folklor/edebiyat, cilt:19, sayı:75, 2013/3

SİYASAL İSLAMCILIĞIN ALTERNATİF SÖYLEMİ MODERNİTEDEN AZADE MİDİR? - YA DA TARİHSEL İSLAM MODERNİTEYİ AŞKIN MIDIR?-

Ernur Genç*

Eğer dogma her şeyi ve hiçbir şeyi açıklıyorsa, onun tarihle ilişkisi, toplum ve kültürle ilişkisinden farklıdır; onlar da, her biri bizim belirli olarak tarih diye adlandırdığımız bütünle özgün bir ilişki içinde olan çok sayıda unsura ayrıştırılabilirler. Dogma olduğu gibi değildir, çünkü, şu ya da bu şekilde toplum ve kültürün dolaysız determinizminden kaçar. Bunların tersine, olayın kaçınılmaz hiçbir izini korumaz; onda yalnız, karşıt, yadsınan bir evrime uzanan silik bir yara izi kalır.…

Laroui (1993:176-7)

Merad'a kulak verecek olursak, "İslam'ın uluslararası yaşamın her alanında boy göstermesi, çağdaş tarihin en temel verilerinden birini oluşturmaktadır" (Merad, 1996:5). 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 ürkütücü bir bilmece olan İslam, bir din, uygarlık ya da siyasal bir proje olarak yüzyıldan fazla bir süre boyunca, İslami olguyu, oryantalist bilginin desteğiyle çepeçevre kuşattığına inanan Batılı anlayışa bir tür meydan okumayı ifade etmektedir (Merad, 1996:5). Ki, günümüz dünyasının en göze batan olgularından ve gelişmelerinden biri, Batı modernitesine bir tepki ve yeni bir kimlik arayışı açısından pek çok vec-

* Yrd.Doç.Dr. Niğde Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü

heden İslami uyanış olmuştur. Ancak burada temel sorun İslam'ın moderniteye göreli ya da ona içkin bir olgu olarak mı anlaşılabileceği, yoksa kendi içinde gelişen ve yükselen alternatif yeni bir toplum, devlet ve medeniyet projesi olarak mı anlaşılabileceği noktasındadır.

Bu çerçevede Durugönül reislamizasyon hareketinin politik olduğu kadar sosyokültürel 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 (renaissance), ne de geleneğin yeniden canlanmasıdır; zira "reislamizasyonun konuları politiktir ve modernlik olmadan onun oluşması da düşünülemez". Sonuçta "tüm diğer fundamentalizmler gibi İslami fundamentalizm 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 ve görünümü arasında bir ayrımın yapılıp yapılamayacağı; yapılabilecekse bunun niteliği üzerinde durmak gerekir. Birinci boyutun temel alınması ya da vurgunun buraya kayması "özcü"* bir bağlama ilişkin argümanlara dayanırken; ikinci boyutun temel alınması İslam'ın da tarihselliğe tabi bir biçimde değişik görünümleri barındırdığı, dolayısıyla modern dönemdeki "siyasal İslam" olgusunun ve modern "İslami hareketler"in bu bağlam dolayımıyla ele alınabileceğini savlar. Bu çerçevede, "politik ideoloji ve sosyal 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). Bu iki ayrım aynı zamanda iki uç durumu belirtir ki, her iki yaklaşımın da hem İslami ideolojinin özneleri hem de konuya oryantalist çerçevede bakanlar açısından taraftarları vardır.

2. Bu ayrıma bağlı olarak modern dönemde İslam dünyasındaki dini "yeniden uyanış**" (nahda) hareketlerinin tarihselliği ve konjonktür içerisindeki yeri konumlandırılmaya çalışılır. İslam'la Hıristiyan Batı Medeniyeti arasında özsel ve uzlaşmaz bir ayrımın olduğundan hareket edildiğinde, Huntington'un Medeniyetler Çatışması'ndan İslam Medeniyetinin Batı Medeniyetine tek alternatif olduğuna ve bir gün mutlaka hakimiyeti sağlayacağına kadar giden yorumlar gündeme gelir. Diğer uçta ise medeniyetin birliği ve birikimliliğinden "Medeniyetler Diyaloğu"na, bu diyaloğun her iki taraf için de yaratabileceği sentez, zenginlik ve katkıya ilişkin vurgulara doğru giden bir eğilim görülür.

