğin) ürünü olduğunu; dolayısıyla tüm diğer sistem-içi sosyal-politik hareketlerde olduğu gibi sistem-içi bir muhalefet ileri sürmektedir. Buna göre de, siyasal İslam'ın söylemi ve İslami hareketler kendi tarihsel, toplumsal ve konjonktürel koşullarına göreli olarak dönüşüme uğrarken; var olan sistemi içsel olarak yeniden üretmenin ve kendi içinde dönüştürmenin önemli enstrümanlarından birini oluşturmaktadır. Çalışmada, siyasal İslam'ın moderniteyle ilişkisi bağlamında söz konusu savlar irdelenmekte, siyasal İslam ve İslami hareketin modern dönemde ortaya çıkış koşulları ve dönüşüm süreci ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Siyasal İslam, İslami Hareketler, Modernite, Tarihsellik

IS POLITICAL ISLAMISM AN ALTERNATIVE CIVILIZATION RHETORIC TO TRANSCENDENT MODERNITY?

* Yrd. Doç. Dr., Niğde Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü Öğretim Üyesi. Niğde/Türkiye. emnurgenc@hotmail.com



Abstract

When we look at the prevailing rhetoric of fundamentalist islamic ideologies and political islam, the argument that islam is not a religion which only regulates single muslim subject's life but has a total claim to regulate whole (e.g. political, economic and legal) area of social life. The reinterpretation and rebuilding of Islam in modern period make it not only a religion but also an ideology. The intellectuel actors of islamic ideology treat this ideology, which is called as political islam, as a holist, universal, trans-historical and esseantialist system. According to this lineer, progressive, secular or semi-secular understanding, Islam is a religion which will create a civilisation born out of its fundamental roots in the future; moreover, it is totally different from modernity and capitalism, and it is the only alternative system to them. The opposite arguments suggest that political Islam is a product of specific historical conditions and processes, and it is a opposition within the system just like other intra-system socio-political movements. Thus, while the rhetoric of political Islam and islamic movements transform themselves according to their own historical, social and conjunctural conditions, they become important instruments for reproducing and retransforming the existing system in itself. This study examines the arguments mentioned above in the context of the relationship of political Islam and modernity and the conditions in which islamic movements and political Islam have emerged and transformed itself.

Key Words

Political Islam, Islamic Moverments, Modernity, Historiclity



GİRİŞ

Bu çalışmada “siyasal İslam”, moderniteye içkin, moderniteyi yeniden üreten ya da onun yeniden üretilmesinde işlev gören, tarih üstünlüğü ve aşkınlığı olmayan bir entide ya da olgu olarak da kavranılmaya çalışılmıştır. Siyasal İslamcılık, “ana akım” bir hareket olarak yaklaşık son iki yüzyıllık “tarihsel İslam”la birlikte ele alınması gereken bir olgudur. Dinsel, siyasal, toplumsal ve kültürel pratikleri de kapitalizmin, modernitenin ve yine pozitivist bir anlayışın mantığına tabidir; onunla örtüşmekte ya da bu belirlemlerle düalist görünüm almaktadır ve tarihsel hegemonyadan azade değildir. Max Weber’in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*’nda (1985), kapitalist dünyevileşmenin pratiklerinin ve zihniyetinin biçimlenmesinde ortaya koyduğu gibi, özellikle 1980’li yıllardan sonraki dönemde “İslam’ın Protestanlaşması”na şahit olunmuştur. Bu dönemde Türkiye’de görünürlük kazandığı biçimiyle İslamileşme, Protestan etiğinin kapitalizmi ve moderniteyi içsel ve yapısal olarak üretip dönüştürmesinde yaşanan sürecin Türkiye’deki tarihsel açıdan özgül görünümünü sergilemiştir. Örneğin İslami sermaye olarak adlandırılan yeni kapitalistleşme tarzı, ekonomik düzlemde tam da tür bir dönüşümün enstrümanı olmuştur. Kapris oteller, serimlenen İslami moda anlayış ve tarzları, mütevazı olanın İslami erdemlilik olduğunu, Protestan pietizmini ıskalayan, bunun yerine ve bunun tam zıddı olarak kitle ve tüketim kültürüne tabi İslami yaşam tarzlarının yaygınlaşıp hâkim desen olmaya başlayarak öne çıkması ise, bu Protestanlaşmayla çelişmek bir yana kendine özgü koşullarda bunun tamamlayıcısı olmuştur. İslami sermaye denen şeyin oluşumu ve şekillenışı de buradan bakıldığında belirli bir yapısal dönüşüm ve formu işaret etmektedir. Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*’deki (1991) yorumlamalarında, İslamileşmenin moderniteyi içsel ve yapısal olarak yerel dinamikleriyle yaratmanın bir formu olduğunu göstermiştir. Onun da yerinde saptamasıyla, Batıdan ithal edilen normatif modernleşme/Batılılaşma modeli, tepeden dayatılmakla tam bir yapısal dönüşüm ve modernleşmeyi inşa edememiş; Kemalist modernleşme modelinin gerçekleştirmediği dönüşümü üretmiştir. Diğer bir deyişle, söz konusu dönemdeki süreç, modernitenin içsel, yerel ve yapısal olarak üretilmenin bir görünümü olmuştur.

İSLAMİLİĞİN MODERN TARİHSELLİĞİ

Merad’a kulak verecek olursak, “İslam’ın uluslararası yaşamın her alanında boy göstermesi, çağdaş tarihin en temel verilerinden birini oluşturmaktadır”(Merad, 1996:196). Yaklaşık olarak 1980’li yıllardan başlayarak, bitmek tükenmek bilmeyen sorulara konu olan İslam, artık güncelliğin bir parçası haline gelmiştir. Bazıları için kaygı kaynağı, bazıları için de ürkütü-



cü bir bilmece olan İslam, bir din, uygarlık ya da siyasal bir proje olarak yüzyıldan fazla bir süre boyunca¹, İslami olguyu, oryantalist bilginin desteğiyle çepeçevre kuşattığına inanan Batılı anlayışa bir tür meydan okumayı ifade etmektedir (Merad, 1996:198). Ki, günümüz dünyasının en göze batan olgularından ve gelişmelerinden biri, Batı modernitesine bir tepki ve yeni bir kimlik arayışı açısından pek çok vecheden İslami uyanış olmuştur. Ancak burada temel sorun İslam'ın moderniteye göreli ya da ona içkin bir olgu olarak mı anlaşılabilirliği, yoksa kendi içinde gelişen ve yükselen alternatif yeni bir toplum, devlet ve medeniyet projesi olarak mı anlaşılabilirliği noktasındadır (Durugönül, 1996:79).

Bu çerçevede Durugönül reislamizasyon hareketinin politik olduğu kadar sosyo-kültürel bir olgu olduğunu; bu olgunun temelinde ise aktüelleştirilmiş eski bir muhalefet olarak din ve politika ayrımındaki karşıtlığın yattığını dile getirmektedir (Durugönül, 1996:79). Ona göre, bu muhalefet dini görünmekle birlikte esasında ne dinin yeniden doğuşu (nahda; renaissance), ne de geleneğin yeniden canlanmasıdır; zira “reislamizasyonun konuları politiktir ve modernlik olmadan onun oluşması da düşünülemez”. Sonuçta “tüm diğer fundementalizmler gibi İslami fundementalizm de modernlikle karşılaşma sonucu ortaya çıkmıştır” (Durugönül, 1996:79).

Bu çerçevede, genel olarak bakıldığında, modernite bağlamında İslam'ın siyasallaşması ya da “siyasal İslam” olgusu etrafındaki tartışmaları, yine kendi iç kırılmaları ve farklılaşmaları içerisinde İslami hareketleri birkaç temel eksen etrafında ele almak ve tartışmak mümkündür.

1. Öncelikle “normatif”/“teorik” düzlemde İslam ile İslam'ın farklı tarihsel ve toplumsal bağlamlara özgü toplumsal, siyasal ve kültürel pratiği/görünümü ve sosyo-politik bir hareket olarak ortaya çıkışı arasında bir ayrımın yapıp yapılamayacağı; yapılabilecekse bunun karakteristik nitelikleri üzerinde durmak gerekir. Birinci boyutun temel alınması ya da vurgunun buraya kayması “özcü”², evrensellik iddiasıyla dile getirilen ve tarih-

¹ Merad'a göre, İslam dünyasında reformların ortaya çıkışı ve büyük reformcular 18. yüzyılın sonlarından itibaren oluşum sürecine giren reformist ideoloji ve 19. yüzyılın sonlarında bir Rönesans olarak adlandırılacak nahda hareketine dönüşmüştür. Ve yine 19. yüzyılın sonlarına, hem siyasal hem de dinsel bir oluşum olarak İslami uyanış damgasını vurmuştur. 19. yüzyılda biçimlenen bu uyanış/nahda hareketi “ne bir kopma olgusunu, ne de İslam ülkelerinin dinsel tarihindeki bir kazayı” ifade etmez; aksine bu reform, sosyo-kültürel evrimde ve ilerlemede güçlü ve yeni bir havayı ifade eder. Söz konusu isimlerden bazıları şunlardır: Hindistan'da Ahmet Şah Veli Allah (1702-1762), Arabistan'da Muhammed İbn Abdülvehhab (1703-1791), Oda Batı Afrika'da (Nijerya) Osman Don Fodio (1754-1817), Hindistan'da Seyyid Ahmet Han (1817-1898), Ortadoğu'da Cemalettin el-Afgani (1839-1897), Mısır'da Muhammed Abduh (1849-1905) (Merad, 1996:17-18).

Onun deyişiyle,

“18. yüzyılın sonundan beri modern İslam reformcular bir yandan Cemaat (Ümmet) için zamanın gerçeklerine açılma gerekliliğini kabul ederken, vaazlarını ve eylemlerini yüce geleneğin tartışılmaz ustalarının izine yerleştirmeye çalışmışlardır. Modern reformcular için söz konusu olan, ilk İslam'ın örnek tanıklıklarının otoritesine karşı duyulan saygının ötesinde, Cemaat'ın süreklilik ilkesine kaynakları ile birlikte bağlı kaldıklarını devam ettirdiklerini belirtmektir” (Merad, 1996:17).

² Lewis'in terimleriyle “otorite” boyutu.



dışı ve tarih-ötesi teorik bir bağlama ilişkin argümanlara dayanırken; ikinci boyutun temel alınması İslam'ın da tarihselliğe, tarihin moderniteye ait dönemine tabi bir biçimde değişik görünümünü barındırdığı, dolayısıyla modern dönemdeki "siyasal İslam" olgusunun ve modern "İslami hareketler"in bu bağlam dolayımıyla ele alınabileceğini savlar. Bu çerçevede, "politik bir ideoloji ve sosyal bir protesto hareketi olarak bugünkü reislamizasyon hareketi sadece Batı'ya karşı bir ayaklanma olmayıp aynı zamanda mevcut dünya düzenine karşı da bir başkaldırmadır" (Durugönül, 1996:80). Modernite ve modernite eksenli hegemonya dolayımıyla bir okuma bizi aynı zamanda Gramsciye argümanları dikkate almaya ya da ona referansa da götürür. Bu temeldeki iki ayrım aynı zamanda iki uç durumu belirtir ki, her iki yaklaşımın da hem İslami ideolojinin öznelere hem de konuya oryantalist çerçevede bakanlar açısından taraftarları vardır. İkinci yaklaşım açısından İslam'ın ve İslami söylemin ideolojikleşmesinin modern bir olgu olduğu; bu olgunun hegemonik düzlemde Batı ve modernite olgusuna bağlı olarak tarihsel ve hegemonik açıdan bir çerçevelenip yutulmayı içerdiği konusundaki tartışmalar merkezi tartışma alanlarından birini oluşturur. Bu çerçevede, siyasal alanın merkezileşmesinin modernitenin bir doğurgusu olduğu, İslamcılığın da doğrudan devlet enstrümanını kullanarak toplumu İslamileştirmesinin bunun bir yansıması olduğu dillendirilir. Son dönemlerde reislamizasyon ve İslam'ın Protestanlaşması etrafındaki tartışmalar da buna dahildir. Burada sorun, sisteme entegre olma ve sistemi içeriden yeniden üreten ve bağışıklaştıran sistem-içi muhalefetler ve yeni sosyal hareketler de tartışmalara dahil edilir. Bu açıdan da İslamcılığın sistem karşıtı mı yoksa sistem içi mi bir hareket olduğu uzayıp giden tartışmalara konu olagelmıştır. Bunlara ilave olarak daha spesifik ayrımlara gitmek ve ayrımlar koymak da mümkündür.

Bu çerçevede Roy, İslamcılıkları, "İslam'ı bir din olduğu kadar bir siyasal ideoloji olarak da gören ve böylece kendilerini yerleşik belli bir gelenekten kopuk olarak tanımlayan eylemci gruplar" (Roy, 1994:8) olarak tanımlar ve çağdaş siyasal İslam'ın, Müslüman toplumlara farklı ve kökten ayrılmış bir seçenek sunup sunmadığını sorgular.

2. Daha çok birinci ayrıma dayalı olarak da modern dönemde İslam dünyasındaki dini "yeniden uyanış"³ (nahda) hareketlerinin tarihselliği ve konjonktür içerisindeki yeri konumlandırılmaya çalışılır. Bir Medeniyet olarak tanımlanan İslam'la Hristiyan Batı Medeniyeti arasında özsel ve uzlaşmaz bir ayrımın olduğundan hareket edildiğinde, Huntington'un Medeniyetler Çatışması'ndan İslam Medeniyetinin Batı Medeniyetine tek al-

³ Bu konuda bakınız (Merad, 1996).



ternatif olduğuna ve bir gün mutlaka hâkimiyeti sağlayacağına kadar giden yorumlar gündeme getirilir. Bu çerçevede sanki medeniyetler, dinler, kültürler ve toplumlar bir tarihselleşime tabi değildir. Aksine tarihsellik kazanmasından azade ve değişmez bir öze sahiptir. Medeniyetler ve kültürler arasındaki çatışmalar, uyumsuzluklar ve uzlaşmazlıklar özlerindeki değişmeden kalan farklı karakteristik yapılarından ileri gelmektedir.

