İSLAMCI SİYASETİN YENİ HALLERİ VE SÖYLEMLERİ

YASİN AKTAY

İslamcılık siyaset alanında daha fazla müessir olmasına rağmen son dönemlerin üzerinde en fazla tartışılan konularından birisi İslamcılığın sonunun gelip gelmediğidir. Daha önce birçok vesileyle ilan edilmiş olan İslamcılığın sonu düşüncesi bu sefer iki vesileyle tekrar sahneye konulmuş gözükmektedir. Birinci vesile Arap Baharı gibi son derece büyük bir toplumsal değişimde İslamcıların İslamcı söylemleriyle fazla rol almamış olmalarının fazla vurgulanmasıdır. İkincisi de Türkiye'de AK Parti iktidarının İslamcılar üzerindeki etkisinin farklı bir yorumudur. Bu yaklaşıma göre AK Parti iktidarı, İslamcılarda bir iktidar duygusu yaratmış olduğuna göre İslamcılığın bitmiş olması gerekir ki, bu yoruma göre İslamcılık, esasen muhalefete özgü bir harekettir. Onun iktidara gelmesi bütün iddialarını yitirmesi anlamına gelmektedir. O yüzden AK Parti iktidarı bir anlamıyla da paradoksal bir biçimde İslamcılığın ölümünün de işaretidir. İslamcılar iktidara geldiğinde İslamcılık biter mi? Veya Arap Baharında İslamcılığın nasıl görünmesi beklenirdi ki, hayatiyetinin bir işareti olarak alınsındı? İhvan'ın iktidara gelişi İslamcılığı bitiren bir şey idiyse, askeri darbeye maruz kalması onun daha fazla bitişinin mi yoksa tekrar dirilişinin mi işareti sayılmalı? Makalenin amacı bu sorular etrafında İslamcılığın güncel durumuna ilişkin bir analiz gerçekleştirmektir.

Anahtar Kelimeler: İslamcılık, Ak Parti, Arap Baharı, Müslüman Kardeşler

Abstract

Although Islamism has been more effective in politics, one of the most discussed topics in recent years is that whether İslamism has come to an end or not. The idea of the end of İslamism, declared before on many occasions, is seen to be put on the stage again on two occasions this time. The first one is İslamists not taking much role with their İslamist rhetoric in a great social change like Arab Spring being emphasized. The second is a different interpretation of the effect of the AK Party government on the İslamists. According to this approach, as AK party government has created a sense of power on İslamists, İslamism should end. Then according to this interpretation İslamism is essentially a movement of opposition. When it comes to power, this means it will lose all its claims. Thus, AK party in power paradoxically is a sign of the death of İslamism. Does Islamism end when the İslamists come to power? Or, how was it supposed to take a role in the Arab Spring so that this would have been taken as a sign of its aliveness? If İhvan's coming to power was the thing that ended Islamism, its facing a military coup should be taken as a sign of its revival or as its end? The aim of this article is to perform an analysis about the actual status of İslamism.

Keywords: Islamism, Ak Party, Arab Spring, Muslim Brotherhood

İSLAMCI SİYASETİN YENİ HALLERİ VE SÖYLEMLERİ [1]

YASİN AKTAY

Düne ait ne varsa dünde kaldı cancağzım
Şimdi yeni şeyler söylemek lazım
Mevlana Celaleddin Rumi

"İslamcılığın sonu" söylemleri zaman zaman tekrarlanarak gündeme geldikçe, İslamcılık adına birilerinin söz alıp İslamcılığı yeniden düşünmesi, tanımlaması neredeyse birbirini izleyen bir rutin haline gelmiş bulunuyor. İslamcılığın siyasette daha faza müessir hale gelmiş olduğu halde İslamcılığın sonu temasına daha fazla rağbetin artıyor oluşu ise sanırım sosyolojinin verilerinden ziyade psikolojinin verileriyle daha fazla karşılanacak bir durum. Çünkü bu ilanda temennilerle siyasi muhasebenin iç içe geçiyor olması neredeyse şaşmayan bir durum. Daha önce bir çok vesileyle ilan edilmiş olan İslamcılığın sonu bu sefer iki vesileyle tekrar sahneye konuldu. Birinci vesile Arap Baharı gibi son derece büyük bir toplumsal değişimde İslamcıların İslamcı söylemleriyle fazla rol almamış olmalarının fazla vurgulanmasıyla. İkincisi de Türkiye'de AK Parti iktidarının İslamcılar üzerindeki etkisinin farklı bir yorumu dolayısıyla. AK Parti iktidarı, İslamcılarda bir iktidar duygusu yaratmış olduğuna göre İslamcılığın bitmiş olması gerektiği üzerinde duruluyor ki, bu yoruma göre İslamcılık, esasen muhalefete özgü bir harekettir. Onun iktidara gelmesi bütün iddialarını yitirmesi anlamına gelmektedir. O yüzden AK

[1] Bu yazı, Zeytinburnu Belediyesi'nin düzenlediği İslamcılık Sempozyumu kitabında yayımlanmıştır, İstanbul, 2013.

Parti iktidarı bir anlamıyla da paradoksal bir biçimde İslamcılığın ölümünün de işaretidir. Ağustos-Eylül 2012'de *Yeni Şafak, Zaman, Star* ve *Milat* gazeteleri ile *Haksöz, Umran* dergileri ve bir çok elektronik ortamda, bu konu etrafında Mümtazer Türköne, Ali Bulaç, Hayrettin Karaman başta olmak üzere benim de dahil olduğum çok canlı bir tartışma yaşandı. Tartışma daha sonra Nisan ayında başkalarının da katılımıyla yeniden canlandı. Her iki tartışma dalgasında İslamcılığın iktidara gelmiş olduğu kabulünden hareketle bu gelişmenin onun muhtevasını da, kaderini de belirlemiş olduğu üzerinde duruldu. İslamcılar iktidara geldiğinde İslamcılık biter mi? Veya Arap Baharında İslamcılığın nasıl görünmesi beklenirdi ki, hayatiyetinin bir işareti olarak alınsındı? İhvan'ın iktidara gelişi İslamcılığı bitiren bir şey idiyse, askeri darbeye maruz kalması onun daha fazla bitişinin mi yoksa tekrar dirilişinin mi işareti sayılmalı? Bu sorular kuşkusuz farazi sorular değil ve İslamcılık tartışılırken zihinleri yönlendiren İslamcılık hakkındaki tasavvurları ele veren sorulardı.

Arap Baharı'nda İslamcılık arayıp bulamamak

Tunus'ta başlayıp Mısır'la devam eden ve diğer Ortadoğu ülkelerinde de geleceğini haber veren devrimlerde İslamcı bir dil, taban, liderlik ve içerik yoksunluğuna dikkat çekerek siyasal İslam'ın veya İslamcılığın sonundan sıkça söz edildi. Özellikle Mısır'daki devrim süreci devam ederken meşhur Fransız İslamologlardan Oliver Roy'un tam da bu tespitten hareketle yeniden "siyasal İslam'ın sonu"nu ilan ettiği bir makalesi yayınlandı.

"Yeniden" diyoruz, çünkü Roy'un siyasal İslam'ın sonunu ilk ilanı değildi bu. Onun bu ilanı doksanlı yıllarda, 11 Eylül sonrasında birkaç defa yaptığını biliyoruz. Onun *Siyasal İslam'ın İflası* başlıklı kitabı (Roy, 1991) doksanlı yıllarda, 28 Şubat sürecinden geçmekte olan Türkiye'de de yayımlandı ve epeyce tartışıldı. O tartışmaya ben de birçok yazının yanı sıra zamanında tezkire dergisinde "Siyasal İslam Anlatısının Sonu" (Aktay, 2000) başlıklı bir yazıyla da katılmıştım.

O zaman da anlatmak istediğim şey, bitenin Siyasal İslam değil, aksine "siyasal İslam" kavramsallaştırmasının kendisi olduğuydu. Hatta siyasal İslam tam da yeni başlayan ve tırmanışa geçmiş bir hareketti ancak teşhis edilebilmesi, anlaşılabilmesi için yeni kavramsal araçlara ihtiyaç duyulacaktı. Siyasal İslam denilince akıllara kaleşnikoflu İslamcı gerilla görüntülerini getiren analizler yanıltıcıydı, o görüntülerin temsil ettiği

İslamcılığın siyasal bir tarafı yoktu. O, siyasal-ötesi veya siyasal-öncesi bir düzeyde savaşmakta olan Müslümanların görüntüsüydü, orada siyasallık yoktu savaş vardı. Oysa siyasallık tam da başkalarının da varlığını ve meşruiyetini kabul ettiğiniz bir zeminde, başkalarıyla müzakere esasında gerçekleşen bir şeydir

Roy'un ve benzerlerinin anladığı Siyasal İslam, siyasal düzenin merkezine İslâm'ı en kaba biçimiyle yerleştirmeye çalışan söylemden İslâmî prensipler üzerine toplumu yeniden yapılandırmaya yönelik kanlı girişimlere uzanan bir eylemsellik biçimiydi. Oliver Roy dünyanın değişik yerlerinde siyasal merkezi ele geçirme çabası içindeki bütün bu girişimlerin başarısızlığını, merkezi ele geçirebildikleri yerde ise vaat ettikleri siyasal programları uygulayamadıklarını örneklerle gösteriyordu. Yeni Orta Doğu devrimlerinde göremediği bu İslamcılık biçimlerinin tamamen bitmiş olduğuna hükmederken, kendisiyle tabii ki tutarlı bir çizgi izlemiş oluyor. Ama *Fundamentalizm Korkusu* isimli çığır açıcı kitabın yazarı Salman Sayyid'in dediği gibi duran bir saatin yaptığı gibi günde iki defa doğruyu söylemiş oluyor sadece, ama bu doğrunun ne kimseye bir faydası ne de olup biteni anlamamıza yardımcı olması sözkonusu. Oysa İslamcılığın başarısız olduğu tezinin geçerliliği hem "İslamcılık" hem de "başarı" kavramından ne anladığımıza bağlı bir şeydir.