3. Diğer tarata ise, İslam'ın ve İslami söylemin ideolojikleşmesinin modern bir olgu olduğu; bu olgunun hegemonik düzlemde Batı ve modernite olgusuna bağlı olarak ta-

* Lewis'in terimleriyle "otorite" boyutu

** Bu konuda bakınız (Merad, 1996)

rihsel 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.

4. 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 olagelmiştir. Bunlara ilave olarak daha spesifik ayrımlara gitmek ve ayrımlar koymak da mümkündür.

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 periyod 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 sorgulanagelmiştir.

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 nokta da İslam dünyasının Batı dışı diğer toplumlardan belirgin bir biçimde ayrışan 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 bilinmektedir*. 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 anlaşılsın diğerlerine göreli olarak özgül bir biçimde cisimleşmiş ve cisimleşmektedir. Başlangıcından günümüze, gerek emperyalist sömürgeleşme deneyiminden geçerek bağımsızlıklarını savaşımla kazanan Müslüman ulus-devletler (daha doğru bir adlandırmayla "devlet-uluslar")** 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 "din" ve belirli bir tarihsel bağlamdan hareketle ya da yaşanan tarihselliğin

* Bkz, örneğin (merad, 1996)

** Bu çerçevede Türkiye Cumhuriyeti de dahil tüm İslam dünyasındaki ulus devletler, "devlet-ulus", yani kendi ulusunu yaratan devletler olarak tarihselleşmişlerdir.

dolayımıyla İslam dininin kökenlerine geri gidilerek yeniden yorumlanması olmuştur (Türköne, 1994; Zubaida, 1994; Laroui, 1993; Lewis, 1992; Roy, 1994).

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. Modern dünyada fundamentalist-radikal İslami ideolojilerin ve siyasal İslamcılığın hakim 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 edilişinin 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 temel üzerine oturtmaya çalışır: hükümet işlevleri açısından adil *fakih*'in peygamber ve imamlarla teorik bakımdan denkliğini ortaya koyan rasyonel boyut ve peygamber ve imamlardan 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 hükümetten ayrılması ve bir ibadet ve dua sistemine indirgenmesi İslam'ın ruhuna ve öğretisine tamamen yabancıdır; 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 incelensin ve çalışılsın diye değil, bir devlet biçiminde uygulansın ve kurulsun diye verilir… İslam dininin ayrılmaz işlevleri bir hükümet gerektirir"* (Zubaida, 1994:53).

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. Hakim biçimiyle İslami ideolojinin fail özneleri 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 medeni-

* 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 cumhuri 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 adlandırılabilecek gelişmelerini değil, bozuk ve bozucu şeylerini istemiyoruz" (İmam Humeyni,1982). Bu ve benzeri ifadelerle aynı temaya ve retoriğe eserin pek çok yerinde rastlanılmaktadır.