3. Bunlarla birlikte bir diğer seçenek olarak medeniyetin birliği ve birikimliliğinden “Medeniyetler Diyalogu”na, bu diyalogun her iki taraf için de yaratabileceği sentez, zenginlik ve katkıya ilişkin vurgulara doğru giden bir eğilim de göze çarpar ki, günümüz de bu yaklaşımın taraftarları hiç de azımsanamayacak düzeydedir. Hatta bu bütünlüğü ve diyalogu sağlamaya dönük uluslararası girişimler, organizasyonlar ve projelerde gözle görülür bir artışın var olduğuna şahit olmaktayız.

İslam dünyasının Batı dünyası ile olan etkileşimi özellikle 19. yüzyıldan sonra önemli bir kırılmaya uğramış, İslam dünyasına bir dönüm noktası yaşatmıştır. Süreç içerisinde Batı İslam dünyası üzerindeki etkisini, ağırlığını giderek artan ölçüde hissettirmeye başlamıştır. Günümüze kadar uzanan periyot üzerinde Batı emperyalizminin, kapitalizmin ve modernitenin genelde Batı dışı toplumlar, özelde ise İslam dünyası ile etkileşimi merkezi problematik alanlardan biri olarak önemli bir yer tutmuştur. Söz konusu karşılıklı etkileşimin veya daha çok tek tarafın başat olduğu bir ilişkinin niteliği gerek maddi uygarlık ve tarihsel dönüşümü açısından gerekse zihniyet, dünya görüşü ve ideolojik açılardan sorgulana gelmiştir.

Diğer Batı dışı toplumlarda olduğu gibi İslam dünyasında da “modernleşme” adı verilen süreç, temelde iç dinamiklerin, belirli karakteristiklere sahip tarihsel ve toplumsal koşulların bir ürünü olmayıp, Batı ile olan büyük ölçüde tek yönlü bir belirlemenin sonucu olarak ortaya çıkmış ve şekillenmiştir. Ancak bu noktada İslam dünyasının Batı dışı diğer toplumlardan belirgin bir biçimde ayrılan ve farklılaşan kendine özgü bir niteliğinin ya da özgüllüklerinin bulunduğu da belirtilmelidir. Bu bağlamda, sonradan bağımsızlaşma sürecinde birer ulus-devlet adacıklarına dönüşen İslam dünyasının, diğer Batı dışı toplumlara göreli olarak, Batı emperyalizmine ve sömürgeciliğine karşı daha büyük bir tepki, dirayet ve direnç gösterdiği bilinmektedir⁴. Yine İslam dünyasının Batı’nın maddi uygarlığının ürünleri dışındaki zihniyet ve kültürel boyutuna ilişkin sergilediği görünüm de, ister “direnme”, ister “eklemlenme” ve isterse Batı ile İslami muhtevanın kendine özgü bir “sentez”i biçiminde anlaşılсын diğerlerine göreli olarak özgül bir biçimde cisimleşmiş ve cisimleşmektedir. Başlangıcından günümüze, gerek

⁴ Bk, örneğin (Merad, 1996).



emperyalist sömürgeleşme deneyiminden geçerek bağımsızlıklarını savaşla kazanan Müslüman ulus-devletler (daha doğru bir adlandırmayla “devlet-uluslar”)⁵ gerekse Osmanlı deneyimindeki gibi sömürgeleşmeyi yaşamamış bir toplum açısından, yerel farklılaşmalar söz konusu olsa da İslam dünyasına özgü kendiliklerden söz edilebilir. Sonuçta İslam dünyasının Batı ile ilişkilerinde ve kendini bu süreçte şekillendirişinde merkezi ve temel faktör reel tarihselliği içerisinde “din” ve belirli bir tarihsel bağlamdan hareketle ya da yaşanan tarihselliğin dolayımıyla İslam dininin kökenlerine geri gidilerek yeniden yorumlanması olmuştur (Durugönül 1996; Roy, 1994; Laroui 1993a; Laroui, 1993b); Türköne, 1994).

İDEOLOJİ OLARAK POLİTİK OLANI MERKEZE ALAN İSLAMCILIKLAR

Bu bağlamda İslam’ın bir “din” olmanın ötesinde “ideolojikleşmesi” ve “siyasal İslam” halini alarak bir “sosyal hareket”e dönüşmesi Batı ve Batılı modernite ile karşılaşmanın sonucu olarak ortaya çıkmış bir olgudur ve tarihseldir (Durugönül, 1996; Roy, 1994; Laroui, 1993; Türköne, 1994). Modern dünyada fundementalist-radikal İslami ideolojilerin ve siyasal İslamcılığın hâkim söylemlerinin/din yorumlarının karakteristiğine bakıldığında, İslam’ın yalnızca tekil “Müslüman özne”yle sınırlı bir din olmadığına; aksine toplumsal alanın tüm vechelerine (politik, ekonomik, hukuki vd.) yönelik total bir nitelik taşıdığına dair güçlü bir vurgu gözlemlenmektedir. Ancak bu durum “geleneksel” İslam algılamalarından farklı ve onlardan “kopuş”u içeren bir karakteristik içermektedir. Bu kopuş, kendini ister İslam’ın ideal dönemi ve başlangıçtaki teorik-normatif metin ve uygulamaları üzerine referansları temele alarak dinin yorumunu yeniden inşa etsin, isterse de Batı birikimini ve onun tarihsel ürünü olan seküler aklı da işin içine dahil ederek yeni bir senteze ulaşmayı içersin sonuç değişmemektedir. Örneğin, Zubaida’nın İran İslam Devrimi’ne ilişkin saptaması, dinin ilk biçime ve temel referanslara göre yorumlanmış halinin ya da yeniden inşa edilmesinin bir “kopuş” olduğunu ve yeni bir bağlam inşa ettiğini çarpıcı bir biçimde ortaya koymaktadır:

“Humeyni’nin Velayet-i Fakih doktrini, modern İslam’da yaşanan radikal bir kopuştur. Humeyni, ...bu doktrini iki teme üzerine oturtmaya çalışır: hükümet işlevleri açısından adil fakih’in Peygamber ve İmamlarla teorik bakımdan denkliliğini ortaya koyan rasyonel boyut ve Peygamber ve İmamlardan ilgili hadisler ortaya koyma şeklindeki ... geleneksel boyut. Argüman İslam’ın bir din olarak bir hükümet sistemi içermek ‘zorunda olduğunu’ vurgulayarak başlar. (Humeyni’ye göre) dinin

⁵ Bu çerçevede Türkiye Cumhuriyeti de dâhil tüm İslam dünyasındaki ulus devletler, “devlet-ulus”, yani kendi ulusunu yaratan devletler olarak tarihselleşmişlerdir.



hükümetten ayrılması ve bir ibadet ve dua sistemine indirgenmesi İslam'ın ruhuna ve öğretilerine tamamen yabancısıdır; bu İslam topraklarını egemenlik altına almak ve sömürmek için emperyalizm ve ABD ajanları tarafından uydurulan ve desteklenen bir sapıklıktır. İslam her şeyden önce bir kutsal yasadır, yasa sadece dini okullarda incelenir ve çalışılır diye değil, bir devlet biçiminde uygulansın ve kurulsun diye verilir... İslam dininin ayrılmaz işlevleri bir hükümet gerektirir” (Zubaida, 1994:53-54)⁶.

İslam'ın modern dönemdeki yeniden anlamlandırılması ve inşası, ona bir “din” olmanın ötesinde, kitleleri harekete geçirmeyi ve bununla birlikte kökten bir dönüşümü hedefleyen bir ideoloji (İslamcılık) karakteristiği katmaktadır. Hâkim biçimiyle İslami ideolojinin fail öznelere olan aydınlara göre, “siyasal İslam” olarak adlandırılan bu ideoloji, “öteki” konumundaki Batı ile bağdaşmaz nitelikte, bütüncül, evrensel, tarih-ötesi ve özsel/özcü bir sistemdir. Bu lineer, ilerlemeci ve seküler ya da yarı-seküler anlayış çerçevesinde İslam, gelecekte kendi asli kökeninden yeniden doğacak olan bir medeniyeti yaratacak olan bir din; aynı zamanda modernite ve kapitalizmden tamamen farklı bir sistem ve onlara tek/yegane alternatiftir (Siddiki, 1986; Kutup, tarihsiz; El-Behiy, 1986; Humeyni, 1982; Özdenören, 1985).

Bununla birlikte bir başlangıç noktası olarak görülen 19. yüzyılın ikinci yarısında kökenlendirilen; dini düşüncenin yeniden doğuşunu ya da dinin mevcut koşullara göre yeniden yorumlanmasını içeren “ihya” (“uyanış”; “yeniden diriliş”; “nahda”) hareketleri Batı tarihselliğinde karşımıza çıkan Aydınlanma hareketiyle örtüşen ya da ona denk düşen kendine özgü kökten bir dönüşümü de içermez. İnsanın yüzünü inançtan ve dogmadan akla ve yeryüzüne çevirdiği Aydınlanma sürecinin aksine, tarihsel olarak Asr-ı Saadet dönemi topluluğunu ve dinin bozulmamış/orijinal haliyle diriltilemesini hedeflemeyi dener. Bunu yapmaya çalışırken de kendisini tarih-ötesi/üstü bir İslam konseptiyle özcü bir biçimde temellendirir. Birçok oryantalist İslamolog da İslam'ın “özcü” düzlemdeki yorumuna paralel görüşler ileri sürmüşlerdir.

Ancak buna karşın ortaya çıkan yeni durum ve yaşanan süreç Batı ile karşılaşmanın zorunlu bir sonucudur aslında. Giddens'in deyişiyle, modernlik, kendinden boşalmayı, yapılaşmış ve statik olmanın dışına çıkmayı, bir tür içeriksiz kalmayı, uzamda ve bilinç düzeyinde yerellik ve yerel bağlamın sınırlarıyla bağları koparıp yerinden yurdundan çıkmayı beraberinde

⁶ Orijinal ve zengin bir materyal olarak, Humeyni'nin bu bağlamdaki görüşlerini kendi diliyle ifade eserine bakılabilir. Örneğin bir yerde şöyle hitap eder: “ Milletimizin istediği, İslami Cumhuriyettir. Yalnızca Cumhuriyet yönetim; demokratik cumhuriyet değil, demokratik İslam Cumhuriyeti de değil. Sadece İslami Cumhuriyet... Demokratik terimini kullanmayınız. Batı kalıbına uymazsa diye korkmayınız. Biz Batı kalıplarını istemiyoruz, biz Batının gerçekten medeniyet diye adlandırılacak gelişmelerini değil, bozuk ve bozucu şeylerini istemiyoruz” (İmam Humeyni, 1982). Bu ve benzeri ifadelerle aynı temaya ve retorikçe eserini pek çok yerinde rastlanılmaktadır. (bkz. Zubaida, 1994:53).



getirmektedir. Modernliğin sonucunda ortaya çıkan düşünme ve yaşam tarzları, bizi bütün geleneksel toplumsal düzen türlerinden eşi görülmedik bir biçimde söküp çıkarmış, onlardan öyle ya da böyle farklılaştırmıştır artık. Ki, modernliğin getirdiği dönüşümler hem yaygınlıkları hem de yoğunlukları açısından önceki dönemlere özgü değişim biçimlerinin çoğundan daha köktenci ve etkilidirler (Giddens, 1994:12). Ne var ki, Göle'nin terimleriyle, Batı dışı toplumlar, Batı'ya görelî olarak *tarihselliği zayıf toplumlardır*; modernliğin tanımına kendi pratiklerinin damgasını vuramamakta, yani "*değişimi*" ve "*yenilenmeyi*" içsel ve yapısal bir süreç olarak üretememektedirler. Diğer bir deyişle, "*zayıf tarihsellik*" olarak adlandırılabilir Batı dışı toplumlar, toplumsal ilişkilerin yapısında, doğasında, eyleminde modernliğin ve kentliğin üretilmesi üzerinde hâkim olarak gözlenen bir durumdur. Yine zihinsel üretim biçimlerinde, bilinç düzeyinde zayıf tarihselliğin izdüşümlerini aramak görmek mümkündür (Göle, 1991). Belki bu noktada İslam'ın siyasallaşmasını ve dini temelde bir ulus-devlet tahayyül ve idealini bu zayıf tarihselliği kapatmanın bir sonucu olarak okumak da mümkündür. Aynı doğrultuda Shayegan da genelde Batı dışı toplumların özelde ise İslam toplumlarının bu durumunu gelenekseli ve moderni uzlaştırma yeteneğini gösteremeyen bir "*çatlama*"; geçmişe sığınmada ya da geleceğe kaçışta sonlanan bir *şimdiliği yaratamama* ile görünürlük kazanan modernleşmemişlik olarak nitelendirir (Shayegan, 1991). Ona göre, "ortaya çıkan bu ontolojik "*çatlama*", *şizofrenik kimlik ve bilinç yapıları*, âdeta bize özgü olan ve başkasına devredemeyeceğimiz kaderimizi oluşturur" (Shayegan, 1991:12). Bu rahne içerisinde *arkaizmin* kemikleşmiş yapısı ile modernliğin şimdide varolan öğeleri şizofrenik bir biçimde bir arada, kaynaşmadan birliktelik oluşturmuşlardır ki, "*çarpıklıklar gerçeklerle karşılaştıklarında diyalektik-dışı, tarihsellik-dışı bir ilişki oluşmaktadır*. Bunlar, adeta kendi içlerine kapanmış, kendi kategorilerini yaratan ve kendi fantazmalarıyla yaşayan yapılarıdır (Shayegan, 1991:113). Başlangıcından itibaren, moderniteye görelî ve onun dolayımıyla inşa/icat edilen İslami ideolojinin fail öznesi konumundaki Müslüman düşünür ve aydınlar, düşünümsel, teorik ve pratik aktivitelerini, İslam'ı siyasal ve toplumsal bir ideoloji olarak yeniden inşa edişlerini, çeşitli düzlemlerde, toplumlar ve değişik dönemlerde İslami hareketlere düşünsel-teorik ve pratik önderlik/kılavuzluk edişlerini bu ikilik (dualite) ve eşit olmayan ilişki durumu ve süreci içerisinde sürdürmek durumunda olmuşlardır. Bu çerçevede İslamcılık,

"İslam'ın '*modernleşmeye*' ya da *çağa ayak uydurmaya* gerek duymayan kamil bir evrensel sistem olduğu şeklindeki klasik bakış açısını yeniden ele alır; fakat bu modeli '*modern*' bir nesneye uygular: topluma, daha doğrusu modern terimlerle tanımlanmış bir topluma (yani toplumsalın, siyasalın ve ekonominin alanlarının



farklılaştığının kabul edildiği bir topluma). İslamcı ülkü, istediği kadar bu farklılıkları ilk Müslüman cemaatinin birliğine giderek gidermeyi amaçlasın ya da tarihi istediği kadar modernleşme etkeni değil de bir gerileme alanı saysın, bütün bunlar, İslamcılar, kendilerini de üreten modern toplumu faaliyet konusu olarak almaktan alıkoyamamaktadır” (Roy, 1994:58).