Arap Baharı sürecinin ilk günlerinde Le Monde'da yayınlanan "Post-İslami Devrim" (Roy, 2011) isimli makalesinde ise Roy, Tunus ve Mısır'da devrimi gerçekleştiren genç kuşakları analizinden İslamcıların yok olmadığını ama artık siyasal iddialarını tamamen tüketecek şekilde dönüşmüş olduğunu çıkarsıyor. Aslında bu çıkarsamaya onu basit bir mantık veya gözlem götürüyor: Arap halklarının 30-40 yıl öncesine nazaran çok daha fazla dindarlaşmış göründüğü bir durumda Arap Baharı sürecinde İslami bir sloganın görünmüyor olduğu gözlemi. Roy, bunu İslamlaşmanın paradoksu olarak ele alıyor. Geçtiğimiz on yıllarda siyasal gündemden hiç eksik olmayan, etkisini siyaset üzerinde fena halde hissettiren İslami canlanmanın bizatihi kendisi İslam(ı depolitize etmiştir.

Roy'un İslam'ın siyasal etkisinin göstergesi olarak aldığı şeyler aslında İslamcıların iktidara gelişleri veya herhangi bir İslamcı programı uygulamaya muktedir oluşları değil. Muhtemelen gündelik hayat içinde İslam'ın başörtüsü veya helal yiyecek gibi alanlarda daha fazla görünür hale gelmesini kast ediyor. Bu aşırı görünürlüğün siyasal dirençle karşılaş-

maması veya siyasal dirençleri gidererek normalleşmesi, Roy'a göre siyasal anlamlara sahip Müslüman dini sembolleri (eski) siyasal anlamlarından soyutlamıştır, paradoks da buradadır. Çünkü her şey dinileşince hiç bir şeyin dini bir anlamı kalmaz. Başka bir deyişle Batı'da "kitlesel İslamlaşma" olarak görünen şey aslında İslam'ın standartlaşması ve banalleşmesinden başka bir şey değildir.

İlk bakışta, Müslümanları kendi topraklarında kolonyal ve post-kolonyal dönemlerde neredeyse gurbette yaşamaya mahkum etmiş politik baskıların gündelik hayat içinde gerilemesiyle elde edilen alanın Müslümanlar için anlamını bilmiyor olduğunu söyleyebiliriz Roy'un. Sömürge sonrası dönemde Müslüman toplumlara biçilen "gündelik hayatın İslamsızlaşması" karşısında toplumsal düzeyde sergilenen direniş ve kazanımların Roy için banalleşme olarak görülmesi ayrıca ilginç. Türkiye ve Tunus gibi İslam ülkelerinde başörtüsü yasağının büyük mücadeleler sonucunda kaldırılmasının sonucunda gelen özgürleşme ortamını yaşayan kimsenin banalleşme olarak hissetmesi aslında mümkün değil. Belki yaşayanlara sorulması halinde asıl bu durumun bu şekilde nitelenmesinin banalleşme olduğu daha iyi görülür. Aksine bütün bu gelişmeler siyasal bir aktivizmle mümkün olabilmiş. Bu aktivizmin Roy'un İslami hareketler için ezberlediği türden bir İslamcı eylemsellik içermiyor olduğu anlaşılıyor. İslamcılığın dönüştüğünü kabul ediyor ama bu yeni İslamcılık biçiminin kendine göre tasavvur ettiği bir "gerçek İslamcılık" ile çeliştiği anlaşılıyor. Çünkü Roy'a göre siyasal merkezi el-Kaide tarzı veya İran Devrimi tarzı yukarıdan aşağıya totaliter bir yolla değiştirme talebini veya programını içermeyen bir İslamcılık, aslında İslamcılık sayılmaz. Öyle bir İslamcılık olduğunda da zaten ona bir başarı şansı tanımıyor, çünkü o da zaten dünyanın gerçekleriyle bağdaşmayacağı için başarısız olmaya mahkumdur. Nitekim tam bu noktada Roy, İslamcılar için gerçek dilemmayı şöyle koyuyor:

> Kendilerini Selefilerle yani muhafazakar geleneksel ideolojiyle özdeşleştirecek, böylece çağdaş dünyaya uyma çabasına girecek bir İslam'a inanç ve iddiasını yitirecek veya din ve siyaset arasındaki ilişkiye dair tasavvurlarını yeniden düşünmek için çabalamak zorunda kalacak.

Roy için gerçek İslamcılığın tanımı veya adresi birinci seçenek olduğuna göre, İslamcılığın bir geleceği yok tabi. Diğer yandan, Roy'un Arap Baharı sürecinde İslamcılığa işaret olsun diye aradığı sloganı bulamaması ilginç. Hürriyet, adalet, "çekil ey diktatör!", ekmek, onur gibi sloganların içinde

belli ki İslam'a veya Müslüman değerlerine ait bir şey görmüyor. Onca yıl İslam üzerine çalışan birinin İslami mücadelenin sadece fetişleşmiş bir "İslam" sözcüğü veya onun diliyle konuşması gerektiğini varsayması başlıbaşına büyük bir sorun. Oysa İslamcı söylemin sadece "İslam" sözcüğü altında dillendirilmesinin kendisi bizzat İslamcılar tarafından sorunlu görülüyor. Zira bu çok büyük aldatmalar içerebilir. Formel olarak İslam görünüp, özünde İslam'ın değerlerine çok ters uygulamalar veya siyasetler takip edilebilir. Bugün Suudi Arabistan'ın formel olarak veya sözde sağladığı İslam şartını muhtemelen başka hiç kimse sağlayamıyordur. Ancak herkes biliyor ki, siyasi yönelimleri itibariyle Suudi Arabistan'dan daha laik, daha İslam dışı yönelimleri olan başka bir ülke de yoktur. Aynı şekilde Mısır'ın anayasasının İslam'a tabi olduğunu bilmeyen yoktur. Ancak Mısır'ın bütün diktatöryel uygulamaları, uluslararası düzeyde de Mısır topraklarını yabancılara peşkeş çektiren, kendi halkına ise her türlü zulmü, eşitsizliği ve adaletsizliği reva gören uygulamalar bu anayasanın formel hükmü altında mümkün olmuştur. Oysa İslamcılık tam da İslam isminin gereğinden fazla abartılı kullanımına karşılık ruhundan sapılmasına karşı bir çıkış da olabilir. Yeri geldiğinde bizzat İslam'ı temsil iddiasında bulunan tabakalara karşı bir isyanı da temsil edebilir. Ali **Şeriati'nin** *Dine Karşı Din* isimli kitabı İslamcı söylemin bazen kurulu dine hatta zulümle kaynaşmış kurulu İslam'a karşı bir dile de bürünmesinin mükemmel bir örneğidir. Tabii ki sadece bir örnek, yoksa Seyyid Kutup'tan **İbn** Teymiyye'ye, Mehmet Akif Ersoy'dan Elmalılı Hamdi Yazır'a kadar dinin yozlaşmasına karşı sergilenen ağırlıklı bir damarın da mevcut olduğunu hatırlatalım. Tarih boyunca sahih İslami hareketlerin karşısındaki en büyük direnç iktidarlarla ittifak halinde, dinin doğrularını veya cemaat gücünü iktidarların hizmetine sunmuş dini yapılar olmuştur. O yüzden İslami hareketler materyalizme karşı oldukları kadar dine karşı da mücadele ederler. Dinni çoğalmış görünürlüğünün siyasi analizi, tam da bu nedenle başka bir dikkat gerektirmektedir. Mısır'daki ana damar İslami hareket olarak Müslüman Kardeşler'in de Ezher ve iktidar ilişkisine dair her zaman ayrı bir eleştirel sözü ve tavrı var olmuştur. O yüzden İhvan'a karşı Ezher resmi ulemasının askeri darbeyi desteklemiş olması çok da şaşırtıcı gelmemiştir kimseye.

Meydanlarda toplanan gençlerin sloganlarının ekmek, onur ve özgürlük olması onları neden zorunlu olarak sosyalizme, milliyetçiliğe veya liberalizme bağladığı düşünülüyor? Çünkü bu evrensel değerler veya kav-

ramlar üzerinde Batılı bir mülkiyet iddiası var. Oysa bunlar tarih boyunca insanların uğruna mücadele ettiği en temel değerler. Bunların neresi Batılı? Bir insanın onur mücadelesi için milliyetçiliğe, ekmek mücadelesi için sosyalizme, özgürlük mücadelesi için liberalizme yazılması gerekiyor ki, her halükarda Batılı bir talim alanında bulunmuş olunsun. Her şeyin en iyisini ve ilerisini Batının temsil ettiği ve öğrettiği bir ukalalık bütün bir Arap Baharı sürecinin yorumlanmasında da kendini hissettirmeye devam etti. Oysa, Meydanları dolduran ve değişim talep eden, babaları gibi ideolojiyle ilgilenmeyen, aksine yeni dünyanın değerleriyle bütünleşmek isteyen yeni bir genç kuşağın varlığına işaret eden Roy'u ve benzerlerini aslında, sonradan Arap Baharı'nın gelişme seyri yeterince uyarmış olmalı. Zira o genç kuşağın kısa süre içinde İhvan etrafında çok daha ısrarlı bir eylemlilik ortaya koyduğu görüldü. Üstelik belki Roy'un anlamakta biraz daha zorlanacağı yeni bir dil kullanarak sahneye çıktı yeni gençlik. O sözüm ona twitter veya internet gençliği olarak tipleştirilenden çok daha farklı bir gençlik.

Roy'un zikrettiğimiz makalesi, Türkiye'de de tartışıldı. Başka katkıları kaçırmış olabilirim, ama ilgiyle izlediğim yazıları Kürşat Bumin (2011) ile Hayrettin Karaman (2011) yazdılar. O yazıların her biri Roy'un değerlendirmelerini değişik yanlarıyla ele alıp eleştiriyordu. Prof. Dr. Ümit Cizre'nin *Star Gazetesi'nin Açık Görüş* ekinde yayınlanan, tek kelimeyle nefis yazısı (Cizre, 2011) ise, bana göre Roy, Kepel gibi, Arap Baharının sokaklarında, meydanlarında, sloganlarında İslamcılık arayıp bulamayanların gözlerini açabilecek türden bir yazıydı.

Yine bir Fransız İslamolog olan Gilles Kepel'in Kudüs'te Hebrew Üniversitesi'nde Orta Doğu'daki son gelişmeler üzerine katıldığı bir konferansta sarf etmiş olduğu aşağı yukarı Roy'un söylediklerileyle benzer sözlerini naklettikten sonra yaptığı eleştirel değerlendirmeler, konu üzerine okuduğum en özgün ve kapsayıcı yaklaşımı ortaya koyuyordu.