yeti yaratacak olan bir din; aynı zamanda modernite ve kapitalizmden tamamen farklı bir sistem ve onlara tek/yegane alternatiftir (Sıddıki, 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 diriltilmesini 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 yaşanılan süreç Batı ile karşılaşmanın zorunlu bir sonucudur aslında. Giddens'ın deyimiyle, modernlik, kendinden boşalmayı, yapılaşmış ve statik olanın dışına çıkmayı, bir tür içeriksiz kalmayı, uzamda ve bilinç düzeyinde yerellik ve yerel bağlamın sınırlarıyla bağları koparıp yerinden yurdundan çıkmayı beraberinde 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 göreli olarak *tarihselliği zayıf toplumlar*dır; modernliğin tanımına kendi pratiklerinin damgasını vuramamakta, yani *"değişimi"* ve *"yenilenmeyi"* içsel ve yapısal bir süreç olarak üretememektedirler. Diğer bir deyişle, *"zayıf tarihsellik"* olarak adlandırılabilecek Batı dışı toplumlar, toplumsal ilişkilerin yapısında, doğasında, eyleminde modernliğin ve kentliğin üretilmesi üzerinde hakim olarak gözlenen bir durumdur. Yine zihinsel üretim biçimlerinde, bilinç düzeyinde zayıf tarihselliğin izdüşümlerini aramak görmek mümkündür (Göle, 1991:13). Shayegan ise 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 modernleşememişlik olarak nitelendirir (Shayegan, 1991). Ona göre, "ortaya çıkan bu ontolojik *"çatlama"*, *şizofrenik kimlik ve bilinç yapıları,* adeta bize özgü olan ve başkasına devredemeyeceğimiz kaderimizi oluşturur" (Shayegan, 1991:12).Bu rahne içerisinde *arkaizm*in kemikleşmiş yapısı ile modernliğin şimdide var olan ögeleri 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 yapılardır (Shayegan, 1991:113). Başlangıcından itibaren, moderniteye göreli 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, toplumlarda 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.

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 SOSYOPOLİTİK 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 değişmenin tasviri ve öz, yani değişme 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 değişikler 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, değişmeler (veya hareketler) ise onun özünde saklı kuvvetlerin gerçekleşmesi veya fiile geçmesi olarak yorumlanabilir... 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, 1985:60-62).

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, 1999:569). Özcülük teriminin çağdaş kullanımı ise yaygın ölçüde küçümseyici bir anlam taşır; çoğu bilim felsefecisi açısından tanımlamalar ve bilgi tarihsel ve göreli 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 dönüş* İslami politik hareketlerin ve oluşumların tümü açısından Kur'ani olana ve Saadet Dönemi'ne geri dönüşü ya da oradan kökenlenmeyi ifade eder. Fakat bu özcü ve öze dönüşçü anlayışların birçok alt biçimi ve yorumlanış tarzları vardır.

Nativizm

Dinin siyasallaşmasının yeni görünümleri ve "reislamizasyon" 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 sosyokültürel bir olgudur. Durugönül'ün de belirttiği gibi, "aktüelleşmiş bir muhalefet olarak din ve politika ayrımına ilişkin karşıtlık 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.

İslamın ideolojikleşmesi ve politikleşmesi tarihseldir ve belirli tarihsel periyodlar içerisinde ve farklı ulus-devletler bünyesine göreli olarak değişik görünümler almıştır ve almaktadır. 18. yüzyılın ortalarından başlayarak 19. yüzyıldan günümüze kadar uzanan, gerek felsefi, düşünsel ya da entelektüel söylemlerde ya da dolayımlanmalar içerisinde**

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

** Bunun klasik bir örneği olarak, aslında bir şair olan, ancak aynı zamanda çok yönlü bir kişiliğe sahip olan Muhammed İkbal gösterilebilir. O aynı zamanda bir düşünür, sosyal bilimci ve siyasi bir lider olarak da görülmektedir. Erken dönem ve sonrası dini uyanış/diriliş/ihya hareketleri üzerinde yazmış olduğu *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Uyanışı* (çev.Ahmet Asrar, Bir Yayıncılık) adlı başlığıyla Türkçeye de çevrilen eserinin önemli

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

Pakistan asıllı Mevdudi*** 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 entelektüel 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****. HasanEl-Benna'nın haraket üzerinde hem karizmatik, hem liderlik hem de entelektüel anlamda kurucu ve örgütleyici etkisi tartışılmazdır.