Kendi bağlamı içerisinde fail özne konumundaki bu “İslami aydınlar”, hem siyasal alanla ve toplumsal hareketlerle ilişkileri hem de -gerek Batı’dan devşirme kavramları İslami referanslarla içeriklendirme ya da demokrasi, özgürlük ve eşitlik gibi Batılı kavramlara klasik İslam’ın normatif sisteminden referanslar oluşturma tarzında olsun, gerekse saf bir biçimde İslam’ın asli kaynaklarına yönelme tarzında referanslar oluşturma tarzında olsun- beslendikleri entelektüel kaynakları açısından geleneksel “ulema” tanımlamasının çerçevesi içerisine de yerleştirilemeyecek bir kategori oluşturmaktadırlar. Ancak bir taraftan her ne kadar geçmişteki ideal İslam topluluğu dönemine referansları temele almaya çalışsalar da, diğer taraftan kaçınılmaz bir biçimde, reaksiyonerliğini en uç noktada gösterdiğinde dahi Batı etkisinden de kurtulamazlar.

Bu çerçevede İslamcılığın “özcü” temeldeki yorumuna karşıt savlar siyasal İslam gerçekliğinin, belirli tarihsel koşulların ve süreçlerin (Batılı moderniteyle karşılaşmadan doğan bir tarihselliğin) ürünü olduğunu; dolayısıyla tüm diğer sistem-içi sosyal-politik hareketlerde olduğu gibi sistem-içi bir muhalefet oluşturduğunu ve bunu yeniden ürettiğini ileri sürmektedir. Buna göre, feminizm, çevrecilik ve diğer kimlik temelli hareketlerde olduğu gibi, siyasal İslam’ın söylemi ve İslami hareketler kendi tarihsel, toplumsal ve konjonktürel koşullarına göreli olarak dönüşüme uğrarken; var olan sistemi içsel olarak yeniden üretmenin ve kendi içinde dönüştürmenin önemli enstrümanlarından birini oluşturmaktadır.

TARİHSEL ÖZCÜLÜĞÜ TEMELE ALAN SOSYO-POLİTİK HAREKETLERİN FARKLI GÖRÜNÜMLERİ ve İSLAMİ HAREKETLER

Popper’a göre, özcülük açısından bilim veya bilgi,

“değişmeyen ve kendisiyle aynı kalan bir şeyin, bir özün varlığını peşin kabul eder. Burada tarih, yani değişimin tasviri ve öz, yani değişim sırasında değişmeden kalan şey, karşılıklı ilişki içindeki kavramlar olarak ortaya çıkarlar... İlgili şey değiştiği halde onda değişmeden ve aynı kalan bir şey olduğu ilkesi, onun özü (veya ideası, veya formu, veyahut tabiatı veyahut da cevheri) demek ise, o zaman o şeyin maruz kaldığı değişimler onun ve bu sebeple onun özünün değişik yanlarını ve yönlerini veyahut imkanlarını gün yüzüne çıkarır. Buna göre öz; eşyada saklı bulunan kuvvet (potansiyel güç)’lerin toplamı veya kaynağı olarak, değişimler (veya hareketler) ise onun özünde saklı kuvvetlerin gerçekleşmesi veya fiile geçmesi olarak yorum-



lanabilir... Bu demektir ki bir şey, yani onun değişmeyen özü, ancak onun değişmeleri yoluyla bilinebilir... Bu ilkeyi sosyolojiye uyguladığımızda, bir sosyal grubun özünün, ya da gerçek karakterinin kendini ancak tarihi yoluyla açığa vurabileceği ve bilinebileceği sonucuna varırız. Fakat eğer sosyal gruplar ancak kendi tarihleri yoluyla bilinebilirlerse, onları tasvir etmede kullanılan kavramların tarihi kavramlar olması gerekir) (Popper, 1985:28).

Bunun yanı sıra “özcülük” (essentialism) terimi, ayrıca, tanımların şeylerin özsel niteliklerinin betimlenmeleri olduğunu, tanımlara ulaşma çabalarının bu tanımların ortaya koyduğu betimlemelerin doğruluğu ya da yanlışlığı biçiminde değerlendirilebileceğini öne süren betimlemeler kuramı için de kullanılmaktadır. Bu açıdan bilim, bu özlerin keşfedilmesini, dolayısıyla doğru tanımların yapılmasını gerektiren bir etkinliktir (Marshall, 1999:25). Özcülük teriminin çağdaş kullanımı ise yaygın ölçüde küçümseyici bir anlam taşır; çoğu bilim felsefecisi açısından tanımlamalar ve bilgi tarihsel ve görelî olduğu için geçici bir nitelik taşır. Yine olguların (hakikat ve gerçeklik gibi) daima kuramın belirlediği çerçevede kavramsallaştırıldığı kabul edilmektedir.

Buradan bakıldığında, İslamcılığın politik ve kültürel söyleminin tarih-ötesi ya da tarih-dışı bir yaklaşımı ve referans çerçevesi vardır. Öze dönüş⁷ İslami politik hareketlerin ve oluşumların tümü açısından Kur’ani olana ve Saadet Dönemi’deki ideal kabul edilen toplumsal örgütlenme ve cemaat tipine geri dönüşü ya da oradan kökenlenmeyi ifade eder. Bu özcü ve öze dönüşçü anlayışların birçok alt biçimi ve yorumlanış tarzları olduğu gibi; köken ve ideal olarak kabul edilen Asr-ı Saadet döneminin de farklı açılardan pek çok farklı yorumlanış ve ideal tipleştirme biçimleri vardır. Bu öze dönüşçü ve geçmişte köken arayıcı anlayışlar literatürde nativizm, entegrizm, reislamizasyon (reislamizasyon kavramı her ne kadar modernite ile yer yer ya da önemli ölçüde ilişkililiği ya da bütünleşmeyi ifade etse de) gibi farklı adlandırmalara konu olmaktadır. Bu kavramlar üzerinde kısaca durmak konuyu daha da açıklığa kavuşması açısından anlamlı ve yerinde olabilir.

Nativizm

Nativist hareketler literatürde, “bilinçli ve organize bir şekilde kendi kültürünün seçilmiş herhangi bir yönü ile buna uygun olarak algılandığı ve benimsenen diğer kültürlerin herhangi bir yönünün yeniden canlandırılma çabaları” (Durugönül, 1996:82) olarak tanımlanmaktadır. Linton ise, nativist hareketi, “bir toplumun bireylerinin kendi kültürlerinin seçilmiş bir yönünün bilinçli, organize bir biçimde yeniden canlandırma veya kalıcılaştır-

⁷ Öze dönüşle ilgili farklı bir çalışma olarak bkz. (Şeraiti, 1991)



ma/sonsuzlaştırma çabası” olarak tanımlamaktadır (Linton, 1964:390; akt. Durugönül, 1996:82). Kandil’e göre, nativist hareketler olgusu, birçok Üçüncü Dünya ülkesinin eski gelenekleri uyandırma ve Batı’ya karşı kültürel sınırlandırma çabasını ifade etmektedir. Kandil yeniden canlandırma (revitalizasyon) ya da eski gelenekleri tekrar ortaya çıkarma/eski haline getirme yönünü, nativist hareketlerin en önemli yönü olarak nitelirmektedir. Ayrıca söz konusu olanın hemen her zaman kültürün belli öğeleri olduğuna, hiçbir zaman bir bütün olmadığına dikkat çekmektedir (Kandil 1983; akt. Durugönül, 1996:82-84). Halbuki Siyasal İslam bütüncül bir toplum projesi, medeniyet değişimi ya da siyasal totalimi söyleminde barındırmaktadır. Bu yönüyle İslamcılık tam anlamıyla veya bütün nitelikleriyle “nativist” bir hareket olarak nitelenebilir. Ancak geçmişin yüceltilmesi ve idealize edilmesi söz konusu hareketler için karakteristik önemdedir, çünkü bugünle başa çıkma çabalarında daima geçmişe, geçmişteki idealize edilen uygulamalara ve geçmişe dair olduğuna ilişkin soyutlama ve kuramsallaştırmalara başvurmaktadırlar.

Dinin siyasallaşmasının yeni görünümleri ve “reislamizasyon” ya da “yeniden canlandırma” (revitalizasyon) denilen olgu, hem tarihsel süreçte ortaya çıkışı ve dönüşümü açısından hem de bir sosyal hareket olarak politik ve siyasal alana ilişkin bir yönelimi içerdiği kadar sosyo-kültürel bir olgudur. Durugönül’ün de belirttiği gibi, “aktüelleşmiş bir muhalefet olarak din ve politika ayırımına ilişkin karışıklık yatmaktadır. Bu muhalefet dini görünmekle birlikte, esasında ne dinin yeniden doğuşu (renaissance) ne de geleneğin yeniden canlanmasıdır; zira reislamizasyonun konuları politiktir ve modernlik olmadan onun oluşması da düşünülemez” (Durugönül, 1996:79). Genel olarak bakıldığında tüm nativist, entegrist, fundamentalist ve köktenci (radikal) hareketlerde olduğu gibi, İslamın fundamentalistleşmesi, ideolojikleşmesi ve politik alanı kuşatarak toplumun tepeden dönüşüme uğratılmasını benimsemesi de tarihseldir ve modernlikle karşılaşma sonucu ortaya çıkmıştır.

Entegrizm

“Entegrist” kelimesinin kullanılmaya başlaması ve sözlüklere girmesi oldukça yenidir. Petit Larous entegrizmi, “bir doktrinin yeni şartlara uyarlanmasına karşı duranları takındığı tavır” olarak tanımlar. Yine “dini bir faaliyet içinde her türlü gelişmeye veya her türlü değişime karşı bir sertleşme ve kemikleşme hali” olarak görür (Garaudy, 1989:183).

Garaudy “entegrizm”i, “dini ve siyasi olsun bir inancı, tarihinin bir önceki döneminde sahip olduğu kültür yapısı veya müesseseleriyle özdeşleştirmek” olarak tanımlar. Ona göre, “böylece mutlak bir doğruya malik olduğuna inanmak ve onun kabullenilmesini dayatmaktır” (Garaudy, 1993:9).



Ona göre, bu tanımlama çerçevesinde sadece dinsel entegrizmden değil, daha pek çok türden politik-ideolojik, bilimsel-entellektüel ve toplumsal-kültürel entegrizm realitelerinden söz etmek mümkündür: Pozitivist ve arkaik bir bilim anlayışı adına hareket ederek her şeye cevap verme iddiasındaki Batı'nın ezeli hegemonyasına inanan tekrokrasi ve bilim entegristleri, Stalinci entegrizm, İran entegrizmi, Cezayir entegrizmi, 'Müslüman Kardeşler' entegrizmi, Suudi entegrizmi veya Helen entegrizmi. Entegrizmin bütün çeşitleri, kendi kaynakları ve kendi özellikleri içinde bir anlama ve değere sahiptir. Öncelikle de, Müslüman dünya içinde entegrist depremin merkez üssü konusundaki Suudi Arabistan'dır. Garaudy, "hiçbir problemin dar bir cemaate ve onların dogmalarına dayanılarak çözülemeyeceği çağımızda, entegrizmin en büyük tehlike olduğunu" ifade eder; ki "diyalog, entegrizmin karşıtıdır" (Garaudy, 1993:10). Onun ifadesiyle,

"Üçüncü Dünya ülkelerindeki entegrizm ve onun bütün şekilleri, Rönesans'la birlikte Batı'nın kendi kültür ve gelişme modelini bu uluslara zorla kabul ettirme arzusundan doğmuştur" (Garaudy, 1993:11).

Entegrizmin ana nitelikleri ise şunlardır:

"İlk olarak hareketsizlik; 'uyum sağlamayı red', 'her türden gelişmeye, evrime karşı kemikleşme'; ikinci olarak da, geçmişe dönüş; 'geleniğin takipçisi olmak', 'muhafazakarlık'; ve üçüncü olarak ise, 'taassup', 'kapanma', 'dogmacılık'; 'sertleşme', 'kavgacı olma', 'uzlaşma kabul etmeme' (Garaudy, 1993:12).