Kepel, konferansta Tunus ve Mısır'da devlet başkanlarını deviren, Bahreyn ve Libya'da devirmeye çalışan, diğer komşu ülkelerde özgürlüklerin genişletilmesi talepleriyle statükoları sarsan sunaminin İslami bir dil, taban, liderlik ve içerikten yoksun olmasına dikkat çekmiş. Bizatihi bu durumunsa radikal İslam'ın can çekişmesi anlamına gelmesi dolayısıyla olağanüstü bir öneme sahip olduğunu ve bu halleriyle radikal İslam'ın sonunu ilan etmekte olduklarını söylemiş.

Cizre'nin anlatımıyla,

> "Radikal İslam'ın kitleleri militanlaştırma anlamında 1990'lı yıllarda krize girdiğini ve 11 Eylül'ün bu krizin bir sonucu olarak yapıldığını ifade eden Kepel'e göre rejim deviren bu yeni hareketler, Radikal İslam'ın sonunu ilan etmekte ve girişimci orta sınıfların omuzlarında yükselen Türkiye tipi, siyasal sisteme katılımı 'önce araç sonra adım adım amaç yapan' AK Parti'yi model almaktaydılar... Ortadoğu sunamisini, kitlelerin modernist ve evrensel hak talepleriyle meydanlarda haykırmaları yükseldikçe "Şeriatçı, sert, şiddet kullanan" İslamcı damarın çöküşü ve AK Parti modelinin yükselişe geçişi olarak algıladığını açıkça beyan eden Keppel, ortaya çıkan bu yeni durumu heyecansız, monoton bir sesle ve basit önermelerle resmetmeye çalışırken, tüm olup biteni -aslında İslamologların çözmekte zorlandıkları her meselede kategorizasyona başvurdukları gibi- radikal ve ılımlı siyasal İslam damarlarına geri dönerek açıklamayı sürdürüyordu" (Cizre, 2011).

Oysa Cizre haklı olarak burada "meseleye İslamcı hareketlerin değil İslamcı hareketlere bakış açısının dönüşememesi ve çökmesi olarak bakmak" daha doğrudur diyor ve yeni oryantalist yaklaşımların ihmal ettikleri şeyin bu olduğunu hatırlatıyor. Zira, Ortadoğu'daki siyasal dönüşümü 'İslamcılığı' merkeze alarak açıklamak aslında belki de akademisyenlerin anlama-açıklama faaliyetinde düştükleri çaresizliğin bir ifadesidir. Cizre'ye göre,

> "bu yaklaşımın unutuverdiği husus, bu coğrafyada modernitenin yeniden düşünülmesini, tartışılmasını ve yeni haklar, kimlikler, yaşam alanları ve demokrasi talepleri çerçevesinde yeni almaşıklarla ortaya çıkmasını sağlayan ivmeyi İslamcı hareketlenmenin yaratmış olması idi" (Cizre, 2011).

Demek ki, İslamcılığın tek fonksiyonu, talebi veya hedefi bütün zamanlar için içeriği hiç değişmeyen paket bir İslami modelin tepeden aşağıya bir topluma uygulanması değilmiş. Belki Cizre için İslamcılığın kendiliğinden oynadığı bu rol programlanmış olmayan bir rol, ama daha fazlasını biz söyleyelim: İslamcılığın siyasal performansı tam da tarih

içinde oynadığı rol olarak kendi söylemsel içeriğine eklemlenir. İslamcılık tarihsel bir harekettir ve bu yanı onu tarih içinde kendi sorumluluğunu yüklenirken toplumla diyalojik bir ilişki içinde tutar. Söylemi çoğullaşır, sorun alanları genişler, yayılır ilh. İslamcılık içtihat dinamizmine sahip bir akıl olarak kendi görevini, hiç kuşkusuz kendi temel ilkelerine ve önceliklerine uygun olarak yazarken, birileri onu halen ilk görüşlerinde zihinlerine kazıdıkları şekilde görmeyi bekleyebilir. Bu ya ilk karşılaştıklarında da onu anlamamış olduklarını veya ona şu veya bu nedenlerle farklı bir rol yazmak istediklerini gösterir. Oysa yine Cizre'nin dediği gibi,

> "İslamcı hareketlerin diktatörlüklere alternatif olarak sunacakları siyasal projenin, devirmeye çalıştıkları dikta rejimlerine tıpatıp benzeyeceğini öngören, onlar gibi radikal bir söyleme, güçlü bir merkezi devlet ve ordu yapılanmasına, despot bir liderliğe sahip olacağı beklentisi gerçekleşmemişti" (Cizre, 2011).

İslamcı hareketlere yönelik bu beklenti, yanlış anlaşılmasın, İslamcılara ait değil, İslamcıları kategorize eden oryantalist yaklaşımlara ait bir beklentiydi. İslamcıların başarısını bu şekilde kendi beklentilerinin gerçekleşmesi şartına bağlamışlar, oysa İslamcı dediklerinin kendilerinde böyle bir yönelim yok, onlar, başarılarını buna bağlamış da değiller. Aslında kısa süren Mısır'daki serbest seçimler döneminde tam aksi kanıtlanmış olmalı. Bu esnada seçilmiş cumhurbaşkanı Mursi'ye İhvan'a ne kadar diktatörlük atfedildiyse de bu yakıştırmaların diktatörlüğü yeniden ikame etmek, darbeyi meşrulaştırmak üzere uydurulmuş olduğu o zaman da çok açıktı, tabii ki şimdi daha bir açık. Daha seçileli bir yıl olmadan ilk aylarından itibaren diktatörlük kurmaya çalışmakla suçlanan Mursi'nin askeri bir darbeyle devrilmesinden hemen sonra bütün muhalif kanallar kapatıldı, onbinlerce insan gazetecisiyle, öğrencisiyle, öğretim elemanıyla, siyasetçisiyle, hiç bir mesnede dayanılmadan tutuklandı. Oysa Mursi'nin bir yıllık yönetimi zamanında hiç bir gazeteci tutuklanmış, hiç bir televizyon kanalı kapatılmış veya takibata uğramış değildi. Birilerinin hiç hesaplamadığı şekilde İslamcılar, demokrasi oyununu kuralına göre oynama konusunda hiç de isteksiz davranmıyor, aksine halkın iradesine en fazla vurguyu yapan ve bunun gereklerini yerine getirenler de onlar

oluyordu. Bu siyaseti, İslamcıların siyasi iddialarından vazgeçmesi, hatta neredeyse İslamcıların İslamcılıktan vazgeçmesi olarak yorumlayanlar bile olmuş görünüyor. Oysa İslamcıların diktatörlüğe karşı halkın iradesini, yönetimde yozlaşmaya karşı şeffaflık ve hesap verebilirliği savunması bağlamsal olarak bizatihi İslamcılıktır. Oligarşik veya sömürgeci yönetimlere karşı demokrasinin en yakın seçenek olduğu yerde İslamcı siyasetin demokrasi talebi olarak ifade edilmesinden daha doğal bir şey olmaz. Çünkü İslamcılık bir bakıma da mümkün olanın siyasetidir. İmkansızın peşinde koşup mümkün iyileştirmelerden vazgeçmek siyaset değil, bunu yapan da daha iyi bir İslamcı siyaset yapmış olmaz.

İktidar, İslamcılığa Mezar mı?

Arap Baharı sürecinin ilk zamanlarında doğrudan İslamcı bir sloganın yokluğunu Batılı analistler **İslamcılığın bitişi**nin bir işareti gibi yorumlarken, Türkiye'de de İslamcılığın iktidara gelmek suretiyle kendini sonlandırmış olduğu düşüncesi aşağı yukarı eşzamanlı olarak dillendirildi. İktidara gelen AK Parti baştan itibaren parti kimliğini İslamcı olarak ifade etmemişken, bu değerlendirme belki ilk planda fazla ciddiye alınmayabilir. Ancak parti programı itibariyle İslamcı olmasa bile, partinin kurucularının da geniş tabanının da büyük ölçüde İslami referanslardan besleniyor olduğu bir sır değil. Dahası bu duruma mukabil, AK Parti'nin iktidara gelmesinden itibaren seksenli ve doksanlı yıllarda alıştığımız türden İslamcı siyasal dilin daha az telaffuz edildiği bir dönemde yaşıyoruz. Bu durum, bir AK Parti etkisi olarak, veya bir iktidar söylemi olarak İslamcılığın ideallerini sündüren bir duruma işaret ediyor mu? Veya gerçekten de Orta Doğu'nun ve Türkiye'nin düşünce ve siyaset tarihinde önemli bir yeri olan İslamcılığın bugünkü konumu tam olarak nedir? İslamcılığın Türkiye'de de Orta Doğu'da da kaydedilebilir bir değişim içinde olduğu açıktır, ama bu değişim gerçekten de İslamcılığın şu veya bu süreçlerin sonucunda şu veya bu siyasi aktörlerce bitirilmiş olduğunu mu gösteriyor, yoksa başka bir şeye dönüşmüş olduğunu mu? Mümtazer Türköne (2013) ve İhsan Dağı (2013) İslamcılığın bir muhalefet söylemi olduğunu ve iktidara gelmek suretiyle zaten işlevini tamamlamış olduğunu dolayısıyla ölmüş olduğunu iddia ettiler. AK Parti iktidarını İslamcılığın iktidara gelişi olarak nitelemek ile bu iktidar tecrübesinin İslamcılığı öldürmesinin mukadder olduğunu düşünmek, her ikisi ayrıca ele alınmayı gerektiren iki farklı konu. İktidarı İslamcılık için bir mezar olarak resmedilmesi, İslamcılığın iktidara geldiği

anda ölümü mukadder, muhalefete özgü bir hareket olarak tanımlanması, hiç kuşkusuz harici bir tanımlama. İslamcılığın herhangi bir dahili söyleminin böyle bir tanımının olduğunu sanmıyorum. Bu konuyu başka bir yerde tekrar ele almak üzere burada kapatıyoruz.[2]

Şimdilik "İslamcılığın ölümü" temasına yol açtığı anlaşılan bu dönüşümün izlerini sürmeye devam edelim. İslamcılık öldüyse, halihazırda siyaset üzerindeki İslam etkisi neyin ifadesidir? İslamcılık öldüyse ulusal veya uluslararası düzeyinde, bir tehdit veya bir referans olarak İslam'ın siyasal dilin içindeki bu yoğunluğu ne anlama geliyor? Yoksa ölen başka bir şey de birilerine bu, her nasılsa, İslamcılık olarak mı görülüyor? Bunu anlayabilmek için İslamcılığın biraz daha anlamlı bir şeceresini izlemekte fayda var sanırım.