Hakeza yine 19. yüzyılın ikinci yarısında Tunus'taki Raşid El-Gannuşi 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 (Hem mollalık müessesesinin toplum üzerindeki gücü ve saygınlığı nedeniyle hem de kendi örgütsel katı hiyerarşik yapısı nedeniyle)***** hem de kendi karizmasından, örgütletme 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 uluslararası düzlemde pek çok izolasyonu, ambargoyu ve dışlanmayı göze alarak, başta Amerika olmak üzere Batı'ya kafa tutmuştur******.

Bu retoriğiyle Devrim, İslam dünyasında hem siyasallaşma açısından güven telkin

bir yeri vardır. Felsefesi, düşünceleri ve reformculuğuyla da Efgani ve Abduh gibi öncü isimleri de etkilemiştir. Modern İslam düşüncesinin oluşumunda onun etkisinin günümüze dek uzandığı söylenebilir.

* Mümtazer Türköne'yi gir!!!

** Muhammed el-Behiy'in de belirttiği gibi " modern dönemde "İbni Teymiyye'nin kuvvet ve bütünleşme için önerdiği yöntem, Cemaleddin el-Efgani'nin sarıldığı ve benimsediği yöntemin ta kendirisidir" (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).

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

**** Muhammed El-Behiy

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

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

etmiş, hem de İslami hareketlerin uluslararasılaşmasını sağlamış* ve İslam dünyasında antiemperyalist tutumu yaygınlaştırıp radikalleştiren 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 dolayımıyla 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 entelektüalize olmasına önemli katkılar sağlamış, modernitenin İslam'la 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 dahil 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 görünümlerine ve sonuçlarına şahit olmaktayız. Yaşadığımız günlerde "Siyasal İslam" konusunun gündemden düşmediği, aksine başka biçimler ve görünümler alarak varlığını koruduğu görülmektedir. Ulusal ya da ulus-devlet 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 Batı'yla ve moderniteyle

* 80'li yıllarda özellikle radikal İslami kesimin İran İslam Devrimine ve Humeyni'nin şahsına ilişkin büşük 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.

etkileşimlerinin değişik haller aldığı bir görünümdür.

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 entelektüel ifadesi, çoğu kez alternatif bir medeniyet projesi ve toplumsal örgütlenme modeli ya da projesi olarak düşünülmüştür. Buna göre, sistemin köklü bir biçimde dönüşüme uğratılarak, tarihsel bir kırılma sonucu arzulanan toplum modeline ulaşmak hedeflerin en temelidir. Bazı uygarlıklar projeksiyonu yapan İslamcıların 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.

Çalışmada, bu bağlamda genel bir sav çerçevesinde ve "modernite", "sosyal hareketler" "sekülarizasyon", "İslamın Protestanlaşımı", "siyasal İslam" vs. belirli kavramlaştırmalar dolayımıyla, İslam'ın siyasallaşma sürecine bakılacak; daha özelde ise bir örnek olarak yaklaşık olarak 80'li yılların ortalarından 90'lı yılların ortalarına yaşanan süreçte Türkiye'de yaşanmış sürece göz atılacaktır. Söz konusu sürecin içerisinde yayımlanmış, Sami Zübeydia'nın "İslami seküler aydınlar" olarak nitelendirdiği kişilerin yazılarından oluştuğunu söyleyebileceğimiz ve o dönem İslami entelejansiyanın da önemli ölçüde entelektüel olarak beslendiği güncel kitap tanıtımlarının ve eleştirilerinin/yorumlarının da yer aldığı; daha ziyade entelektüalize belli bir İslami kesimin izlediği dergilerden biri olan Kitap Dergisi'nin bazı sayılarındaki konulardan ve tartışmalardan yola çıkılarak İslamın modernizasyonu, reislamizasyon ve Siyasal İslam gerçekliği hakkında genel bir değerlendirme girişiminde bulunulacaktır. Derginin belli sayılarında yer alan çarpıcı makalelere ilişkin değerlendirme ve yorumsama yapılacak, yer yer ilgili sayılardaki İslami entelejansiyanın zihinsel donanımını besleyen kitap tanıtımlarındaki seçme örnekler üzerinde yorumlar ve değerlendirmeler yapılacaktır. Derginin değişik sayılarından seçilerek üzerinde durulan makale ve kitap eleştirileri/tanıtımlarının örneksenerek seçimi, hegemonikleştirme bağlamında İslam-Modernite ilişkisi ve İslam'ın Politizasyonunun o dönem Türkiye özelinde aldığı hal üzerinden ya da sorunsalından hareketle seçilecektir.