Entegrizme dair oluşumlar İslam dünyası içerisinde değişik ülke ve coğrafyalarda ve yine farklı dönemlerde görünürlük kazanmış ve etkili olmuştur. Ancak bu tür eğilimler moderniteyi dönüştürme ve kendi projelendirmelerini hayata geçirme konusunda başarıya ulaşamamışlardır. Pek çok durumda yaygınlık kazanırken, pek çok durumda da marjinalleşmişler ya da marjinalleştirilmişlerdir. Bu türden sosyal hareketler, genellikle modernizasyon hedeflerini gizil olarak içlerinde barındırmışlar, hedeflerinin spesifik koşullarıyla ilişkili ve modernizasyon çabaları içinde olan halklar için söz konusu olmuş; aynı zamanda efsanevi bir geçmişin parçalarını canlandırmaya çalışmakla sınırlı kalmışlardır. Yine bu türden oluşumlar, toplumun değer verilen gelenekleri ile dayanışması ile modernleşmenin koşullarının kaynaştırılması olarak algılanabilmişlerdir. Halbuki, dıştan etkilerin hareketi geçirdiği modernleşme süreci boyunca geleneksel değerler, düşünce ve davranış biçimleri ve toplumsal yapılar hareketlendirilip modernleştirilmekte ya da başka bir deyişle bozulmakta, hatta yok edilmektedir (Nohlen&Mansilla, 1989:461).

Fundamentalizm ve Fundamental Radikalizm

Marshall "dinsel fundamentalizm"i, bildirilmiş dinin temel metinlerine ya da 'temeller'ine geri dönmeyi isteyen bir hareket ya da inanç" (Marshall,



1999:251) olarak tanımlar. Ona göre, “Dolayısıyla fundamentalizm, dinde modernizm ve liberalizme zıt bir çizgidir. Fundamentalizm terimi, 1920’lerden beri Hristiyanlık içindeki Protestan eğilimler ve son zamanlarda İslamiyet içindeki eğilimler söz konusu olduğunda kullanılmaktadır. Teolojik bir nitelik taşımasına rağmen, genellikle toplumsal reform ve siyasal iktidarın ele geçirilmesi projeleriyle bağlantılıdır” (Marshall, 1999:251).

Roy’a göre, İslamcı düşüncenin kendi açmazları üzerine kapanmasıyla, İslamcı özgünlüğün, tam anlamıyla fundamen0alist olarak nitelenebilecek harekete kıyasla zayıflaması atbaşı gitmektedir. 80’li yıllar boyunca siyasal İslamcılığın bir “yeni-fundamentalizme” kaydığı gözlenmiştir:

“O güne kadar İslam devrimi için çalışan militanlar, artık aşağıdan yukarıya bir yeniden İslamileştirme sürecinin içine giriyorlar; bireylerin İslami amele geri dönmelerini savunuyorlar ve şeriat lehindeki kampanyalarında geleneksel fundamen0alist mollalarla buluşuyorlar. Artık onları geleneksel mollalardan ayıran şeyler, düşünsel kökenleri, modern toplumda iştigal ettikleri meslekleri ve siyasal faaliyete katılmalarıdır. Kayıştan söz ediyoruz, çünkü İslamcılıkla yeni-fundamentalizm arasında kopukluk yoktur. Çoğunluğu şii olan birkaç devrimci grupçuğun dışında, İslamcı hareketin bütünü yavaş yavaş strateji değiştirmekte ve böylece Hasan El Benna gibi üstadlarda her zaman var olan püriten ve biçimci esine geri dönmektedir. İslamcılık, İslam ile siyasal modernlik arasında bir andı, kırılğan bir sentezdi, sonuçta kök salmadı” (Roy, 1994:107).

Yeni-fundamentalizm, bir yandan siyasal bütünleşme kartını oynarken, bir yandan da devleti tartışma konusu yapmadan önce toplumu derinlemesine işlemektedir. Modernlikten büyülenen siyasal İslamcılığa göre Batılı değerlerden daha da uzaklaşmış gözükmektedir. Hem siyasal düşünceden hem de çile çeken seçkincilikten arınmış olan günümüz fundamentalist İslamcılığı, eylemini gündelik yaşıntının ahlakileştirilmesi ve şeriatın uygulanması konularında yoğunlaştırmaktadır. Devlet hakkındaki söylemin yerine toplum hakkındaki söylemi koymaktadır. Roy’a göre, bu, iktidarı aldığı takdirde ekonomiyi ya da siyasetin işleyişini değil de adetleri değiştirecek olan Cezayirli FIS’in modelidir (Roy, 1994:108-10). Yine onu dinleyecek olursak:

“‘Yeni-fundamentalist’ hareketler, İslamcılık’taki idealizmi, geçmiş özlemine ve sosyal adalet arzusunu korudular: İslam’ın bütünsel uygulananışının, adaletin hâkimiyetini ve kusursuz bir toplumun doğuşunu sağlayacağı düşüncesi, geleneksel mollaların hukukşinaslıklarında ve vicdancılıklarında rastlanmayan devrimci bir soluğun izlerini korur. Bu hareketler, koşullar izin verdiğinde, siyasal partiler oluşturarak ve seçimlere katılarak, oldukları gibi siyaset sahnesinde yer alırlar. Bu tutumları, ulema cemiyetleri ya da Cemaat-ül Tebliğ gibi salt fundamentalist ya da dinginci hareketlere zıttır” (Roy, 1994:108-9).



Bu noktada Roy üç strateji saptar: 1) Resmi siyasal yaşama sızma; 2) Gerek adetler ve amel planında gerekse ekonomi planında toplumsal olana yeniden yatırım yapma; 3) Gerek aşırı Ortodoks dinsel hareketlerde gerek terörist gruplarda fraksiyonlara bölünme (Roy, 1994:42). Bu üç stratejiyi de günümüzde farklı coğrafyalarda ve farklı dönemlerde kendine özgü iç örgütlenmeleri içerisinde görebilmek mümkündür.

Son olarak Giddens, günümüzde “küreselleşmenin” *gelenek sonrası* bir *toplumsal düzen* ortaya çıkardığını; bunun hiç de geleneğin ortadan kalktığı bir düzen olmadığını ifade eder. Bu çerçevede o, *fundamentalizmin* yükselişini *gelenek sonrası* toplumun ortaya çıkışı temelinde ele almak gerektiğini ileri sürer. Ona göre, “yeni bir kavramın ortaya çıkması yeni toplumsal güçlerin ortaya çıkmasının sinyali verir”. Fundamentalizm, bu savunma tarzının yaygın olarak sorgulandığı yerde, “geleneksel biçimde savunulan gelenekten başka bir şey değildir” (Giddens, 2009:13). Sonrasında o şöyle devam eder:

“Geleneklerin özelliği bunların gerçekten de gerekçelendirmenin gerekmemesidir: Bunlar, inana tarafından geçerli olduğu ileri sürülen, törensel doğrularını taşırlar. Ancak küresel kozmopolit bir düzende böyle bir konum tehlike oluşturur, çünkü esas olarak diyalogun reddedilmesidir. Fundamentalizm belli bir doktrin kümesinin saflığını vurgulamaya eğilimlidir, yalnızca onları diğer geleneklerden ayırmayı istediğinden değil, aynı zamanda kamusal alanda düşüncelerin diyalog yoluyla etkileşimine bağlı bir doğruluk modelinin reddi de olduğundan. Şiddet potansiyeline sahip olduğu için de tehlikelidir. Fundamentalizm, geleneğin olduğu gibi kabul edilmek yerine karar verilmesi gereken bir şey haline geldiği toplumsal hayatın bütünü alanlarında görülebilir. Yalnızca din değil, birçok başka biçim altında ortaya çıkabilir –etnik aidiyet, aile ve cinsiyet gibi” (Giddens, 2009:13-14).

Bütün bunlara karşın İslam’ın ideolojikleşmesi ve politikleşmesi tarihseldir ve belirli tarihsel periyotlar içerisinde ve farklı ulus-devletler bünyesine göreli olarak değişik görünüm almıştır/almaktadır. 18. yüzyılın ortalarından başlayarak 19. yüzyıldan günümüze kadar uzanan, gerek felsefi, düşünsel ya da entelektüel söylemlerde ya da dolayımınmalar içerisinde⁸ gerekse Senusilik hareketindeki gibi sufi/tasavvufi/mistik gelenek içerisinde “İslami hareket”lerin gün yüzüne çıkmaya başladığı yıllar olmuştur. Üçüncü Dünya içerisinde İslam Dünyasının Batı emperyalizmi ve modernite ile karşılaşmasında İbni Teymiyye, Cemaleddin Efgani ve Muhammed Abdüh

⁸ Bunun klasik bir örneği olarak, aslında bir şair olan, ancak aynı zamanda çok yönlü bir kişiliğe sahip olan Muhammed İkbâl gösterilebilir. O aynı zamanda bir düşünür, sosyal bilimci ve siyasi bir lider olarak da görülmektedir. Erken dönem ve sonrası dini uyanış/dinliliğe hareketleri üzerinde yazmış olduğu *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden Uyanışı* (çev. Ahmet Asrar, Bir Yayıncılık) adlı başlığıyla Türkçeye de çevrilen eserinin önemli bir yeri vardır. Felsefesi, düşünceleri ve reformculuğuyla da Efgani ve Abdüh gibi öncü isimleri de etkilemiştir. Modern İslam düşüncesinin oluşumunda onun etkisinin günümüze dek uzandığı söylenebilir.



isimleri İslami söylemin ya da ideolojinin entellektüalizasyonunda kurucu tarihi bir yere sahiptirler. İbn-i Teymiye'nin⁹ görüşlerinin Afgani ve Abdüh üzerinde önemli bir yansıma bulduğunu da görmekteyiz. İbn-i Teymiye'nin fundamentalist ve radikal yeni İslam siyasal anlayışında günümüze kadar uzanan önemli bir yeri ve esinleyiciliği olmuştur.

Pakistan asıllı Mevdudi¹⁰ de dinin ve Kuran'ın yorumlanmasının modern dönemdeki hatırı sayılır isimlerinden biri olmuştur. Daha çok Mısır'la adı anılan ve ilkin Mısır'da kurulan İhvan-ı Müslimin örgütlenmesi ve hareketi, hem tasavvufi ve bireysel dini pratikleri (İslami yaşam tarzını) öne çıkarmasıyla hem de entellektüel ve örgütsel yapısıyla İslam dünyasında büyük yankı uyandırmış, İslam'ın siyasallaşmasının belirli ölçülerde bayraktarlığını yapmıştır. Hareket, daha sonra diğer İslam ülkelerinde de çok geçmeden yankı bulmuştur (El-Behiy, 1986). Hasan El-Benna'nın hareket üzerinde hem karizmatik, hem liderlik hem de entelektüel anlamda kurucu ve örgütleyici etkisi tartışılmazdır.

Hakeza yine 19. yüzyılın ikinci yarısında Tunus'taki Raşid El-Gannuşî de İslami Yöneliş hareketini başlatmış, sonradan bu hareket örgütlü bir parti halini almıştır. Tunus, İslami hareketi İslam-demokrasi ilişkileri açısından söz konusu dönemde ayrıcalıklı ve önemli bir yere sahiptir.

İmam Humeyni'nin hem İran toplumuna özgü Mollalık müessesesinden gelen ayrıcalığı/avantajı (gerek mollalık müessesesinin toplum üzerindeki gücü ve saygınlığı nedeniyle gerekse kendi örgütsel katı hiyerarşik yapısı nedeniyle)¹¹ hem de kendi karizmasından, örgütlenme ve manevra yeteneğinden kaynaklanan gücüyle büyüyen İran İslami hareketi sonunda bir İslam Devrimi halini almış ya da yaratmıştır. Devrim Siyasal alanın toplumun köktenci bir biçimde İslami dönüşüme uğratılmasına yönelmiş, özellikle Amerikan emperyalizmini uç noktada ötekileştirerek "Büyük Şeytan" olarak nitelemiştir. Bu uğurda uluslar arası düzlemde pek çok izolasyonu, ambargoyu ve dışlanmayı göze alarak, Başta Amerika olmak üzere Batı'ya kafa tutmuştur¹².

Bu retoriğiyle Devrim, İslam dünyasında hem siyasallaşma açısından güven telkin etmiş, hem de İslami hareketlerin uluslararasılaşmasını sağla-

⁹ Muhammed el-Behiy'in de belirttiği gibi "modern dönemde "İbni Teymiyye'nin kuvvet ve bütünlüşme için önerdiği yöntem, Cemaleddin el-Efgani'nin sandığı ve benimsediği yöntemin ta kendisidir" (el-Behiy, 1986:106). İbni Teymiyye çok yönlü ve derinlikli ...İslami bilgisiyle ardılları üzerinde büyük etki yaratırken Cemaleddin el-Efgani "daha çok emperyalizme karşı bir direniş bilinci oluşturmak gibi bir yol tutmuştur" (el-Behiy, 1986:106).

¹⁰ Mevdudi'nin Kuran tefsiri 80'li yıllarda Türkiye'de de belirli bir kesimin çokça beslendiği ve yoğun ilgi gören bir kaynak olmuştur.

¹¹ İran'da medreseler "humus" denilen ve bir ölçüde dini olarak onların elde ettiği vergi olarak da görülebilecek ekonomik bir güce de sahiptir.

¹² Örneğin rehine krizi ve diğerleri... Yine İran-Irak Savaşında Amerikan'ın Irak'a destek vermesi.



mış¹³ ve İslam dünyasında anti-emperyalist tutumum yaygınlaştırıp radikalleştirilen bir etken olmuştur. Bu süreç üçüncü Dünyanın uluslaşma sürecinin ivme kazanmasının ve Üçüncü dünyacılık söyleminin gelişimiyle de doğrudan ilgili olduğu kadar seküler ya da yarı seküler İslami aydınların modernite dolayısıyla dini ve dine göre çağı/dönemi yeniden yorumlamalarıyla da ilgili olmuştur.