İslamcılığın şeceresi[3]

Enerjinin sakımı kuralının toplumsal ve siyasal alanlar için de bir nebze çalışıyor olduğunu varsayarsak, bir dönem bir hayli etkilemiş bir siyasal enerjinin bugün alıştığımız görüntüsüyle var olmamasının, onun yok olduğunu değil, olsa olsa dönüşmüş olduğunu gösterdiğini kabul etmemiz gerekiyor.

Gerçekten de yetmişli, seksenli veya doksanlı yıllardaki söylemiyle İslamcılık bugün imkânsız ihtimallerin kovalandığı anakronik bir siyasallık olarak görülüyor. Buna mukabil bugün İslamcılık adına hareket edenlerin veya ettiği varsayılanların siyasi pratiklerinde İslamcılık adına teşhis edilebilir bir proje sunma konumundan çok uzak oldukları, daha liberal bir yönelim içine girdikleri, siyasal olarak da parlamenter demokrasi bağlamına teslim olmuş oldukları hem Roy ve Kepel'in argümanlarında olduğu gibi hem de bir çok başka analizde sıkça ifade ediliyor. Bu durumda İslamcılık bu daha büyük kitlelerin siyasi pratiklerinden ziyade daha da küçülen ve küçüldükçe sertleşen grupların söylem ve pratiklerinden izlenmeye çalışılmaktadır. Tabii ki bu söylem ve pratiklerin varlığı hem gerçek bir İslamcılığın yegâne temsili gibi görülmekte, ama aynı zamanda anakronik bir yaftayı da bütün İslamcı siyasallık adına yüklenmektedir.

---

2 Mümtazer Türköne ve İhsan Dağı'nın konuyla ilgili yazılarına karşılık *Yeni Şafak*'ta arka arkaya yayımlanan yazılara bkz. Türköne'nin yazıları bir kitapta toplandı (Türköne, 2013).

3 Yazının bundan sonraki kısımları büyük ölçüde daha önce *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler*, 9. Cilt'te yer alan "İslamcı Siyasallığın Yükselişi ve Düşüşü: Halife-sonrası durumdan vatandaşlık siyasetine İslamcı politik teolojinin seyir notları" (İletişim Yayınları, 2009) başlıklı yazıdan gözden geçirilerek ve güncellenerek alınmıştır.

Oysa bu örnekler aslında siyasallığın gerektirdiği şartların çok azını haiz hareketlerdir. Anakronik olan bir İslamcılık anlayışı aslında siyasalın gerektirdiği bağlamsallık şartından yoksun olduğu için siyasal niteliğini de hızla kaybetmektedir. Buna mukabil İslamcı düşünce ve siyasetin tam da bu bağlamsallığa kavuştuğu anda eski teşhis araçlarıyla, klişelerle tanınmaz hale geldiği üzerinde durulabilir. Nitekim bu klişelerle tanımaya çalışanların ortaya koydukları analizleri yukarıda, Arap Baharında bir türlü İslamcılık bulamayan Roy ve Kepel örneklerinde ortaya koymaya çalıştık.

Bu ilk mülahazalardan hareketle İslamcılığın bitişinden ziyade dönüşümünden söz edilebileceğini ve bu dönüşümün kelimenin daha uygun anlamıyla daha yüksek bir siyasallaşmaya denk düştüğünü tekrar söyleyebiliriz.

İslamcılığa halife-sonrası şartlarda bulaşan bir yanı diasporik bir ruh haline bir yanı da sinik bir anti-politiğe denk gelen radikalizminin onun en ayırıcı vasfı olarak görüldüğü anlaşılıyor. Oysa aslında bu vasfının ta kendisi onu siyasallıktan uzaklaştıran en önemli etkendir. Ancak bunun daha iyi anlaşılabilmesi için hem siyasallığın daha kapsayıcı bir tanımının ortaya konulması hem de bu çerçevede devlet ve siyaset ilişkisinin yakın zamanlarda değişmeye yüz tutan doğasının değerlendirilmesi gerekiyor.

Bu değerlendirmenin sonunda İslamcılığın dönüşümünün katılımcı siyaset kanallarının açılması nispetinde mümkün olduğu ve bu kanalları en iyi kullanma mahareti sayesinde ana hatlarıyla şöyle bir seyir izlediği tespit ediliyor: İslamcı siyaseti mümkün kılan ön-koşul olarak görülen hilafetin kaldırılmasının yarattığı travma üzerine kurulan ilk dönem İslamcı söylem bu durumun kalıcılığını kabullenmiş ve yeni durumun içerdiği siyasal imkanları keşfetmek suretiyle bir tür vatandaşlık siyasetine yönelmiştir.

Vatandaşlık siyaseti ideal biçimiyle münhasıran Müslümanlar için olmayan, pekâlâ başkalarıyla bir müzakere esnasında şekillenen bir sözleşmeyi var sayar. Özü itibariyle diyalojik olan bu sürecin seyrine uygun bir İslami politik teolojinin nasıl bir gelişim gösterdiğini izlemek için işe halife-sonrası şartların kısa bir tasviriyle başlamak gerekiyor.

Halife-sonrası şartlar

İslam dünyasının gerek genel batılılaşma dalgalarıyla, gerek birçok bölgesinde yaşanmış sömürgeleşme tecrübeleriyle ve daha da özelde hilafetin kaldırılmasıyla tamamlanmış büyük yenilgisi, Türk İslâmcılığının öz-bilicinin kurucu unsurunu oluşturmuştur. Bu unsur o kadar belirleyici olmuştur ki, İslamcılığın hiçbir tarih yazımı veya söylem analizi bunun etkilerini hesaba katmadan yola çıkamaz.

Osmanlı imparatorluğu belki hiçbir zaman dünyanın bütün Müslümanlarının kendilerini özdeşleştirmiş oldukları bir siyasal bedeni temsil etmemiştir. *Öncelikle İran'ın bu siyasal bedene hiç bir zaman tam olarak bağlanmamış olduğunu kaydetmek gerekiyor.* Arap toplumlarının bir kısmı arasında Hilafetin Osmanlı'ya devrini hiçbir zaman hazmedememiş belli belirsiz bir hoşnutsuzluk hep canlı kalmıştır. Osmanlı'nın bölgedeki bazı politikalarının güç dengeleri üzerindeki siyaseti her zaman tam bir hüsnü kabulle karşılaşmış sayılamaz. Bütün bunlarla birlikte, özellikle 19. yüzyılın başlarından itibaren *işlemeye başlayan Avrupa etkileri, Kuzey Afrika üzerindeki sömürgeleştirme çalışmaları* Osmanlı hilafetinin bir siyasal beden olarak itirazsız bir biçimde Müslümanları birleştiren yanını aşındırıcı bir etki yapmıştır. Aslında II. Abdülhamit 19. yüzyılın son çeyreğinden itibaren Hilafeti Osmanlı'nın hinterlandında bulunan bütün Müslüman toplumlar için Pan-İslamist bir enternasyonal güç için bir zemin olarak sıkıca işlemiştir. Bu siyaset sayesinde hilafet adına Hindistan alt kıtasına kadar uzanan geniş bir nüfuz alanı modern şartlar altında yeniden canlanmıştır. Bu yeni nüfuz alanı belki de İslamcılığın modern şartlardaki ilk yeniden doğuşun şartlarını oluşturmuştur.[4] *İslamcılık üç kıtaya yayılan imparatorluk düzeninin bir ideolojisidir ama münhasıran bu imparatorluğun ideolojisi de değil, daha ötede İslam›ın ümmet söylemiyle birincil derecede desteklenen bir küresel ufuktur da.*

Milliyetçilikler çağında din giderek daha fazla olmak üzere bir milletin kurucu unsuru olarak tanımlanınca İslam'ın ümmet söyleminin bir kez daha büyük bir kırılma yaşamış olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu kırılma ile pan-islamist İslamcı enternasyonalizmin eş-zamanlı olarak

[4] Yeniden doğuş diyoruz, çünkü İslamcılığı birilerinin el aldığı gibi sadece bu dönemde ortaya çıkmış bir hareket olarak görmüyoruz. İslamcılığın buradaki tanımı gereği salt Batı'ya karşı bir tepkiye de indirgenemez, aksine herşeyden önce Müslümanların yozlaşmasına karşı bir tepki olarak ortaya çıkan bir hareket olarak sahih İslam arayışı veya iddiasının olduğu her dönemde kendini yeniden üretmiş bir gelenektir.

parlamış olduğunu da kaydetmek gerekiyor. Kısacası, ister ümmet bilincinde milliyetçilikler lehine yaşanan gelişmeler, isterse de temsilindeki zafiyetlerinden dolayı, Osmanlı bütün Müslümanlar için tartışmasız bir siyasal beden bütünlüğü sergilememiş olabilir. Ancak Türk İslamcılığının *şeceresini* ortaya çıkarmak açısından bundan daha önemlisi, Türkiye'deki Müslümanlar açısından bu ulus-ötesi topluluğun nasıl görüldüğüydü. Türkiye'nin İslami söyleminde Osmanlı bütün dünya Müslümanlarının temsilcisi olarak görülüyordu. Çünkü hilafet ilk halifelerden itibaren dönemsel olarak belli siyasi çalkantıların konusu olmuşsa da ilke olarak bütün İslam ümmetinin siyasal bütünlüğünü temsil ediyordu. Bu bütünlük basitçe ortadan kaldırılabilecek ve yeri kolaylıkla başka şeylerle doldurulabilecek bir siyasal kurumdan ibaret değildi. İslam'ın siyasetle nispeten daha özel ilişkisinden dolayı hayatın tamamını anlamlandıran, kendine özgü yollarla kodlayan bir kurucu ilkeydi aynı zamanda. Basitçe dinsel gibi görünen birçok İslami ibadet, Kur'an emri, hatta ahlaki tavsiye hilafetin varlığı koşuluna bağlıydı. Hilafet, İslam fıkhının çok önemli bir kısmının uygulanmasına imkân veren, aksi durumda ise bu fıkhî hükümlerin uygulanmasını imkânsız kılan bir durumun ifadesidir. O yüzden hilafetin kaldırılması, yani halifesizleşme süreci bu anlam düzeninin, bu fıkıh ortamının bütün kurucu unsurlarının, aktörlerinin, öznelerinin sahneden çekilmesini, İslami siyasal bedenin dağılmasını ifade etmiştir. Bu da *Türk İslamcılığının Cumhuriyet döneminin «halife-sonrası» bir durumla nitelenebilmesine imkân veriyor.*[5]