MODERNİTE, SOSYAL HAREKETLER ve SOSYOPOLİTİK 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 ideolojiklik niteliğini içerisinde barındıran bir kavramdır. "Modernleşme" de tarihsel olarak endüstriyel, ekonomik, teknolojik, sosyal (kitlesel 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-Berger-Kellner, 1985:7-33). Berman (1994) açısından da modernleşme, kapitalist piyasanın tetiklediği bilimsel buluşlar, endüstriyel devrimler, demografik dönüşümler, kentleşme, ulus-devletin kuruluşu, kitlesel 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 eder ((sh.43)*. "Modernite" ise hem söz konusu süreç ve koşulların şekillenerek almış olduğu durumu, hem de modern öznelerde dünyayı algılamanın yeni karakteristiklerine göndermede bulunur (Giddens, 1991; 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 dolaylı birbirinin içine geçen sarmal bir ilişki vardır. Bu ilişkiyi açıklayabilmek açısından Giddens'ın *Toplumun Kuruluşu*'nda (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, hikaye 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 olduğumuz, deneyimlediğimiz topluma ait oluşun, yaşanılan dönemdeki bilinç yapılarının adıdır. Rasyonelleşme ve sekülerizasyon (dünyevileşme), uzmanlaşma, bürokratikleşme vs. nitelikler ise moderniteyi tanımlamakta ve karakterize etmekte kullanılan temel unsurlardır. Ercan'ın (2006) ifadesiyle "modernleşme", "yaşa-

* Marshal Berman (1994), *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 alıntılamış 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 kemikleşmeden 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, 1994:35).

mın süregelen pratiklerini örgütleyen gizemli tanrısal düzenlere, derebeylik haklarına, dinden doğan haklara ve bunların yarattığı eşitsizlik ve karşı bir tavır alıştır (sh.30). Weber'in terimleriyle de, "dünyanın büyüsünün çözülmesi" ve "dünyevileşme" süreci (Weber, 1987), bir biliç yapısıdır.

Tarihsel olarak "modernlik", "17. yüzyılda Avrupa'da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret eder" (Giddens, 1994:9) 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 doğuya 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 görünümler Doğu'da da görülebilse bile; modern olmak ve moderni 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 içerdiği özgül nitelikleri söz konusudur.

Yukarıdaki belirleme ve açıklamalar İslami hareketleri ve siyasal İslam'ın tarihselliği içerisinden sosyal, ekonomik, kültürel/ideolojik, düşünsel ve politik olarak modernite dolayımında ortaya çıkışını ve ulus-devlet formunuyla 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 oturtarak ni-

teliğini 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 dıştalayan, sistem dışı, devrimci alternatif sav, proje/tasarım ya da model de işe buradan başlamak zorunda ve durumundadır. Yeni bir uygarlık, yeni bir tarihsel çığır, 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 almaşıklarını 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 imkanına 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 hakim olan dönüştürücü ve belirleyici güç elbette tarihsel kapitalizmin ve modernitenin sürekli yapılandırıcı mantığıdır. Bu yapılandırıcı sürekliliğin dinamiği, her şey gibi İslam'ı da kendi tarihselleşim bağlamına bağlı kılarak göreli 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 paradoksallık ve acılı, sancılı bir insancı isyan temelindeki romantik paradoksallıkta 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 dolayımıyla ortaya çıkan karşıtlık içerisinde burjuva-proleterya arasında bir mücadele söz konudur. 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" yaşanmaktadır (Coşkun, 2007:109). 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 belirleyiciliğe (overdetermination) vurgu yapan Althusser, (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, jeo-konjonktürel ve farklı jeo-tarihsel koşulların göreliliğine bağlı olarak- empoze ettiği ya da dayattığı bir zihinselliktir.