Aslında kardeşi Muhammed Kutup gibi kendisi de İhvan-ı Müslimin kökeninden gelen fakat yollarını önemli ölçüde ayıran Seyyid Kutup İslami hareketin dönem içerisinde ve sonrasında radikalleşerek siyasallaşmasının başta gelen aktörlerinden olmuştur. Ali Şeraiti ise özellikle İran'da ve genel olarak da İslam dünyasında felsefi ve entelektüel olarak modernite ve Marksizm gibi modern ideolojilerle hesaplaşarak -eklektik de kalsa- İslami söylemin entellektüalize olmasına önemli katkılar sağlamış, modernitenin İslamla eklemlenmesinin yeni yollarını göstermeye çalışmıştır. Bunu yaparken "Öze Dönüş" düşüncesinde bir taraftan İslami referansları esas alırken, diğer taraftan Batı'dan edindiği felsefi, sosyolojik ve entelektüel birikimi de harekete geçirmiştir. Sudan ve Malezya gibi örnekler ise İslam'ın siyasallaşmasının bir başka özgül biçimini yansıtmaktadır. Türkiye'deki görünüm ise, gerek Doğu-Batı sorunsalı çerçevesinde gerekse Türkiye'nin kendi tarihselliğinin özgüllükleri ve kendi iç siyasal, sosyal, kültürel ve ekonomik dinamikleri nedeniyle çok daha ayrı bir yere oturur. Yani bütün İslam ülkelerinin (ulus-devletlerinin) aynı karakteristik özellikleri taşıdıkları ve aynı yollardan geçtikleri de söylenemez.

Yakın geçmişte de İslam'ın siyasallaşmasının birçok özgül biçimi görülmüştür. Bununla birlikte İslami hareketler ulus-devletler bünyesi içerisinde ve moderniteye dâhil bir kategori niteliğinde kendilerini siyasallaştırarak yeniden üretmişler ve inşa etmişlerdir. Siyasallaşmış biçimiyle, bir diğer deyişle üçüncü dünyaya özgü ulus-devlet yapılarının devlet iktidarı/siyasal iktidar eliyle İslami dönüşümün merkeze alınarak ele geçirilmesiyle toplumun İslamileştirilebileceği anlayışının egemen olduğu yıllar 19. yüzyılın ortalarında çok büyük önem ve görünürlük kazandığı söylenebilir. Son dönemde de İslam'ın siyasallaşmasının radikalize olmaktan -hatta terörize olmaktan- demokratik süreçlere eklemlenerek moderniteyi kendine özgü biçimde içselleştiren uçlar arasındaki değişik tonlarda önemli görünümüne ve sonuçlarına şahit olmaktayız. Yaşadığımız günlerde "Siyasal İslam" konusunun gündemden düşmediği, aksine başka biçimler ve görünümlemler olarak varlığını koruduğu görülmektedir. Ulusal ya da ulus-devlet

¹³ 80'li yıllarda özellikle radikal İslami kesimin İran İslam Devrimine ve Humeyninin şahsına ilişkin büyük bir sempati duydukları; hatta Devrimin Türkiye ve İslam dünyası için örnek bir model oluşturduğuna ilişkin belirli bir inanç içerisinde oldukları bilinmektedir. Bu bağlamda Devrim ihracı tartışmaları o dönem epeyce önemli bir yer tutmuştur.



bağlamında bir hegemonyadan dünya ölçeğinde bir hegemonya mücadelesi içerisinde gözlerin yine de hep İslami hareketlerin, Siyasal İslam'ın ve İslam'ın farklı biçimlerde siyasallaşarak bir özne olup olmadığı ya da olup olamayacağı üzerinde olduğuna şahit olmaktayız. Bu görünüm İslam dünyasının ve İslami hareketlerin Batıyla ve moderniteyle etkileşimlerinin değişik haller aldığı bir görünümdür.

Roy'a kulak verilecek olursa, süreç içerisindeki bütün gelişmeler ve oluşumlarla birlikte İslamcı kuramsal model, önce metinlerde gözlenebilen bir tikanıklık olarak tıkanma noktasına gelmiştir. Onun deyişiyle,

“Ebul Ala Mevdudi'nin, Hasan El benna'nın, Seyyid Kutub'un, Mustaf Sıbai'nin..., Ali Şeriatî'nin, Ruhullah Humeyni'nin, Bakır Es-Sadr'ın, Murtaza Mutahhari'nin temel metinlerinden bu yana, ki bunların hepsi 1978'den öncedir, ümmet'in bütün dillerinde, broşürler, okuyup üflemeye ilişkin bol bol öğütler, zayıf açıklamalar ve dini yazarlardan alıntılardan başka bir şey görülmemektedir. Sonra, giderek açmaza dönüşen kavramlarda bir tikanıklık söz konusudur: İslamcılara göre İslami toplum ancak siyaset yoluyla mümkündür, ama siyasal kurumlar ancak içindeki insanların erdemine dayanarak işler; erdem ise, önce bir İslami toplum mevcut olursa genelleşebilir. Bir daire içinde dolanılmaktadır. Nihayet eylemde tikanıklık yaşanmaktadır” (Roy, 1994:89).

Yine ona göre, “belki eylemin başarıya ulaşması söylemin zayıflığını unutturabilirdi; ama ne ekonomik kriz ve hizipler mücadelesi tuzağına düşsün İran İslam Devrimi, ne de kabilesel ve etnik çatışmalarla parçalanmış Afganistan'ın kurtarılmış bölgeleri, bir İslam toplumunun olması gereken şeye model teşkil edememektedirler” (Roy, 1994:89). Son dönemdeki gelişmeler ve dönüşümler de İslami modelin saltık ve pür bir alternatif model olarak tarih sahnesinde yerini almaktaki başarısızlığını doğrular niteliktedir.

Ancak buradaki temel sorun şudur: Çoğu kez siyasal değişim ve dönüşüm ile bir “medeniyet” sorunu olarak moderniteden İslami Toplum'a geçiş birbirine karıştırılmıştır. İslami söylemin temel kaynaklara bağlı teorik ve yüksek entellektüel ifadesi, çoğu kez alternatif bir medeniyet projesi ve toplumsal örgütlenme modeli ya da projesi olarak düşünülmüştür. Buna göre, sistemin köklü bir biçimde dönüşüme uğratarak, tarihsel bir kırılma sonucu arzulanan toplum modeline ulaşmak hedeflerin en temelidir. Bazı uygarlıklar projeksiyonu yapan İslamcılarının öngörülerine göre, bugün gelinen tarihsel aşamada söz konusu tarihsel kırılmanın izlerini, İslam dünyasındaki gündelik yaşam alanlarından başlayarak, ontolojik ve epistemolojik alanlara kadar uzanan geniş ve kapsamlı bir boyut üzerinde yakalayabilmek mümkündür. Ki, onlara göre bu süreç nihai aşamasında İslam Uygarlığının zaferi, yeryüzüne barış ve adalet getirmesi ve önceki evreden radikal bir



biçimde kopan yeni bir tarihsel evre olarak cisimleşecek, somutlanacak ya da realize olacaktır.

MODERNİTE, SOSYAL HAREKETLER ve SOSYO-POLİTİK HAREKET OLARAK SİYASAL İSLAM

Modernleşme, Modernizm ve Modernite

Baştan belirtilmelidir ki, “modern”in özsel ve özcü (essencialist) bir tanımını yapmak oldukça güçtür, hatta imkansızdır. Kavrama ilişkin belirlemeler çok büyük ölçüde tarihsel süreç, yapısal düzlemler ve bilinç motifleri düzlemlerinde betimleme düzeyiyle sınırlanmışlığı aşamamıştır. Ancak böyle olmakla birlikte, bu durum modern olana ilişkin bir açıklama, yorumlama ve değerlendirme geliştirme getirilemeyeceği anlamını da taşımaz.

Genel olarak söylendiğinde, “modernizm”, önce sanatta ve edebiyatta başlayıp yaygınlaşmış sonra da anlam kayması yaşayarak sosyal bilimlerde kullanılmaya başlanmış bir ideoloji ya da ideolojikklik niteliğini içerisinde barındıran bir kavramdır. “Modernleşme” de tarihsel olarak endüstriyel, ekonomik, teknolojik, sosyal (kitlese hareketler gibi), kültürel, politik ve bürokratik olarak bütüncül düzlemde ortaya çıkan belirli nitelikteki süreç ve koşullara işaret eder ki, “Batı dünyasında oluşan ‘teknolojik uygarlık’la birlikte gelişen bir olaydır” (Berger, Berguer ve Kellner, 1985:7-33). Berman açısından da modernleşme, kapitalist piyasanın tetiklediği bilimsel buluşlar, endüstriyel devrimler, demografik dönüşümler, kentleşme, ulus-devletin kuruluşu, kitlese hareketler gibi bir dizi toplumsal dönüşümü içerirken; “zamanın süreksizliği, gelenekten kopma duygusu, yenilik duygusu ve şimdinin geçici, yüzer gezer ve olumsal doğası karşısında duyarlı olunmasına yol açan ve modern hayatın bir niteliği olarak görülen bir tecrübe”ye işaret eder¹⁴. “Modernite” ise hem söz konusu süreç ve koşulların şekillenecek almış olduğu durumu hem de modern öznelere dünyayı algılamanın yeni karakteristiklerine göndermede bulunur (Giddens, 1994; Bauman, 2003; Lyotard, 1990; Ercan, 2006). Diğer taraftan modernite, günümüz dünyasının “anı”, “şimdiyi” ve dönemi kutsallaştırma ya da bir tür mistifiye etme adına birçok anlamlar yüklediği bir duruma göndermede bulunur. Bir durum olarak modernite ile modernizm arasında da doğrudan ya da dolay-

¹⁴ Marshal Berman (2013), *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*’da yaklaşık dört yüzyıllık bir deneyimi içeren modernleşme tarihini üç evreye ayırır. Ona göre, ilk evre yaklaşık olarak 16.-18. yüzyıllar arasını kapsar. Bu evrede insanlar modern olanı ve modern hayatı daha yeni yeni algılamaya başlamışlardır ve “onlara neyin çarpmış olduğunu henüz tam anlamıyla fark edememişlerdir. İkinci evre ise yaklaşık olarak 1790’larla, yani Fransız Devrimi’yle başlayıp 20. yüzyıla kadar olan zamanı kapsar. Bu evre, modern olanla olmayanın, “eski” ile “yeni”nin yan yana ve bir gerilim içerisinde yaşandığı bir dönemdir. Sonuncu evre olan 20. yüzyıldan itibaren ise modernleşme süreci artık tüm dünyaya yayılmış olup; Berman’ın Marx’tan alıntılanmış olduğu ifadelerdeki gibi “peşlerinde kadim ve hürmete şayan bir önyargılar ve kanaatler silsilesini sürükleyen tüm durgun, donuk ilişkilerin silinip süpürüldüğü; yeni ortaya çıkan her şeyin daha kemiklemeden miadını doldurduğu; katı olan her şeyin buharlaşıp gittiği; kutsal olan her şeyin dünyevileştiği ve en sonunda insanların hayatlarının gerçek koşullarıyla ve diğer insanlarla yüzleşmeye zorlandığı” bir süreci ifade eder (Berman, 2013:35).



lı birbirinin içine geçen sarmal bir ilişki vardır. Bu ilişkiyi açıklayabilmek açısından Giddens'ın *Toplumsal Kuruluşu*'nda (Giddens, 1999) ortaya koymuş olduğu “yapılaşma kuramı” ya da kavramlaştırması bize yol gösterebilir.

Moderleşme, toplumsal temelleri bir kaç yüzyıl öncesine kadar götürülen, dünya çapındaki ekonomik, siyasi, toplumsal dönüşümü çözümleyen, hikâye eden kavramsallaştırma ve kuramsal yaklaşıma işaret eder ki, yaklaşım karakteristik olarak yaşanan değişim sürecini bir “ilerleme” olarak takdim eder. Modernite ise; modern olma halini ifade eden, içinde olunan, deneyimlenen, topluma ait oluşun, yaşanan dönemdeki bilinç yapılarının adıdır. Rasyonelleşme ve sekülerizasyon (dünyevileşme), uzmanlaşma, bürokratikleşme vs. nitelikler ise moderniteyi tanımlamakta ve karakterize etmekte kullanılan temel unsurlardır. Ercan (2006:30)'ın ifadesiyle “modernleşme”, “yaşamın süregelen pratiklerini örgütleyen gizemli tanrısal düzenlere, derebeylik haklarına, dinden doğan haklara ve bunların yarattığı eşitsizlik ve karşı bir tavır alışır. Weber'in terimleriyle de, “dünyanın büyüünün çözülmesi” ve “dünyevileşme” süreci (Weber, 1987) bir bilinç yapısıdır.