1. 19. Yüzyıl İslamcılığı: Bir İktidar İdeolojisi

Bu halife-sonrası dönem tabii ki kendi içinde hiçbir değişimin yaşanmadığı, dalgasız bir dönem değildir. Ancak burada öncelikle, bu söylediklerimizi Türk İslamcılığının, halifesizleşme yoluyla içinden geçtiği büyük kırılmanın öncesine kadar neden bir tür iktidar ideolojisi olduğunu açıklayan bir etken olarak kaydetmek gerekiyor. Gerçekten de bu dönemde İslamcılık aynı zamanda bir resmi ideolojidir ve sadece münhasıran İslamcı sayılanları değil, aynı zamanda diğer siyasi akımları da büyük ölçüde belirleyen bir ideolojidir. Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura gibi Türkçülerle muhafazakâr veya Osmanlıcı addedilen diğer akımların

[5] Halifeliğin İslam siyasal bedeni olarak kavramsallaştırıldığı ve kaldırılmasının ardından özellikle Türkiye Müslümanlarının bilincinde ve yaşamında oluşan halife-sonrası durumun bir analizi için bkz. Aktay, 1997; 2004.

üzerinde İslamcılık hegemonik bir unsurdur. Zaten İslamcılık bürokratik elitin büyük çoğunluğunun veri olarak, sorgulamadan aldıkları bir itikattır. Çünkü muhtemelen halifesiz bir Türk devletini Ziya Gökalp da dâhil olmak üzere en Türkçü hatta batıcı düşünürler bile tasavvur edemiyordur. Zaten halifeliğin ilgası olarak bilinen işlemin nihayetinde hilafetin topyekûn kaldırılmasında ziyade Meclisin manevi şahsiyetine devredilerek gerçekleşmiş olduğunu da unutmamak gerekiyor. TBMM'nde hilafetin siyasi yönüne yapılan bütün vurgular onun dini anlamda da geçersiz ve gereksiz olduğunu değil, ancak niteliğinin günün şartlarına göre yeniden güncellenerek sürdürülmesi lüzumuna inandırmaya çalışmıştı. Bu tartışmalar ve ilganın kararlaştırılan şekli, sonuçta hilafetin fiilen kaldırılması veya tamamen etkisiz ve geçersiz kılınması sonucunu doğurmuşsa da, tamamen anlamsız değildir.[6]

2. Halife-sonrası şartlar: Muhalif bir halk hareketi olarak İslamcılık

Sonuçta bu süreç kuşkusuz Türkiye'deki İslamcılık için çok daha önemli olmak üzere bütün İslam dünyasında Müslümanların siyasi varoluşları için belirleyici etkiler yapmıştır. Daha önce de belirttiğimiz gibi halifesizleşme bir tür siyasal bedensizlik (disembodiment) durumuna denk düşmüştür. Hindistan'da Pakistan'ın kurulduğu tarihe, hatta sonrasına kadar Hilafeti restore etmeye dönük çabalar devam etmiştir, çünkü halifesiz bir Müslüman varoluşu kolay kolay benimsenememiştir. Pakistan devletinin İngilizlerin teşvikleriyle kurulması bile bir ölçüde hilafetin yaratmış olduğu siyasal boşluğun çekiciliğiyle meşrulaşabilmiştir. Yoksa Hindistan'ın Gandhi'nin bilge siyasetlerinin liderliği altında bağımsızlığına kavuşmasının hemen akabinde Pakistan devleti fikrinin ortaya çıkması, Müslümanların bu hacimli yapıdan ayrılmasının uzun vadeli bir İslamcı siyaset açısından hiçbir yararı yoktu. Ancak böyle bir İslamcı siyasal yararı gözetip buna uygun bir strateji üretebilecek bakış açısı global bir hilafet siyaseti olabilirdi. Nitekim Hindistan ulemasının önde gelenlerinden bir kısmı tam da bu mülahazalarla Pakistan fikrinin çok ayartıcı olmakla birlikte çok da yararlı olmayacağında ısrar etmişlerdir. Mevlana

[6] II. Abdülhamit'in pan-İslamist politikalarıyla birlikte canlanan hilafet tasavvurları üzerine o dönemden başlayarak cumhuriyet sonrası döneme kadar çok çeşitli-renkli bir literatür oluşmuştur. Bu literatür bu çerçevede başlıbaşına ayrıca irdelenmeyi hak ediyor. Bu literatür 2003 ile 2006 arasında İsmail Kara'nın 5 cilt halinde derlediği bir külliyatta toplandı. Bkz. Kara, 2003-2006

Ebu'l Kelam Ahmed Azad'ın öncülük ettiği bu fikir cılız kalmışsa da en azından Hindistan içinde bugün sayıları yine de ikiyüz milyonu bulan bir Müslüman kitlenin bu mülahaza ve maslahatla kalmasını temin etmiştir.

Burada amacım hilafetin kaldırılmasının bütün İslam dünyası üzerindeki etkilerinin ayrıntılı, hatta yüzeysel bir dökümünü bile vermek değil. Sadece bugün İslamcı siyasetin gelmiş olduğu noktanın bir *şeceresini* ortaya koyabilmek açısından, Müslümanların halifesizleşmesinin 14 yüzyılı aşkın İslam tarihinde nasıl bir dönüm noktası olduğuna dikkat çekmek istiyorum. Ancak halifesizleşme İslam tarihinde daha önce hiç olmamış yeni bir dönemi başlattıysa da bu dönemin etkileri hep aynı kalmış değildir. Halifesizleşme özellikle Türk İslamcılığı için tam bir kırılma noktası olmuş ve bu sürece Türkiye'deki siyasi yapının batılılaşması, de-islamizasyonu da eşlik etmiştir. Bunun kaçınılmaz sonucu yönetim eliti ve buna paralel olarak ekonomik ve toplumsal elitlerin de İslamsızlaşması olmuştur. Tek parti döneminin katı laikleştirici siyasetleri İslam'ı kendine hiçbir şekilde referans almayan bir elit kitlenin yaratılması ve topluma hâkim kılınması programına dayanıyordu. Bu durumda önceki dönemde bir iktidar ideolojisi olan İslamcılık halifesiz dönemde bastırılan kesimlerin ideolojisi haline gelmiştir. Şehir şartlarında büyük ölçüde başarılan İslamsızlaştırma, 1950'li yıllarda çok partili hayata eşzamanlı olarak başlayan hızlı kentleşmenin şehre taşıdığı yeni nüfus dalgalarıyla birlikte sürdürülmesi zor bir politika haline geldi. Tek parti döneminde devletin bütün ekonomik yükünü köylünün sırtına bindiren politikaları sonucu devletle hiçbir zaman bütünleşememiş olan kırsal nüfus, ideolojisi İslamsızlaştırma olan CHP öncülüğündeki devlet yönetimine karşı en büyük muhalefeti de beslemiştir. Bir bakıma tek parti döneminde devletin ideolojik aygıtlarının hedefi olarak iyice kuşatılıp teslim alınmış olan şehir nüfusuna karşılık yeni göç dalgalarının toplumsal dinamizmi, İslamcılığın, bu sefer bir halk muhalefetinin söylemi olarak, yeniden ortaya çıkmasına zemin hazırladı.

Ancak, kitlesel olarak göç dalgalarıyla beslenmiş olsa da Cumhuriyet dönemi İslamcılığını sadece bir kır kökenliliğe indirgemek çok yanlış olur. Aksine teorik veya edebi referansları yine Cumhuriyet öncesi iktidar söylemine veya hilafetin kaldırılmasının yarattığı kurucu travmaya giden, toplumsal tabanını ise göç sosyolojisinde bulan tam bir eklemlenme sözkonusudur.

Eklemlenme sona ermiş değildir. Halifesizleşme Müslüman dünyanın tarihinde gerçek bir kopuşun, dağılmanın, hatta bir ölçüde diasporanın şartlarını yaratmıştı. Bu durum Müslüman fıkhının neredeyse işleyişini durdurmuş, bu dünyada herhangi bir Müslümanca varoluşun İslam'ın geleneksel bilgi kodları ile ifade edilebilmesini imkânsız kılmıştı. Çünkü daha önce hiçbir şekilde tasavvur edilmemiş bu şartlara uygun bir fıkıh kodlaması da öngörülmemişti. Üstelik halifeden yoksunluğa büyük ölçüde ulemadan da yoksunluk eşlik etmişti. Hem siyasi hem ilmi öncü veya temsilcilerinden yoksun olan Müslüman kitlenin dünyanın yeni şartlarında uzun süre bir mağduriyet veya sahipsizlik duygusuyla kendini var etme yoluna gitmesi stratejik bir tercih değil son derece doğal kendiliğinden gelişen bir durumdu. Kendini "*özyurdunda* garip öz vatanında parya" gören bu dönemin İslamcıları için aslında durum tam bir fetret halidir. Fetretin bir yanı atalettir. Hiçbir etkinliğin olmadığı, geleneksel bir siyasal ve toplumsal pratiğin tam bir kopuş yaşadığı bir dönemdir bu. Kopuş bir kez yaşandığında bir önceki dönemi bir sonraki döneme ulamanın yolu çok çetrefildir. Hertü toplumsallaşma zemininin de yok olduğu bir zeminde bireysel veya küçük grup iletişimlerine dayalı hafızaya çok iş düşer, ama hafıza hiçbir zaman o kopuşu tam anlamıyla restore edemez. Genellikle arada bir de fetret boşluğunun bulunduğu iki dönem arasındaki ontolojik fark sanıldığından çok daha fazladır. Arada bir boşluğun bulunduğu iki cemaatin ne zihniyeti ne dertleri ne ufukları birbirinin aynısı değildir.