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

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 görünümleri 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 savlanamaz. Modernliğin akıntısına kapılmış genel varoluşlar için de olduğu gibi onlar için de savlanabilecek olan, Pool'ün *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 ahlakı imkansız 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 özümsenişi ya da benimsenişiyle, pragmatik yolları ve araçsal aklı 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'ün ahlak felsefesine ilişkin çerçevesinden ve modern tarihi bunun üzerinden yola çıkarsak, ahlakın ve ahlaki yaşamın ele alınmasının yeni bir biçimine ulaşma-

mız mümkündür. Pool'ün 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/özsel, tarih-üstü/ötesi bir anlamı olmayıp tarihseldir; yorum dairesi ve pratik edilişi toplumlara ve kültürlere 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 argümanının 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 kuşkulanmayı öğrendiğimiz gibi, düşüş öykülerinden de kuşkulanmalıyız. Düşüş ve ilerleme öyküleri, birbirinin tersi değerlerden hareketle aynı öyküyü 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* adlı 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 yapılanışı 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 Türkçeye çevrilmiş ve dönem içerisinde politize-ideolojize olmuş belirli bir İslami kesimin düşüncelerine de kaynaklık eden Sıddıki'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" (Sıddıki, 1986:18) olarak nitelemiştir. Roy ise, İslami hareketi, "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.

Postmodernizmin etkileri dolayısıyla pozitivizmin ve pozitivistik akılcılığın tekeli kırılmış; "Toplumsal Felsefe Alanı", tarihsel geri dönüş çerçevesinde tarih sahnesinde yeniden belirmiştir. Bunu pozitivistik dominasyon biçimlerinden ayırmak bakımından "gerçeklik alanını metafizik yutma girişimi/atağı" olarak adlandırabiliriz.

Bugün postmoderniteye maledilen imgeler öne çıkmıştır ve yönlendirici/ egemen konumuna oturmuştur. Buna paralel olarak, İslami Söylem (paradigma; ideoloji) 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 büyüsüne 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 şirinleştirebilecek 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, özümsendiği ve yutuluverdiği gerçeğiyle karşı karşıya gelinmektedir. Bir başka deyişle, pratiklere ve realitelere angaje olma, İslami söylemin pratiksizleşmiş bir protestlikte ifadesini bulan modernite dışılığını silip süpürmekte ve radikal dönüştürücü özgüllüğüne ambargo koymaktadır.

Bu bağlamda Müslümanların önündeki en büyük tehlike de "dünyevileşmek"(sekül arizasyon)'tir. Modern yaşam ve gündelik pratikler alanı Müslümanları "kapitalistleştirip", "sekülerleştirmekte"/"laikleştirmekte"dir. 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 imkanlar 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 bulunmaktadırlar. 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 dahil 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 dışında kalamamışlardır. Örneğin, pozitivistik bir zihniyet ve bakış açısıyla dini yorumlama girişimleri hâlâ gözdedir. Gelecekte bunu aşmaya yönelik güçlü bir olasılığın bulunduğuna dair işaretleri ise çok açık biçimde okuyabilmek mümkün gözükmemektedir.

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.

Sekülariteyi 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 imkanları içerisinde sembolleştirip mistifiye ettiği yaşam tarzları, İslamcıların yaşamlarını bedenleştirmelerinin de uç karakterize örnekleri olmuştur. İslamın, gündelik yaşam düzeyindeki modernizasyona tabi kılınışı, derin düzeydeki tabiyetinin de bir dışavurumudur. Derindeki sekülarizasyonun/dünyevileşmenin yaşam pratiklerinde kendini ele veren kristalizasyonudur da (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 seçkinci değerleri bu düzlemde oluşturma ve kutsala göreli bir meşruiyet atfetme ihtirası, İslami medyanın seküler medyaya tepkisellikle alternatif programlar üretme gailesi vb.).