Tarihsel olarak “modernlik”, “17. yüzyılda Avrupa’da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret eder” ki, bu yaklaşım, modernliği “belirli bir zaman süreci ve coğrafi çıkış noktasıyla ilişkilendirir” (Giddens, 1994:9). Kurumsallaşma düzleminde ise modernlik, iki farklı örgütsel gruplaşmanın gelişimiyle ilişkilidir: “*Ulus-devlet ve sistematik kapitalist üretim*” (Giddens, 1994:156). Sanayi Devrimi ise, Britanya’da 18. yüzyılın ikinci yarısından 19. yüzyılın ilk yarısına kadarki dönemde gerçekleşen hızlı toplumsal, ekonomik, demografik ve teknolojik değişimleri anlatmak üzere kullanılan bir terimdir. Ancak endüstriyalizm, kapitalizmle aynı şey de değildir. Çünkü, kapitalizm sanayileşmenin ilk ve başlıca aktörü olmasına rağmen tek aktörü değildir. Kapitalizm sanayileşmeden önce doğmuştur ve temel biçimi gerek zamana, gerekse toplumdan topluma değişiklikler arz etmektedir. Yine “Monarşik ulus-devlet”in ortaya çıkışı 16. yüzyıla uzanmakla birlikte, bir hareket ve ideoloji olarak *milliyetçilik*’in tarihi yaygın bir biçimde 18. yüzyılın sonlarından başlatılmaktadır. Bu bağlamda tarihsel açıdan uluslar ve milliyetçiliğin olumsallığı ve bunların modernite ile ilgileri konusunda modern literatürde yaygın bir oydaşma vardır. Buna göre uluslar tamamen modern bir olgudur ve sanayileşme döneminin koşullarını gereksinirler (Smith, 1991:76-77). Süreç içerisinde “kültürel milliyetçilik” olarak başlayıp “siyasal milliyetçiliğe” yol alan ve giderek büyüyen milliyetçilik, 19. yüzyıl boyunca genel bir örüntü olmuştur (Shafer, 1991:209). Sonuç olarak modernlik ile ulus-devlet formu arasında genel bir örtüşmenin olduğu söylenebilir.



Bununla birlikte, literatürde moderniteyi Doğu'ya özgü bir tema olarak görmeyip, Batı'nın kendi süreci ve problematiği olarak ele alan savlar da söz konusudur. Buna göre, Batı'nın kendi problematiği olan modernite, yine onun tarafından tüm dünyaya yamanabilecek, yaygınlaştırılabilecek ve evrenselleştirilebilecek kendi terminolojisini de buna göreli olarak kurgulamakta ve dayatmaktadır. Aynı bakış açısından, moderniteye ilişkin bölümlemeler ve görünümeler Doğu'da da görülebilse bile; modern olmak ve modern arama sorunsalı, öncesiyle, kendisiyle ve sonrasıyla Batı'ya özgüdür. Touraine (1994) ve Göle (1991) gibi bazı kimseler ise, "çoklu-modernlik" gibi kavramlarla konuya yeni bir boyut katmaktadırlar. Buna göre, her toplumun kendine özgü modernleşme süreci ve moderniteye dair içerdği özgül nitelikleri söz konusudur.

Yukarıdaki belirleme ve açıklamalar İslami hareketleri ve siyasal İslamın tarihselliği içerisinde sosyal, ekonomik, kültürel/ideolojik, düşünsel ve politik olarak modernite dolayımında ortaya çıkışını ve ulus-devlet formuyla asli bağını ortaya koyabilmek açısından önemli ve ışık tutucudur.

Modernitenin kendi tohumlarını attığı başlangıç evresinin temelinde ve merkezinde "insan"ı, yani "tarihsel özne"yi ya da bireyi dönüştürerek ve yeni bir eksene oturatarak niteliğini değiştirme etkinliği yatmaktadır. Kuşkusuz bu dönüşümün felsefi (epistemolojik, ontolojik ve etik) ve tarihsel-toplumsal-siyasal-ekonomik bir arka bahçesi vardır. Ortada moderniteye ilişkin bir kopuş varsayılıyorsa eğer, bu hem ontolojik, hem epistemolojik ve hem de deontolojik/etik düzlemlerdeki yeniden bir oluşumu ve desenlenmeyi ifade etmektedir. Bunun gibi özellikle makro bir medeniyet projesi iddiasındaki her kopuşçu, var olanı dışılayan, sistem dışı, devrimci alternatif sav, proje/tasarım ya da model de işe buradan başlamak zorunda ve durumundadır. Yeni bir uygarlık, yeni bir tarihsel çıkış, yeni bir dönem ve yeni bir yaşama biçimi/modeli öngörülüyorsa eğer, burada mutlaka yeni bir "özne tasarımı" bir başlangıcı teşkil etmektedir. Yoksa yeni olduğu savlanan, var olanın yani, egemen (ya da makro düzlemde çağ ya da dönem üzerinde hegemonyasını sürdürüp yeniden üreten) söylem ve pratiklerin kendi içinde dönüşmesinin, yenilenmesinin, kendini yeniden üretmesinin, çeşitlenip zenginleşmesinin, derinleşme yönelimlerinin almasıktan yaratmaktan öteye geçemez. Bu çerçevede, "politik bir ideoloji ve sosyal protesto hareketi olarak bugünkü reislamizasyon hareketinin sadece Batı'ya karşı bir ayaklanma olmayıp aynı zamanda mevcut dünya düzenine karşı da başkaldırma"yı (Durugönül, 1996:80) ifade ettiği olduğu; topyekun yeni bir medeniyet alternatifi sunma potansiyeline sahip olduğu ileri sürülmektedir.



İslam'ın modernizasyonu odaklı bir bakış, empirik düzlemde yoğun ve zengin bir sosyolojik malzeme imkânına sahiptir. Müslüman kimliğinin sosyolojik inşası ve yaşam pratiğinin tarihselliği içerisindeki somut dönüşümü, açık bir biçimde modernitenin/modernizasyonun tüm yönlerine hegemonik bir biçimde tabi olarak önem kazanmıştır. İslam total ve radikal bir dünya görüşü ve bir pratik olarak her ne kadar dönüştürücü kapasitesiyle algılanabilirse de, realite düzleminde diyalektik bir biçimde bu dönüştürücülüğü içsel ve yapıya mündemiç bir okumaya tabidir. Yani yapı tarafından yeniden üretime ve inşaya tabi tutulmaktan azade değildir. Bu, tarihselliğin aktif bir inşasına katılımdan çok pasif bir öz-dönüşüm ve dönüştürücülük niteliğini ifade eder. Burada hâkim olan dönüştürücü ve belirleyici güç elbette tarihsel kapitalizmin ve modernitenin sürekli yapılandırıcı mantığıdır. Bu yapılandırıcı sürekliliğin dinamiği, her şey gibi İslamı da kendi tarihselleşim bağlamına bağlı kılarak görelî bir belirleyim dolayımı dairesine sokar. Böylelikle biz aslolanın tarihsel inşanın bu düzlemindeki diyalektiğinin evrenselleştiriciliğinin ve kuşatıcılığının bilincine daha bir kesinlikle ulaşıyoruz. Bu, zamanımızın temel ve özsel niteliğidir veya kendisinden kurtuluş neredeyse mümkün olmayan kaderidir. Ki zaten psikanalizin ve Marx'ın modernite düzlemindeki analitik kavramsallaştırma bağlamı da buradaki paradoksalılık ve acılı, sancılı bir insancı isyan temelindeki romantik paradoksalılıkta odaklanır.

Klasik ve Yeni Sosyal Hareketler

Sosyal hareketler, genelde sosyal bilimlerin özelde de sosyoloji, siyaset bilimi ve siyaset sosyolojisi gibi disiplinlerin odak ilgi alanlarından birini oluşturmuştur. Heberle "sosyal hareket"i, "belirli sosyal kurumlarda bir değişmeye yol açmak veya tamamen yeni bir düzen yaratmak için girişilen çeşitli kolektif eylemler olarak tanımlar (Heberle, 1968:438).

Klasik sosyoloji anlayışı içerisinde sosyal hareketler, genellikle yapısal gerilimle ilişkilendirilerek modernleşmenin doğurduğu sorunlara ve açmazlara bir tepki hareketi olarak anlaşılmıştır. Modernleşme, bütünleşme ve gelişme süreci tamamlandığında, hareketler, toplumsal hayatta artık yeri olmayacak geçici çabalar bütünüdür. Hareketin aktörleri de sisteme entegre olamamış, marjinal ve irrasyonel tiplerdir (Çayır, 1999:7). Söz konusu yaklaşım modernleşme okulunun ve pozitivist yaklaşımın anlayışını yansıtır. Bu çerçevede, "İslamcı hareketler modernizme karşı gelişen gerici tepkiler, Kürt hareketi ise Güneydoğu'daki ekonomik koşullar düzeltilince kolayca halledilebilecek bir sorun olarak" görülmekte "; hareketin aktörleri" sağ/sol, ilerici/gerici, modern/geleneksel, milliyetçi/bölücü gibi kolaycı kategorilere oturtulmaktadır" (Çayır, 1999:8).



Marksist ve çatışmacı yaklaşım açısından ise sosyal hareketler, kapitalizmin ekonomik temelli olarak ürettiği sınıfsal çelişkilerin bir ürünüdür. Marx'a göre kapitalizmin doğurduğu çelişkiler dolayısıyla ortaya çıkan karşıtlık içerisinde burjuva-proleterya arasında bir mücadele söz konusudur. Burada proleterya bir sosyal sınıf ve hareket olarak kapitalizmi aşmak üzere oluşmakta olan yeni dönüştürücü güçtür. Ancak "yeni sınıf" kuramları genellikle Marx'ın burjuva ve proleterya arasındaki klasik çelişkinin yeni biçimler aldığını ve süreç içerisinde yaşanan çelişkilere karşı kapitalizmin yeniden yapılanarak kendini yeniden üretebildiğini ileri sürmektedir. Yeni orta sınıfın yaratılması kapitalizm için kendi çelişki ve sorunlarını aşmakta en temel enstrümanlardan biri olmuştur. Onlara göre "bu yeni orta sınıf, işçi sınıfından ...materyalist değerlerden post-materyalist değerlere geçiş açısından farklılaşmakta ve sınıf temelli kutuplaşmadan değer temelli siyasal kutuplaşmalara doğru bir gidiş" (Coşkun, 2007:109) yaşanmaktadır. Bu görüşte olanlar arasında Gouldner (1978), Ingelhart ve Flanagan (1987), Rohrschneider (1990) ve Pakulski (1993) gibi isimler sayılabilir. Ayrıca "ideolojik kerte"yi öne çıkaran ama nihai olarak ekonomik nihai belirleyiciliğe (overdetermination) vurgu yapan (Althusser, 1994, 2002) ile "siyasal kerte"yi öne çıkaran Poulantzas (1992) Marx'ın ardıllarından da söz edilebilir.

"Yeni toplumsal hareketler" kavramı ise eski sınıf temelli ve çıkar gruplarına dayalı hareketlerden farklılığa işaret etmektedir. "Özellikle feminist hareketi, ekoloji hareketini, nükleer karşıtı hareketleri ve azınlıklık hareketlerini" (Coşkun, 2007:107) içine almakta, dinsel ve mezhepsel nitelik taşıyan hareketler de buna dahil edilmektedir. Yeni sosyal hareketlerin önemli bir kısmı etnik, dinsel, mezhepsel vs. kimlik temelli hareketlerdir. Bu bağlamda, özellikle 1980'lerden sonra Türkiye'de, gözle görünür bir biçimde yeni kimlik temelli hareketler kamusal alana taşınmış, "Laiklik, modernleşme, sivil toplum ve kamusal alan- özel alan tartışmaları ortaya çıkmış; bunda İslamcı, Kürtçü, alevi, çevreci vs. grupların payı büyük olmuştur" (Çayır, 1999:7).

İslamcı uygarlık projeksiyonunun hülyaları açısından yeni bir tarihsel ufukta olduğumuz inancı, yeni bir çağ ya da uygarlık dönemi beklentisi hüsnü hayalden başka bir şey midir? Ya da tam tersi doğurgulara mı sahiptir? Baştan belirtilmelidir ki bu soruya verilebilecek yanıt, İslami aktörlerin zihinlerinde gerçekliği yeniden kurgulayıp / keşfedip anlamlandırabileceği kavramsal yapıları ve imgelem biçimlerini inşa edip edememekte oluşları sorunsalıyla doğrudan ilgilidir. Örneğin, ulus-devletin mistifikasyonu ve idealizasyonu saplantısı, modernitenin farklı toplumsal biçimlenişlere ve farklı toplumsal kesimlere -kendine özgü jeo-politik, jeokonjonktürel ve



farklı jeotarihsel koşulların göreliliğine bağlı olarak- empoze ettiği ya da dayattığı bir zihinselliktir.

Bunun bir sonucu olarak da, “politik İslam” gerçeği modernliğin siyasal alanı görelî olarak özerk ve baskın kılmasının sonucu ya da cisimleşmesiyle birlikte ortaya çıkmış, modern yönelimlerle/egilimlerle kendini biçimlendirmiştir demek en azından yanlış bir önerme olarak görülemez. İslamcılarının ve İslamcılığın siyasal sürece/alana karşı tutumu da mevcut siyasal yapıların ve özelliklerin kısmi ya da yaygın determinasyonu ile şekillenmiştir. Yine buna bağlı olarak “kültürel İslam” gerçeğiyle ilgili olarak da, kurumsallaşmayı amaçlayan değerleri ve kapitalist-modern söylemin dışına taşamayan hedefleri bakımından tarihsel sürecin, yani modernitenin bir ürünüdür önermesini kullanmanın çok da yanlış olmadığını ifade edebiliriz.