3. Çevirilerin hatırlattığı bir kimlik olarak İslamcılık

Diğer yandan atalet durumunu geçerli kılmış olan fetret halinin içinde hiç kimse siyasete tam yetkili olmadığı gibi, hiç kimsenin siyasetini yargılayacak otantik bir referans da yoktur. Herkes durumu geçici görmektedir ki, bu durumun hiçbir kalıcı tanımı veya kodlaması yapılamaz. Klasik fıkhın darul-harp-darul islam tanımlarından zaman zaman yardım alınsa da bu tanımlar yaşanan gerçekleri ne açıklamaya ne kodlamaya ne de kuşatmaya yetmemektedir.

Altmışlı yılların sonlarından itibaren Mısır, Suriye, Pakistan gibi İslam ülkelerinde ortaya konulan İslami siyasi düşünce çalışmaları hem durumu ifade etmek hem de bu duruma uygun mücadele programları belirlemek bakımından bir hayli ufuk açıcı gelmiştir. Bu bağlamda Ebu'l ala el-Mevdudi Hindistan-Pakistan tecrübesi yoluyla oluşturmuş olduğu

ve büyük ölçüde ulus-devlet modeline oturan İslam devleti fikrini klasik İslam fıkhının bütün verileri açısından çok anlamlı gelecek şekilde formüle etti. Mısır Müslüman Kardeşler teşkilatından Muhammed Kutup *20. Asrın Cahiliyesi* başlığı altında İslam öncesi şartlar için uygun görülmüş olan bir yaftayı modern dünyanın tasviri için yeniden kurmuştu. Bu yafta, bir dönem İslamcılığı için yaşanılan modernliği, içine İslam toplumlarını da katmak suretiyle İslam-öncesi durumla özdeşleştiriyordu. Bu belki İslam dünyasının halife-sonrası şartlarının dağınık durumuna karşılık oldukça özgün bir yenilikti. Yenilmişlik duygusunu bir şekilde atlatmış, İslam'ın sıfırdan yeniden-doğuş şartlarına konumlanmış bir İslamcılık tasavvurunu ifade ediyordu.

Muhammed Kutub'ın *ağabeyi olan* Seyyid Kutup ise belki daha radikal görünen ama özünde İslam'ı gönüllü bir hayata katılım şartına bağlayan, İslam fıkhının aslında tarihsel bir niteliğe sahip olduğunu vurgulayan ama aynı zamanda mutlaka ona inanan bir grubun varlığı şartına bağlayan meşhur tezlerini işledi. Kutup klasik İslami iman teorisini modern şartlarda yeniden formüle ederek İslami siyaseti bir İslami devlet şartına bağlamanın yanlışlığını, aksine küçük bir İslam cemaatinin kendi gönüllü katılımıyla gerçekleşecek bir İslami pratiğin ihtiyaçlarının tarihsel şartlarda İslami siyasetin ve İslami hayatın sınırlarını ifade edeceğini söylemişti. Nihai amacı yine de İslam'ı bir siyasal bedenlenme olarak, yani bir siyasal aktör olarak yeniden tesis etmenin şartlarını oluşturmaktı. Ancak verili şartlarda bu siyasal aktör herhangi bir ulus-devletin ele geçirilerek yukarıdan aşağıya bütün toplumun dönüştürülmesi yoluyla değil, aksine ona inanan ve büyüklüğü tamamen önemsiz olan bir cemaatin varlığında vücut bulacaktı. Bu cemaatin sorunları ve bu sorunları çözme yolu da bizatihi İslami siyaseti ifade eden İslam fıkhının tarihsel muhtevasını oluşturacaktı. O yüzden Kutub'a *göre İslami siyasal model kapalı ve önceden muhtevası belirlenebilecek bir model değil onu üreten cemaatin tarihsel ihtiyaçları, tecrübeleri ve şartlarına göre şekillenen ve çeşitlenen ucu açık bir modeldi. Bu siyasal modelde vazgeçilmeyen tek unsur İslam'ı kendine temel referans almış olan bir siyasal kader birliği, adanmışlıktır.*

Daha ziyade Türkiye dışında ifade edilen ve mücadelesi yürütülen bu İslamcı söylemde aslında Türkiye'dekine nazaran bir hayli erken denilebilecek bir zamanda birkaç önemli tema etrafında bir kayma yaşanmıştı. Birincisi, yeni bir İslamcı siyasallık için yenilmişlik veya halifesizlik trav-

ması bir şekilde atlatılmış, bir bakıma halife-sonrası şartlar bir ümmet gerçekliği olarak kanıksanmıştır. İkincisi, İslamcılığın sömürge şartlarından görece özerkleştirilmesi sağlanmıştır. Tabii ki çağdaş İslamcı söylemin tarihsel olarak sömürge şartlarına karşı sergilenen kurtuluş söylemleri ile çok ilgisi vardır. Bu söylemlerin bir kısmı anti-batıcı, anti-emperyalist olmuştur ancak evrensel referanslarını hatırlamak adına bu İslamcılığın kendini sömürge şartlarının da üstünde formüle etme arayışı ayrıca göze çarpmaktadır. O yüzden İslam Doğu-Batı eksenli bir mücadele zemininden görece kurtulmuş, İslam hem doğunun hem batının dini olarak ifade edilmiştir. Bu söylemin belirgin ifadesi İslam'ın yozlaşması, Müslümanların İslam'ın gereklerine uygun davranmamaları, İslam dünyasının İslam'dan uzak laik yönetim anlayışlarını benimsemelerine yöneltilen eleştirilerdir. Batılı veya doğulu İslam düşmanlarının İslam'a yönelik komploları bir yana, Müslüman olduklarını iddia edenlerin İslam'dan uzak yaşayışları da Müslümanlığın bir ırk yaftası gibi kabul edilemeyeceğini gösteriyordu. Daha açık bir ifadeyle Müslüman olmak her gün hak edilmesi gereken bir meziyettir ve Müslüman toplum bu meziyete layık olmak konusunda, harici düşmanlara suç yüklemeden önce, kendi kusurlarına fazlasıyla sahiptir.

Ancak bu düşünürlerin Türkçeye çevirisi bu minvalde olmadı. Yaşadıkları sömürge sonrası şartlar büyük ölçüde gözardı edildi. Siyasi mücadele kavramını "devleti ele geçirmeye" indirgeyen yanlış bir tercüme yoluyla, bu düşünürlerin daha ufuk açıcı bir İslami siyaset teorisine muhtemel katkılarına ket vurulmuş oldu.

Sonuçta bu isimlerin Türkçeye çevrilmeye başlandığı altmışlı yıllardan itibaren Türk İslamcılığı çok yeni bir eklemlenme noktası daha bulmuş oldu. Daha önce referansları Mehmet Akif, Necip Fazıl ve sonradan M. Şevket Eygi gibi isimlerin yarı milli, yarı muhafazakar söylemlerinden ibaret olan ve büyük ölçüde milli sınırlarına kapanmış durumda olan Türk İslamcılığı bu çeviri dalgasıyla yeniden dünyaya açılmış ve tekrar ümmet vurgusunu yüklenmeye başlamış, mağduriyet söyleminden biraz daha ütopik, meydan okuyucu ve inşacı bir vurguya sahip olmaya başlamıştır.[7]

Çeviri hareketleri Türk İslamcılığında sadece kendine yeni izleyici kitlesi yaratarak onlar üzerinde etkili olmadı. İslamcı hareketin kanat önderlerinin İslamcılık anlayışı üzerinde de hegemonik bir baskı oluşturdu. Çeviri-öncesi İslamcı söylem ile çeviri-sonrası İslamcı söylemler arasında millilik, ümmet,

[7] Çeviri literatürünün gelişmesiyle İslamcı düşüncenin gelişimi arasındaki ilişkileri irdeleyen güzel bir çalışma için bkz. Bulut, 2004.

Tevhid, tarih, gelenek, Kur'an-merkezlilik, milliyetçilik, muhafazakârlık gibi kavramlar açısından önemli bir fark oluşmuştur. Ancak çeviri hareketleriyle birlikte Türk İslamcılığının bu konularda bir değişim yaşamış olması kesinlikle bu fikirlerin tamamen dışarıdan kaynaklandığı anlamına gelmiyor. Aksine bu fikirlerin önemli bir kısmı ilk dönem İslamcılığının da diğer görüşlerle ayrıldığı en önemli noktalardı zaten. Bu yüzden çeviri hareketleri yoluyla aslında İslamcı düşünce bir tür "hatırlama seansları" yaşamıştır dense yeridir. Babanzade Ahmed Naim ile Yahya Kemal arasında kültürel İslam temaları, türbe ve halk dindarlığının yüceltimi üzerine yaşanan tartışmalar, yine Naim'in de dahil olduğu Mehmet Akif ve Eşref Ediplerin de katıldığı milliyetçilik ve ümmet fikirleri arasındaki diyaloglar, Elmalılı Hamdi Yazır'ın Kur'an tefsirindeki yaklaşımlarının sonradan Türkiye'de tanınacak olan Mevdudi ve Seyyid Kutub'unkileri aratmayacak vurgularla dolu olması gibi çok somut delilleri vardır bu "hatırlama" tezinin.