Kaynakça

Abel, Oliver, Arkaun, Mohammed, Mardin, 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.Işık 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.

Çakır, Ruşen (1995), Ayet ve Slogan –Türkiye'de İslami Oluşumlar-, 8.basım, Metis Yay., İstanbul.

Çayır, Kenan (Ed.) (1999), Yeni Sosyal Hareketler –Teorik Açılımlar- Kaknüs Yay., İstanbul.

El-behiy, Muhammed (1986), Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu, çev.İbrahim Sarmış, Girişim Yay., İstanbul.

El-Gannuşi, 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.

Durugönül, Esma (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.

Göle, Nilüfer (1991), Modern Mahrem –Medeniyet ve Örtünme-, Metis Yay., İstanbul.

Halil, 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)

Humeyni, Ayetullah (1984), Konuşmalar, Ankara

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.

Laroui (1993a), Tarihselcilik ve Gelenek, çev.Hasan Bacanlı, Vadi Yay., Ankara.

Laroui (1993b), İslam ve Modernlik, çev.Ayşegül Yaraman-Başbuğu, Milliyet Yay., İstanbul.

Lerner, Daniel (1968), "*Modernisation"*, International Encyclopedia of the Social Sciences, Vol.10

Lewis, Bernard (1992), İslam'ın Siyasal Dili, çev. Fatih Taşar, Rey Yay., Kayseri.

Marshall, Gordon (1999), Sosyoloji Sözlüğü, çev.Osman Akınhay-Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara.

Metiner, Mehmet (1987), Yeni Bir Dünyaya Uyanmak, Seçkin Yay., İstanbul.

Merad, Ali (1996), Çağdaş İslam, çev. Cüneyt Akalın, İletişim Yayınları, İstanbul.

Muson, Jr.H. (1988), Islam and Revulation in the Middle East, Yale University Pres, 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.

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 -Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni-, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul.
Sıddıki, Kerim (1986), İslami Hareket, çev.Mehmet Yolcu, Bir Yayıncılık, İstanbul.
Süruş, Abdülkerim (1986), Biz Hangi Dünyada Yaşıyoruz, çev.Hüseyin Hatemi, Seçkin Yay., İstanbul.
Şeriati, Ali, (1991), Öze Dönüş, çev.Kerim Güney, Yedi Gece Kitapları, İstanbul.
Touraine, Alain (1994), Modernliğin Eleştirisi, çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yay., İstanbul.
Türköne , Mümtazer (1994), Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu, 2. basım, İletişim Yayınları, 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.

Özet

SİYASAL İSLAMCILIĞIN ALTERNATİF SÖYLEMİ MODERNİTEDEN AZADE MİDİR? - YA DA TARİHSEL İSLAM MODERNİTEYİ AŞKIN MIDIR?-

Modern dünyada fundamentalist-radikal İslami ideolojilerin ve siyasal İslamcılığın hakim 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 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 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

Abstract

DOES ALTERNATİVE STATEMENT OF POLİTİCAL PAN-ISLAM FREED OF MODERNİTY? -OR, DOES HİSTORİCAL ISLAM TRANSCENDENT OF MODERNİTY?-

When we look at the prevailing retoric 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 İslam 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, İslam is a religion which will create in the future a civilisation born out of its fundamental roots; moreover, it is totally different from modernity and capitalism and the only alternative system to them. The opposite arguments suggest that political İslam 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 retoric of political İslam and islamic movements transform themselves according to their own historical, social and conjunctural conditions, they become important instruments for reproducing and retrasforming the existing system in itself. This study examines the arguments mentioned above in the context of the relationship of political İslam and modernity and the conditions in which islamic movements and political İslam have emerged and transformed itself.

Keywords: Political Islam, Islamic Moverments, Modernity, Historicality.