SONUÇ YERİNE: MODERNİTEYE İÇKİN OLARAK SİYASAL ALANIN MERKEZİLEŞTİRİLMESİ ve İSLAMİ ÖZNE

Müslüman öznelerin değer-anlam dünyası ile yaşam pratiği ve pragmatik değerlere yönelişi arasındaki ilişkisi de tarihsel bağlamda modernite dolayımından geçtiğinde bir kırılmaya uğramış ve paradoksal bir görünümle cisimleşmiştir. Bu görünümünü kitle kültürü ve tüketime yönelik değerlerin giderek doruğa çıktığı, günümüze dek uzanan periyotta giderek artan bir biçimde gözlemlemek mümkündür. Yaşam pratiği ve gündelik hayat içerisindeki pragmatik ilişkilere yöneliş ya da odaklanış çerçevesinde ele alındığında, Müslüman öznelerin hiç de genel ve yaygın anlamında “tüketim kültürü” ya da “kitle kültürü” dairesinin dışında yer aldıkları ileri sürülemez. Modernliğin akıntısına kapılmış genel varoluşlar için de olduğu gibi onlar için de ileri sürülebilecek olan, Pool’un *Ahlak ve Modernlik* adlı çalışmasında ileri sürdüğü modern dünyadaki ahlaki dönüşüme tabidir: “Modern dünya belli ahlak anlayışlarının varlığını gerektirmekte, ama aynı zamanda bu anlayışları ciddiye almanın zeminlerini de yıkmaktadır. Modernlik, ahlaka hem ihtiyaç duymakta hem de ahlaki imkânsız kılmaktadır” (Poole, 1993:9). Yani modernite, Müslüman öznelerin gündelik yaşam pratiği açısından bakıldığında da kuşatıcı ve çerçeveleyici olmuş; İslami bir ahlak paradigmasının bireysel düzlemde ideal özümsemişi ya da benimsenişiyle, pragmatik yolları ve araçsal akli merkezileştiren pratik edilişi arasında derin bir rahne oluşturmuştur. Bu kopuşu ve pragmatizmi, Müslüman öznelerin çeşitli düzlemlerde güç isteminden, oy verme ve belirli taraftarlıkları içselleştirmeye kadar uzanan siyasi tutumlarından en konformist diye kabul edilen yaşam biçimleri düzlemlerine kadar gözlemlemek mümkündür.

Yine Pool’un ahlak felsefesine ilişkin çerçevesinden ve modern tarihi bunun üzerinden yola çıkarsak, ahlakın ve ahlaki yaşamın ele alınmasının



yeni bir biçimine ulaşmamız mümkündür. Pool'un ifadeleriyle, "ahlak kavramı, oldukça soyut ve özgül olmayan bir anlamı hariç tutulacak olursa,, evrensel bir kavram değildir; her toplum kendi ahlak biçimini inşa eder" (Poole:1993:9). Yani ahlak kavramının, felsefenin ya da dinin tanımladığı anlamda evrensel, özcü/özel, tarih-üstü/ötesi bir anlamı olmayıp tarihseldir; yorum dairesi ve pratik edilişi toplumlara ve kültürlerle özgüdür. Zaten bu argümandan yola çıkarak Poole de, "modern dünyanın belli evrensel ahlak ilkelerine ve değerlerine inanılması için gereken zemini yıktığını değil, kendi ilkelerine ve değerlerine inanılması için iyi bir neden sunmadığını" (Poole, 1993:9) savunur. Bu argümanın sonucu şunları dile getirir:

"Modernlik, insanın bir eylem nedeni olması konusunda başat bir anlayışı devreye soktu; bu anlayışın sonucu, ahlakın buyruklarının, bu buyrukların seslendikleri insanların güdülenimleri üzerinde çok az etkisi olduğudur. Modernlik, ahlaki bilgi imkanını dışlayan bir bilgi anlayışı inşa etti; bu anlayışta ahlak, rasyonel bir inanç konusu değil, öznel bir kanaat meselesi haline gelir. İnanç ve doğmaya karşıt bir dünyada, ahlak ancak kişisel bir inanç ya da dogmatik bir kanaat meselesi olarak var kalabilir. İki durumda da ahlak, toplumsal ve bireysel hayattaki rolünü oynayabilmek için gereksindiği otoriteyi koruyamaz..."

Şimdi ahlak, postmodern toplumlarda olmadığı bir şekilde zan altındadır.... Daha önceki ilerleme öykülerinden kuşkulananmayı öğrendiğimiz gibi, düşünüş öykülerinden de kuşkulanalıyız. Düşünüş ve ilerleme öyküleri, birbirinin tersi değerlerden hareketle aynı öykeye anlatır...

Ahlak toplumsal hayatın bir görünümüdür ve ancak toplumsal hayatın bir görünümü olarak varolan toplumsal pratiklerle eleştirel bir şekilde ilişkilendirilip seferber edilebilir. Toplumsal hayatın görünümleri olarak bizzat ahlaklar toplumsal eleştiri ve değişmeye maruzdur elbette" (Poole, 1993:9-13).

Richard Sennet de *Karakter Aşınması* (2005) eserinde genel olarak modernite ile birlikte öznenin ahlaki değer ve ilkeleriyle davranışsal dışavurumları arasındaki kopuşu analitik bir biçimde ele alır. Bu açıdan bakılınca da kapitalizm, "okunması son derece zor olan bir iktidar rejimidir". Ki, bununla ilintili olarak da "karakter" kavramını merkeze alarak günümüz insanının öznesel yapıları ile ilintili olarak bazı analitik çıkarımları dillendirir: "kendini karşılıklı sadakat ve bağlılık, uzun vadeli bir hedef için çaba sarf etme ya da gelecekteki bir amaç uğruna bugünkü mükafatları erteleme şeklinde gösterir" (Sennett, 2005:10). Nihai olarak karakter, "kendimizde değerli bulduğumuz ve başkalarının değer vermesini beklediğimiz kişisel özelliklerimizdir" (Sennett, 2005:11). Oysa modernite ya da kapitalizm bağlamında günümüz insanı açısından bazı gerçeklikler söz konusudur:



“Günümüzde esneklik de, kapitalizmin üzerindeki laneti silmenin başka bir yolu olarak kullanılıyor. Katı bürokrasi biçimleri eleştirilip, risk almaya vurgu yapılarak, esnekliğin insanlara kendi yaşamlarını şekillendirmede daha fazla özgürlük tanıdığı söyleniyor. Oysa yeni düzen, sadece geçmişin yürürlükten kaldırılmış kurallarının yerine yeni kontrol biçimlerini geçiriyor. Ancak bu yeni kontrol biçimlerini anlamak oldukça zordur” (Sennett, 2005:10).

1986 yılında Türkçe’ye çevrilmiş ve dönem içerisinde politize-ideolojize olmuş belirli bir İslami kesimin düşüncelerine de kaynaklık eden Sıddıkî’nin *İslami Hareket* adlı eserinde İslami hareket, “içinde Müslüman fert ve toplulukların belirli bir kalıp, pratik bir hedef ve amaca doğru yol alma istidadı gösterdiği, İslam ümmetinin birliğini yeniden oluşturmak için çalıştıkları, herkese açık ve bağlantısız cihanşümul bir uyanış nizamı” (Sıddıkî, 1986:18) olarak nitelemiştir. Roy ise, İslamcılıkları, “İslam’ı bir din olduğu kadar bir siyasal ideoloji olarak da gören ve böylece kendilerini belli bir gelenekten kopuk olarak tanımlayan eylemce grup”lar olarak tanımlamıştır.

Post-modernizmin etkileri dolayısıyla pozitivistizmin ve pozitivist akılcılığın tekeli kırılmış; “Toplumsal Felsefe Alanı”, tarihsel geri dönüş çerçevesinde tarih sahnesinde yeniden belirmiştir. Bunu pozitivistik belirleme biçimlerinden ayırmak bakımından “gerçeklik alanını metafizik yutma girişi ve atağı” olarak adlandırabiliriz.

Bugün post-moderniteye maledilen imgeler öne çıkmış, yönlendirici ve egemen konumuna oturmuştur. Buna paralel olarak, İslami siyasal söylemler ya da ideolojiler de imgeler alanını kuşatmaya çalışırken, diyalektik bir işleyişle kendisini de kuşatılmış bulur. Diğer bir deyişle, İslami aktörlerin bilinci egemen zamanın imgelerince çoktan kuşatılmıştır ve aşılmasına da imkan bulunmamaktadır. Onlar da artık söz konusu imgelerin büyümesine kapılmış ve onulmaz bir biçimde çarpılmışlardır.

Sivil toplum kavramı da, bütün imgesel yaratılışlar/oluşumlar gibi imgeselliğiyle öne çıkmıştır. Bir imgesellik olarak da bütünsel bir etki alanına sahiptir. Bu biçimiyle sivil toplum kavramı islami söylemin imajını şirینleştirebilecek bir araçsallık kazanmıştır ve pragmatik bir ruhla gayet keskin ve yoğun bir biçimde kullanılmaktadır. Bu noktada, İslamcı söylemin, bugün tarih-ötesi/tarih-dışı bir stratejik görüş tarzından ve aşkın alanın içine kapalı dünyasından sıyrılarak, etkileşim süreçlerinde ve toplumsal gerçekliğin inşası üzerinde odaklanmakta ve yoğunlaşmakta oluşu büyük önem taşımaktadır. İşte tam da bu noktada İslami bilinç yapılarının modernite tarafından çerçevelendiği, özümsemişi ve yutuluverdiği gerçeğiyle karşı karşıya gelinmektedir. Bir başka deyişle, pratiklere ve realitelere angaje olma, İslami tarihsel söylemin pratiksizleşmiş bir protestlikte ifadesini bulan mo-



dernite dışılığını silip süpürmekte ve radikal dönüştürücü özgüllüğüne ambargo koymaktadır.

Bu bağlamda Müslümanların önündeki en büyük tehlike de “dünyevileşmek”tir. Modern yaşam ve gündelik pratikler alanı Müslümanları “kapitalistleştirip”, “dünyevileşmekte” ve “laisize olmaktadır”. Felsefi, ideolojik ve siyasal ruhu sürekli olarak diri tutacak mekanizmalar ve pratiklerin kurumsallaştırılmasına ilişkin ciddi sıkıntılar ve açmazlar söz konusudur.

İslamcı söylem kendisini modern söylemin ötesine taşıyarak ve kendi içinde başta epistemolojik ve ontolojik bir dönüşümü gerçekleştirerek tarihsel bir kopuşu ve izolasyonu gerçekleştirebilmiş değildir. İslami özne kendisini sistem-içi alternatifler ya da imkânlar çerçevesinde tanımlamaya ve dönüştürmeye devam etmektedir. Modernitenin önüne serdiği olasılıklara göre süreklilik ve kendini yeniden-üretme durumunda bulunan Müslüman özneler, modernite içerisinde bir kimlik çeşitlenmesi yaratarak sistemi zenginleştirmekte, dinamizm katmakta ve sistemin sürekliliğine katkıda bulunmaktadır. Yani, var olan yapı (modern durum) böylelikle daha da çeşitlenerek zenginleşmekte ve sürekliliğini sağlamlaştırmaktadır. Bu biçimiyle İslami kimlik, diğer modern kimliklenme biçimlerinden temelde ve köklü bir farklılaşma içermemektedir. Bu bağlamda milliyetçilik, liberalizm, marksizm, feminizm gibi güncel ideolojik kimliklerle birlikte bir çoğulluk yaratmaktadır.

Bütün bu kimlikler açısından burada söz konusu olan, modernliğe, var olan yapıya, statükoya, söylemin düzenine, farklı ve kendine özgü bir tarzda eklemlenmekten ve onu yeniden üretmekten ibarettir. Yani, sistem-içi bir muhalefet veya sisteme dâhil olmuş bir seçenek olmanın ötesinde radikal bir dönüşüm ve tavır alıştan söz edilemez. Görünürdeki İslami hareketlerin yapılanmasına ilişkin gelişmeler, tarihsel bir kırılmayı ve mecra değişimini işaret etmemekte, farklı bir düzlem ya da boyuta yönelmemektedir.

“Modernite” kavramı, özgül bir tarihsel süreçte biçimlenmiş belli nitelikteki “bilinç yapılarını” ve “merkezi bir anlama biçimi”ni içermektedir. İçerisinde yer alınan tarihsel dönem, kendi “egemen merkezi anlama biçimi”ni de dayatmaktadır. Müslüman özneler de bu determinasyonun dışındadır. Örneğin, pozitivistik bir zihniyet ve bakış açısıyla dini yorumlama girişimleri hala gözdedir. Gelecekte bunu aşmaya yönelik güçlü bir olasılığın bulunduğu dair işaretleri ise çok açık biçimde okuyabilmek mümkün gözükmemektedir.

Roy, İslami devletin imkânsızlığını vurgulayarak; karmaşık ve etkin bir anayasa geliştiren İran İslam Devrimi istisna tutulursa, İslamcı düşüncenin İslami özneyi yaratmadaki tepeden aşağıya hareket eden ivmesinin başarısızlığını vurgular ve İslamcı düşüncenin siyasal kurumlar alanındaki yok-



sulluğunun insanı sarstığını vurgular. Oysa, ona göre, İslamcılık İslami bir toplum projesinin bütünselliği içerisinde siyaset sorununu her şeyin önüne koymaktadır. Yani bütün İslamcıların görüş birliği içerisinde oldukları nokta, İslami bir toplumun yaratılmasında ve yerli yerine oturtulmasında siyasal iktidarın zorunlu oluşudur. “İslam’ın getirmek istediği reformlar, sadece vaazlarla gerçekleştirilemez. Bunları gerçekleştirebilmek için siyasal iktidar zorunlu olarak görülür” (Roy, 1994:90). Mevdudi de bu görüşe ziyadesiyle katılır: “Bir Müslüman’ın İslami bir yaşam modeline uyma niyetini, İslami olmayan bir hükümet sisteminin otoritesi altında başarıya ulaştırması imkansızdır” (Mevdudi, 1980:19). Bu noktada yine, İslamcı siyaset anlayışının temelinde yatan *emir* ve *şura* kavramlarını somut siyasal kurumlara nasıl dönüştürmeli? Sorusu, yerinde bulunmadığı için açıkça dışlanmaktadır. Mevdudi, buna daha baştan kesinlik getirir: “İslam, danışma kurul ya da kurullarının ortaya konuşunda, önceden belirlenmiş hiçbir şar koşmaz, bunun basit nedeni İslam’ın bütün zamanlar ve bütün mekanlar için geçerli evrensel bir din olmasıdır” (Mevdudi, 1980:260). Mevdudi, siyasal İslam’ın ilkelerinin çeşitli anayasal formüllerle cisimleştirilebileceğini düşünür; buna Batı demokrasisi benzeri parlamentolu ve seçimli şeyler de dâhildir. Önemli olan kurumun ne gücü ne de biçimidir, tersine insanların gönülleri ve eylemleri üzerinde egemen olması gereken İslami ilkelerin uygulanmaya konmasının ardından, kurumun kendisini nasıl silikleştirebileceğidir. Siyasetin anahtarı “toplumsal ahlak”tır (akt. Roy, 1994:91).