Dolayısıyla İslamcılık özellikle halifesizleşme şartlarının ilk fetret döneminin ardından, ellilerden sonra bir halk hareketi olarak geri dönerken bir süre kendini muhafazakâr, milliyetçi söylem alanlarında aramıştır. Ancak biraz çeviri hareketlerinin dürtmesiyle yaşadığı bir hatırlama ile tarih boyunca İslamcılığın olmazsa olmaz alanına geri dönmüştür. Bu alan Kur'an'ı okumayı, anlamayı ve uygulamayı, iman konusunda bireysel kararı *önplana çıkaran, gelenekleri, tarihi ve şahısları fetişleştirmeyen bir eleştirelliği, kendine özgü bir rasyonelliği, paganizme uzanan bir folk dindarlığına prim vermemeyi içeren söylemsel unsurları kapsıyor. Mutezile hareketinden bu yana İslamcılığın ayırt edici temaları ayrıca iktidara karşı halk vurgusunu, zenginlerin mallarında yoksulun hakkının talep etmeyi, daha iyi bir toplumsal hayat için çalışmayı, ırk, dil, renk ve sınıf farkı gözetmeksizin insanlar arasında eşitliği gözetmeyi, siyasal hayata aktif katılımı, iyiliği emredip kötülükten sakındırmayı da gerektirmiştir. Halife sonrası şartlarda Türk İslamcılığının bütün çeşitlerinde bu temalardaki vurguların eşit derecede ve standart bir tutarlılık ölçüsünde bulunduğunu söylemek tabii ki mümkün değildir. Aksine birçok siyasi hareket içinde olduğu gibi İslamcılık içinde de neyin İslam›a uygun olduğunu neyin olmadığını belirleme konusunda bir yığın tartışmanın olduğunu ve bu konuda bir nesnel otantiklik ölçüsünün dışsal bir değerlendirmeyle kurulamayacağını da* gözardı etmemek lazım. Halife-sonrası şartlar ise bu çeşitliliğin çok daha bollaştığı ve yine bu otantiklik siyasetini gütmenin giderek daha da zorlaştığını ortaya koymuştur. Sonuçta kişisel

olarak İslamcılık için bir otantiklik ölçüsüne sahip olsanız bile bunun nesnel bir değerlendirme ölçüsü olmadığını, ancak komünite *içinde geçerliliği olan bir değerlendirme düzeyinde kaldığını unutmamak gerekiyor.*

4. Eklemlenmeler

Buraya kadar anlatılanları toparlamak gerekirse, belki seksenli yıllara kadar gelen İslamcı söylem o zamana kadar bir dizi unsurun eklemlenmesiyle şekillenmiştir. Sosyolojik anlamda teknik bir terim olarak eklemlenme, belli sosyolojik olguların başka olgularla karşılaştığında tamamen diyalektik bir dönüşüme maruz kalmaksızın, ama mutlaka bir nebze etkilenerek bu olguların veya evrelerin eklenmesiyle yeni bir oluşumu ortaya çıkarmalarını ifade eder. Hiçbir sosyal olgu, kavram, kurum sonuna kadar kendisi olarak kalamaz. Ancak diyalektik düşüncenin varsaydığı gibi her karşılaşmanın sonucunda da başka bir şeye dönüşmez. Bazen eski ve yeni unsurlar az bir değişim geçirmek suretiyle birbirine eklenerek beraber var olmaya devam edebilirler. Üstelik bu beraber varoluş çoğu kez birbiri açısından işlevseldir de. Birinin varlığı ötekinin varlığını da kolaylaştırabilir. Modern İslamcılık akla, kitabiliğe, eşitlikçiliğe, adalete güçlü vurguları dolayısıyla geleneksel İslam ile bir çatışma halindedir. Ama aynı zamanda geleneksel İslam'ın duygusallığı, hurafeciliği ve şifahi kültürü İslamcı duygu veya söylemin geniş bir taban içerisinde kendine bir zemin bulmasını da temin ediyor. Aynı şekilde ellilerden sonra alt sınıfların, belki de göçmen kuşakların bir halk hareketi olarak ortaya çıkan İslamcılığın bir safhasında ortaya çıkan eşitlikçi sosyalizan İslamcı söyleme karşılık sonraları bu İslamcılık biçimini tamamen yok etmeyen, yok etmeye de pek girişmeyen bir işadamları veya burjuva İslamcı pratiği de bu eklemlenmenin örneklerinden biridir. Belki başka bir örnek, sömürge sonrası koşulların anti-emperyalist veya yeniden-kurtuluş savaşçısı İslamcılığına karşılık siyasi pratikte küresel aktörlerle kolaylıkla iletişim ve ilişki kurabilen bir İslamcı uluslar arası ilişkiler pratiğinde görülebilir. Kuşkusuz İslamcılık gibi bir hareketin birçok faklı söylem veya biçiminin farklı sosyal olgu veya tecrübelerin etkisiyle şekillenmesi ve hepsinin birbirine bir şekilde eklenerek varolmasını bir nebze, belki de geçici olarak açıklayabilen bir kavramsallaştırma bu. Daha geniş bir kavramsallaştırma bu eklemlenmelerin ortaya çıkardığı farklılaşma veya çeşitlenme görüntüsüne göndermelerle, İslamcılığın siyasal doğası üzerine özel bir vurguyla ilerde denenecektir.

Eklemlenmenin burada görünür ve kaydı gereken unsurlarını tekrar saymak gerekirse,

1. Halife sonrası şartların yarattığı travmatik etkiler, devlete ve vatana yabancılaşan ve İslami kodların münasebet zeminini yok eden diasporik ruh hali.

2. İslamcı siyaset ve söylem açısından yine halife sonrası şartlarda yaşanan fetret *döneminin mağduriyet şartları ve buna eşlik eden söylemler.*

3. Ellili yıllardan sonra başlayan kentleşme sürecinin sağladığı yeni taşıyıcılarıyla İslamcılığın bir halk hareketi olarak tekrar temayüz etmesi.

4. Bu İslamcılığın yoğun hatırlama ve kendini bulma süreci içinde zaman zaman milliyetçi-muhafazakâr alanlarda gezinmesi, ama aynı zamanda tercüme hareketlerinin de sağladığı kültürel destekle Osmanlı'daki mirası hatırlayarak tarihsel köklerine de müracaat etmesi. Muhafazakar-milliyetçi söylemlerden ayrışamadığı durumlarda anti-komünist bir vurgu veya eklemlenme de kaydedilmiştir. Bu eklemlenmede devletin hem sağı hem solu cunta siyasetlerinde araçsallaştıran müdahalelerinin ciddi bir rolü de olmuştur.

5. Ortaya çıkan İslamcı siyasallığın ulus-devlet ve soğuk savaş dönemlerine özgü bir anlayışın da etkisiyle aslında siyasallığa ket vuran bir istikamette gelişmesi.

6. Belki de İsrail'in Arapları yenilgiye uğratarak Kudüs'ü de işgal etmesiyle zirvesine ulaşan uluslar arası siyonist yapılanmaya karşı Arap ülkelerinden başlayarak Türk İslamcılığını da etkisi altına alan anti-siyonist, giderek Yahudi-karşıtı öfke.

7. Afganistan'ın yetmişli yılların sonunda Rusya tarafından işgali, 1979 yılına gerçekleşen İran İslam Devrimi, doksanlı yıllarda Cezayir, Bosna, Çeçenistan ve Filistin başta olmak üzere İslam dünyasının birçok yerinde yaşanan olaylar karşısında Türkiye'nin kimliğinde İslam unsurunu giderek *önplana çıkaran bir İslamcı canlanış.*

8. Turgut Özal ve 12 Eylül'le buluşan siyasi çizgisi. Doksanlı yılların başlarında demokratik siyasal katılım yollarında ilk büyük başarısını kaydeden Milli Görüş çizgisinin demokrasiyle girdiği yeni ilişki evresi..

İslami referansların görece daha fazla ciddiye alındığı yetmişli ve seksenli yıllarda demokrasi hakkındaki düşünceler son derece muğlâktır, hatta demokrasi ile İslam'ın uzlaşmazlığına dair oryantalist kabulün bir tür tasdiki

sözkonusudur. Demokrasi yolunda ilerleme kaydedildikçe bunun en çok Müslümanların kazanımlarını daha fazla geliştirmeye yaramış olduğu kesinleşmiş olduğu halde, bir dönemin İslamcılığı içinde de her nasılsa demokrasinin İslam ile uzlaşmazlığı bir itikat gibi kabul edilmiştir. Bu konuda İslamcı tavrın siyasal-öncesi cynic duruşlara çalan renkleri bir hayli baskıcı olmuş ve İslamcılığa demokrasiye karşı mesafeli bir duruş aşılamıştır. Oysa doksanlı yıllar tam da bu duruşun, İslam ve demokrasi uzlaşmazlığı varsayımının Müslümanların hayrına işleyen bir varsayım olmadığını öğretmiştir. Demokrasiye eleştirel söylemler mevcut seçenekler arasından en akın alternatife çalışıyor, yani totaliter ve otoriter Kemalist söylemlere. Nitekim İslami kesimler demokratik mücadelede mesafe kaydettikçe demokrasiyi istiyor görünen kesimlerin aslında demokrasiyle aralarının hiç de hoş olmadığını deşifre etme rolünü de üstlenmiştir.

5. İslamcılığın Sonundaki İslamcılık

Bunca söylemsel ve sosyolojik kaynaklarının birbirine eklemlenmesiyle varolan İslamcılığın sonu, yakın zamanlarda dünyanın içine girdiği yeni siyasal şartlara karşı uyumsuzluk sorunları dolayısıyla kolaylıkla ilan edildi. Oliver Roy'un *Siyasal İslam'ın İflası* isimli kitabı muhtemelen İslamcılığın yetmişli yılların ortalarından doksanlı yılların başlarına kadarki performansıyla insanlara ilan ettiği vaatlerini gerçekleştirememiş bir hareket olarak iflas durumunda olduğunu düşünüyordu. Siyasal İslam'ın en iddialı olduğu yer kuşkusuz İran'dı ve burada sergilenen siyasal modelin baştaki devrim ihracı iradesinin giderek azalmaya yüz tutmuş olması, Devrime yönelik dâhili hoşnutsuzlukların su yüzüne çıkması Siyasal İslam iddiası için tipik bir başarısızlık hikâyesi ortaya koyuyordu. Aynı şekilde Mısır'da, Suriye'de, Cezayir'de siyasal İslami hareketlerin devlet iktidarını ele geçirme konusunda sergiledikleri açık başarısızlık Roy gibi İslamcılık analistleri için bir iflas görüntüsü ortaya koyuyordu. Oysa verilen örneklerden özellikle Cezayir ve Refah Partisi örneğiyle Türkiye, Suriye, Mısır gibi ülkelerde İslamcılığın uğradığı başarısızlık söylemsel haklılık veya üstünlük açısından bir başarısızlık değil, ancak mevcut rejimler karşısındaki asimetrik güç ilişkisiyle açıklanacak bir durumdu.