Bu çerçevede ne halk, ne parlamento ne de hükümdar, yasanın kaynağı değildir/olamazlar; devletin de kendinde bir pozitifliği yoktur. Yürütmenin, yasamanın ve yargının manevra alanı her halükarda dar olduğuna göre, siyasal kurumları kesinkes belirlemek de pek işe yaramaz. Hâkimiyet her halükarda sadece ve sadece Allah(a) aittir ve yasa zaten kur’anda ve tamamlayıcı olarak Muhammed’in uygulamalarında ve sünnetinde verilmiştir. Önemli olan, yöneticilerden başlayarak insanların ilahi yasa karşısında silikleşmeleridir (Roy, 1994:91).

“Bir devlet biçiminde İslami siyasal sistemi gerçekleştirmek için yerleştirilen insani makam ne olursa olsun, bu makam teriminin hukuksal ve siyasal anlamında hiçbir gerçek egemenliğe sahip olamayacaktır, çünkü... yetkileri sınırlıdır ve değişti-remeyeceği ve örtüşmeyeceği yüce bir yasayla belirtilmiştir” (Mevdudi, 1980:218).

İslamcılık, Türkiye’de 1980 sonrası dönemde/süreçte kadınların toplumu dönüştürme gücünün farkına varmıştır. İran İslam Devrimi’nin bunda etkisi ya da katkısı ise büyüktür. Bu bağlamda müslüman özne olarak kadının, cinsiyete ilişkin kimliğinin bilincinde olarak kamusal alanda aktif bir biçimde yerini alması, politizasyon sürecinin ve çalışma hayatının içine



girmesi gibi durumlar, bu dönüştürücülük potansiyelinin sezgilenmesi ile ilgilidir.

Seküleriteyi ve rasyonaliteyi içselleştirme sürecinde bütünüyle ontolojik bir nitel dönüşüme uğradığının kesinlik/mutlaklık olarak söylenemeyeceği İslamcı yapı ve söylem; paradoksal olarak aynı zamanda kapitalist rasyonalitenin öngördüğü irrasyonellikler ve dünyevi araçsallıklar tarafından kuşatılmış (ihata edilmiş), yutulmuş olan, bir diğer deyişle kapitalistik yapının özgül biçimlerinden herhangi biri tarafından determine edilmiş özneler olarak algılanmaya müsait bir durumdadır.

İslamcılığın cemaatçi söylemiyle birlikte, paradoksal olarak, kapitalizmin ve modernitenin öngördüğü 'bireyleşme', Müslüman özneleri de kuşatarak dönüştürmüş; atomizasyon sürecinin daha da derinleşmesiyle birlikte yabancılaşma ve güvensizlik gibi olgular Müslüman kesim içerisinde de daha bir görünürlük kazanmıştır.

Yine bu çerçevede, bugün Müslüman kesim de dünya görüşünün felsefi arkaplanda kapitalizmin üzerinde kurulduğu ve yükseldiği "hazcılık" üzerinde yükselmektedir.

Modernitenin teknolojinin en ileri düzeyleri ve imkânları içerisinde sembolleştirip mistifiye ettiği yaşam tarzları, İslamcıların yaşamlarını bedenleştirmelerinin de uç karakterize örnekleri olmuştur. İslam'ın, gündelik yaşam düzeyindeki modernizasyona tabi kılması, derin düzeydeki tabiyetinin de bir dışavurumudur. Bu aynı zamanda, derindeki dünyevileşmenin yaşam pratiklerinde kendini ele veren kristalizasyonudur (İslami defileler ve İslami moda fırtınası; Kapris Otel ya da benzeri eğlence turizmi tüketimi; son model teknoloji ürünü araba, motosiklet veya bilgisayar kullanımı; evlerin lüks tefrişatı eğilimi; giyim kuşamın toplumsal tabakalaşma ölçütü olarak kullanılmasını meşru kılma mantığı ve seçkin değerleri bu düzlemde oluşturma ve kutsala göreli bir meşruiyet atfetme ihtirası, İslami medyanın seküler medyaya tepkisellikle alternatif programlar üretme gâilesi vb.).



KAYNAKÇA

- ABEL, Oliver, ARKOUN, Mohammed, MARDİN, Şerif (1995), Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik, çev.Sosi Dolanoğlu-Serra Yılmaz, Metis Yay., İstanbul.
- AHMED, Manzooruddin (1995), "Kur'an'da Anahtar Siyasi Kavramlar", iç. İslam'da Siyaset Düşüncesi, çev.Kazım Güleçyüz, İnsan Yay., İstanbul.
- ALTHUSSER, Louis (1994), İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları, çev. Yusuf Alp-Mahmut Özışık, 4.basım, İletişim Yay., İstanbul.
- ALTHUSSER, Louis (2002), Marx İçin, çev.İşık Ergüden, İthaki Yay., İstanbul.
- ARKUN, Muhammed (1995), "İslami Düşüncede Otorite Kavramı: La Hukme İlla Lillah", iç. İslam'da Siyaset Düşüncesi, çev.Kazım Güleçyüz, İnsan Yay., İstanbul.
- ATTAS, S.Nakib (1989), İslami Düşünüşün Problemleri, çev. Mahmut Erol Kılıç, İnsan Yay., İstanbul.
- BEHAR, Büşra Ersanlı (1996), İktidar ve Tarih – Türkiye'de "Resmi Tarih" Tezinin Oluşumu (1929-1937)-, 2.basım, Afa Yay., İstanbul.
- BERGER, Peter, BERGER, Brigitte, KELLNER, Hansfried (1985), Modernleşme ve Bilinç, çev. Cevdet Cerit, Pınar Yay., İstanbul, 1985.
- BULAÇ, Ali (Tarihsiz), İslam Dünyasında Düşünce Sorunları, Burhan Yay., İstanbul
- COŞKUN, Mustafa Kemal (2007), Demokrasi Teorileri ve Toplumsal Hareketler, Dipnot Yay., Ankara.
- ÇAKIR, Ruşen (1995), Ayet ve Slogan –Türkiye'de İslami Oluşumlar-, 8.basım, Metis Yay., İstanbul.
- ÇAYIR, Kenan (Ed.) (1999), Yeni Sosyal Hareketler -Teorik Açılımlar- Kaknüs Yay., İstanbul.
- EL-BEHİY, Muhammed (1986), Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu, çev.İbrahim Sarmış, Girişim Yay., İstanbul.
- EL-GANNUŞİ, Raşid (1987), İslami Yöneliş, çev.Abdullah Baykal, Bir Yay., İstanbul.
- ELIADE, Mircae (1991), Kutsal ve Dindışı, çev.Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yay., Ankara.
- ERCAN, Fuat (2006), Modernizm, Kapitalizm ve Azgelişmişlik, Bağlam Yay., İstanbul.
- FAZLURRAHMAN (1995), "İslam ve Siyasi Aksiyon: Siyaset Dinin Hizmetinde", iç. İslam'da Siyaset Düşüncesi, çev.Kazım Güleçyüz, İnsan Yay., İstanbul.
- GARAUDY, Roger (1984), İslam'ın Vaatettikleri, çev.Salih Akdemir, dördüncü basım, Pınar Yay., İstanbul.
- GARAUDY, Roger (1989), 20. Yüzyılın Biyografisi –Graduy'nin Felsefi Vasiyetleri-, çev.Ahmet Zeki Ünal, Fecr Yay., Ankara.
- GARAUDY, Roger (1993), Entegrizm -Kültürel İntihar-, ikinci basım, çev. Kamil Bilgin Çileçöp, pınar yay., İstanbul.
- GOULDNER, Alvin (1978), *New Class Project I*, Theory and Society, 153-203,
- DURUGÖNÜL, Esmâ (1996), "Reislamizasyon Hareketlerinin Kuramsal Bir Çözümlemesi", Ankara Üniversitesi DTCF Sosyoloji Dergisi, sayı:1, 79-104.
- GIDDENS, Anthony (1994), Modernliğin Sonuçları, çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yay., İstanbul.
- GIDDENS, Anthony (2009), Sağ ve Solun Ötesinde –Radikal Politikaların Geleceği, çev. Müge Sözen-Sabir Yücesoy, Ayrıntı Yay., İstanbul.
- GÖLE, Nilüfer (1991), Modern Mahrem –Medeniyet ve Örtünme-, Metis Yay., İstanbul.
- HALİL, İmaduddin (1987), Sosyal Adalet Üzerine, çev.Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan, Akabe Yay., İstanbul.
- HEBERLE (1968), "Social Movements", International Encyclopedia of the Social Sciences, Vol.14)



- HUMEYİNİ, Ayetullah (1984), Konuşmalar, İran Kültür Merkezi Yay., Ankara.
- INGELHART, R.-FLAGAN, S.C. (1987), "Value Change in Industrial Society", Amerikan Political Science Revue, s.1289-1319.
- İKBAL, Muhammed (1984), İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu, çev. Ahmet Asrar, Bir Yayıncılık, İstanbul.
- KUTUP, Seyyid (Tarihsiz), Yoldaki İşaretler, Pınar Kitabevi, Ankara.
- KUTUP, Seyyid (1986), İslam Düşüncesi 1, çev. Hamid Şükrü, Dünya Yay., İstanbul.
- LAROUİ (1993a), Tarihselcilik ve Gelenek, çev.Hasan Bacanlı, Vadi Yay., Ankara.
- LAROUİ (1993b), İslam ve Modernlik, çev.Ayşegül Yaraman-Başbuğu, Milliyet Yay., İstanbul.
- LERNER, Daniel (1968), "Modernisation", International Encyclopedia of the Social Sciences, Vol.10
- LEWİS, Bernard (1992), İslam'ın Siyasal Dili, çev. Fatih Taşar, Rey Yay., Kayseri.
- MARSHALL, Gordon (1999), Sosyoloji Sözlüğü, çev.Osman Akınhay-Derya Kömürücü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara.
- METİNER, Mehmet (1987), Yeni Bir Dünyaya Uyanmak, Seçkin Yay., İstanbul.
- MERAD, Ali (1996), Çağdaş İslam, çev. Cüneyt Akalın, İletişim Yay., İstanbul.
- MEVDUDİ, a (1980), The Islamic Law and Constitution, Islamic Publication, Lahor.
- MUSON, Jr.H. (1988), Islam and Revolution in the Middle East, Yale University Press, New Haven.
- NASR, Seyyid Hüseyin (tarihsiz), İslam -İdealler ve Gerçekler-, Akabe Yay., İstanbul.
- NASR, Seyyid Hüseyin (1984), İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı, çev. Ali Ünal, İnsan Yay., İstanbul.
- NECCAR, Fevzi M. (1995), "İslam Politika Felsefesinde Siyaset", iç. İslam'da Siyaset Düşüncesi, çev.Kazım Güleçyüz, İnsan Yay., İstanbul.
- ÖZDENÖREN, Rasim (1985), Müslümanca Düşünme Üzerine Denemeler, İnsan Yay., İstanbul.
- POOLE, Ross (1993), Ahlak ve Modernlik, çev.Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul.
- POPPER, Karl (1985), Tarihselciliğin Sefaleti, çev.Şafak Ural, İnsan Yay., İstanbul.
- ROHRSHNEIDER, R. (1990), "The Roots of Public Opinion toward New Social Movements: An Empirical Test of Competing Explanation", American Journal of Political Science, 34/1, s.1-30.
- ROY, Oliver (1994), Siyasal İslamın İflası, çev.Cüneyt Akalın, Metis Yay., İstanbul.
- SENNET, Richard (2005), Karakter Aşınması, 2. basım, çev.Barış Yıldırım, Ayrıntı Yay., İstanbul.
- SERDAR, Ziyaüddin (1986), İslam Medeniyetinin Geleceği, İnsan Yay., İstanbul.
- SHAYEGAN, Daryush (1991), Yaralı Bilinç, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul.
- SİDDİKİ, Kerim (1986), İslami Hareket, çev. Mehmet Yolcu, Bir Yayıncılık, İstanbul.
- SMITH, Anthony (1991), Notinal Identity, University of Nevada Press, London.
- SÜRÜŞ, Abdülkerim (1986), Biz Hangi Dünyada Yaşıyoruz, çev.Hüseyin Hatemi, Seçkin Yay., İstanbul.
- ŞERİATİ, Ali, (1991), Öze Dönüş, çev. Kerim Güney, Yedi Gece Kitapları, İstanbul.
- TOURAİNE, Alain (1994), Modernliğin Eleştirisi, çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yay., İstanbul.
- TÜRKÖNE , Mümtazer (1994), Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu, 2. basım, İletişim Yay., İstanbul.
- WEBER, Max (1987), Sosyoloji Yazıları, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul.
- WEBER, Max (1985), Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, çev. Zeynep Aruoba, Hil Yay., İstanbul.



- WESELS, A. (1984), *"The So-Called Renaissance of Islam"*, Journal of Asian and African Studies, XIX, 3-4, s.190-201.
- ZUBAIDA, Sami (1994), İslam, Halk ve Devlet, çev. Sami Oğuz, İletişim Yay., İstanbul.