Açıkçası Cezayir'de demokratik yola razı olarak iktidara gelmesi kuvvetle muhtemel İslami Selamet Cephesine karşı uygulanan darbe ve bunun sonucunda İslamcı hareketin yenilgiye uğratılmış olması İslamcılığın değil

İslam dünyası için reva görülen batı destekli bir rejimin başarısızlığıdır. Bu rejim ki, sistemin içinde İslami referanslı siyasal hareketlerin oluşmasını gereksiz hale getiremiyor ve İslami bir unsur katıldığı zaman kendi kendini feshedebiliyor. Aynı durum Refah Partisi'ni kendi anayasal sınırlarını ihlal ederek kapatmak zorunda kalan Türkiye için de, 2006 yılında ilk girdiği seçimlerde FKÖ'ye karşı açık bir zafer kazanan Hamas'ın bu zaferinin kabul edilmemesi durumunda da, nihayetinde Arap Baharı'nın rüzgarıyla tarihinin ilk adamakıllı seçilmiş cumhurbaşkanının sadece Müslüman kardeşlerden olduğu için bir askeri darbeyle alaşağı edilmesinin ikiyüzlü bir sessizlikle geçiştirildiği Mısır için de sözkonusudur.

Türkiye örneğinde, Refah Partisi *açıkça İslamcı bir proje olmadığı halde,* "adil düzen" ve "*çok-hukukluluk*" gibi önerileriyle İslami bir esin kaynağına sahip olduğunu gösterdiği anda sözümona Batılı demokratik sistem onu içine almakta aciz kaldı ve dışladı. Onun alternatifi aslında her türlü yolsuzluğun, askeri vesayetçi müdahalenin ve bir dizi insan hakkı ihlalinin cereyan ettiği 28 Şubat postmodern darbe rejimi oldu. Roy'un siyasal İslam'ı temsil etmek üzere verdiği örneklerden biri olan Refah Partisi'nin kapatılmasının neden İslamcılığın başarısızlık hanesine kaydolduğunu bu açıdan anlamak gerçekten mümkün değil. Tıpkı Mısır'da askeri darbeye maruz kalan İhvan'ın *bu askeri darbeye maruz kalmaktan adeta sorumlu tutulması gibi.* Sonuçta hem Refah Partisi örneğinde hem de Cezayir-FIS örneğinde hem Filistin'de hem de Mısır'da *İslamcılığın başarı veya başarısızlık* göstrgesi projenin inandırıcılığını yitirmesi, toplumun rağbetinin azalmış olmasına bağlı olmamıştır. İslamcı hareketlerin bütün bu örneklerde hasımlarını yenilgiye uğratacak bir yol veya siyaset geliştirememiş olması kuşkusuz ayrıca değerlendirilebilecek bir konudur. Bu yolu buldukları Türkiye'de ise bu sefer İslamcılığın neden totaliter bir rejim kurarak toplumu baştan aşağı İslamlaştırmadıklarından sorumlu tutuluyor olmaları ise başka bir tuhaflık aslında. Zira bu yazının başında da ifade ettiğimiz gibi İslamcılıktan yana beklentiler hakkında bir fikir veriyor bu durum, İslamcıların kendi tasavvurları hakkında değil.

Tam da bu tasavvurlar ışığında, iflas görüntüsüne karşılık yetmişli yıllardaki siyasal söylemleriyle hiç de tutarlı olmayacak şekilde, İslamcı hareketlerin öznelerinin doksanlı ve ikibinli *yıllarda farklı siyasal ideolojilerle eklemlenerek, örneğin devrim yerine verili siyasal sistemleriyle uzlaşma içinde demokratik yollara girmeye başlamaları da İslamcılığın bitişinin bir işareti*

gibi algılanmıştır. Bu çerçevede, bir devlet talebi olmayan, verili herhangi bir durumda bütün toplum için bir siyasal model önerip bunun mücadelesini belli bir program dâhilinde vermeyen siyasal oluşumların İslamcılık iddiasının da bittiği varsayılmıştır. Gerçekten de İslamcılık halife-sonrası şartlarda bir siyasal merkezi iradenin yokluğundan mustarip olurken belki spontane eklemlenmiş süreçlerin içinden geçerek şekillenmiştir. Bu arada sadece bu birbirine eklemlenmiş sosyolojik veya söylemsel koşulların bir sonucu olmamış aynı zamanda kendisi de yürürlükteki birçok siyasal harekete eklemlenerek kendi safiyetiyle ilgili herhangi bir iddiaya fiilen yer bırakmamıştır. Bu durum günümüz İslamcılığının bir siyasal proje olarak özgün ve ulaşılabilir bir bağlam oluşturma konusundaki zafiyetini göstermiştir.

İslamcılığın belli bir zamandan beri alışıldık görüntüsüyle ortadan çekilmiş olmasına karşılık kimliklerini, değilse yaşam tarzlarını, o da değilse siyasal tercihlerini bir şekilde İslami cemaat aidiyetleri veya genel yararlarına referansla kuran kitlesel hareketlerde çok daha büyük bir artış da gözlenmiştir. Özellikle Türkiye'de 2002 yılında AK Parti'nin iktidara gelişi ve belki de birçok göstergeleri itibariyle Türkiye tarihinin belki de en başarılı hükümet dönemi sayesinde art arda üç genel seçimde oylarını düzenli olarak artırarak iktidarda kalışının İslam ve siyasallık ilişkisini yeniden düşünmek üzere telkin edeceği pek çok ders olmuştur. Bu bağlamda AK Partinin ısrarla İslamcı veya dinsel milliyetçiliğe dair hiçbir iddiası olmayan bir parti olma vurgusunun anlamını düz bir biçimde mi anlamak lazım? 2008 yılında AK Parti'ye kapatma davası açan Yargıtay Cumhuriyet başsavcısı ve onun temsil ettiği odaklar belli ki AK Partinin ne programında ne de siyasal söyleminde hiçbir İslamcı veya İslami vurgu barındırmadığı halde, partinin ve lider kadrolarının bütün yaptıklarını İslamcı bir siyasetle ilişkilendirmekte tereddüt etmemişti.

AK Parti kendisini nasıl tanımlarsa tanımlasın kendisini laikliğe bir tehdit gibi algılayan müesses nizamın vasilerinin, laiklik tanımı açısından son derece sığ olmak gibi bir sorunu var tabi. Dahası bu odaklar aslında AK Parti kadrolarına karşı laikçi söylemi ucuz bir iktidar aracı olarak istismar ediyor da olabilirler. O durumda belki bu kadar derinlemesine tahlillere gerek de olmaz. Ancak AK Parti'nin, bütün karşı söylemlerine rağmen, İslamcı algısından kurtulamıyor olmasını siyasi ilişkiler düzeneğinin oluşumu bağlamında iyi değerlendirmek gerekiyor. Kimliğin sınırlarını

çoğu kez bir hareketin kendisi değil o hareket hakkındaki algılar belirler. Özellikle bu algılar sözkonusu kimlik karşısında kendi kimliğini oluşturan bir ilişkiselliği de tayin etmeye yönelmişlerse, hareketin kimliğinin kendi artalanından kaçınması mümkün olmaz. Bu durumda bir program veya bir kimlik iddiası olarak terk edilmişse bile "kendinde kimlik" unsurları yine de hareketin ontolojisini belirlemeye devam eder. Bu gerçeği Türkiye'deki İslamcılık örneğine uyarladığımız zaman, ilan edilmiş, ismiyle müsemma bir proje veya programı veya iddiası ve söylemi olmasa da yine de sadece bu karşılıklı ilişki etkileşimleri İslamcı siyasallığın varlığını belirlemeye devam etmektedir. Üstelik bu düzeyden bakıldığında İslam'ın siyasal dahlinin yani İslamcılığın her geçen gün etkisinin daha fazla arttığını bile söyleyebiliriz. Dahası, garip bir biçimde bir İslamcı iddiada bulunmaksızın, herhangi bir rejimi topyekûn değiştirme arayışı içinde olmaksızın, örneğin Kur'an'dan *çıkarsanmış* bir rejim modeli önermeksizin veya bir İslami devrim arayışı içinde olmaksızın, neredeyse sade bir demokratik-laik vatandaşlık standardı talebiyle eklemlenerek bu gelişmeyi kaydediyor İslamcılık. Bilinen söylemsel alanlardan çekilerek bir tür görünmezleşerek var olan, ama bunu yaptıkça daha da etkinleşen bir iradeye dönüşüyor İslamcılık. Bu görünmezlik veya "çekilme" tam da siyasal İslam'ın ya iflas ettiği veya önerecek bir projesinin olmadığı yolundaki algıları kuvvetle beslerken manzaranın öbür yüzü tabii ki yeterince kafa karıştırıcıdır ve şu can alıcı soruyu sürekli akla getirmektedir: İslamcılığın modernleşmeyle, muhafazakârlıkla, bazen demokratlık ve hatta neredeyse radikal bir laiklikle eklemlenmesi bir tür strateji uygulamasının bir sonucu mudur, yoksa yaşanan dünya için öngörülebilir, uygulanabilir bir projesinin olmayışının bir sonucu mudur?

Kuşkusuz burada İslamcılığın etkinliği büyük ölçüde muhafazakâr olarak nitelenen bir hareketin başarı seviyesiyle, yarattığı karizmatik sinerjiyle ölçülebilir bir gerçektir. Hem AK Parti'nin muhafazakar söyleminin klasik anlamdaki muhafazakar söylemden çok farklı olduğu hem de daha önce hiçbir zaman bu kadar büyük bir sinerji yaratamamış olan muhafazakarlığın AK Parti örneğinde farklı bir hava yakalamış olduğu göz önünde bulundurulduğunda İslamcılık iradesinin hangi etkinlik alanına çekilmiş olduğu daha iyi anlaşılabilir.

Daha özetleyici ve alternatif bir soruyla ifade etmek gerekirse, özellikle AK Parti örneğinde olduğu gibi bu kadar siyasal hareketliliğin sinerjisini

nasıl yaratıp nasıl sürdürebiliyor? Dahası sadece bu sinerjiyi, herhangi bir siyasal hareket için rekor sayılabilecek düzeyde de olsa, yaratabiliyor olması bu siyasal hareketin rüştünü yeterince ispatlıyor mu?

6. Siyasal alanın keşfi

Kuşkusuz bu son soru hareketin otantikliğini sorgulamaya açılan bir sorudur, cevabını vermek zordur. Ancak şimdiye kadarki siyasal İslam tahlillerinin çoğunda açıklama zincirinin önemli bir halkasının hep kayıp kaldığını söyleyebiliriz. Bu kayıp halka bizatihi siyasalın kendisidir. Hem dünyada siyasallığın son dönemlerde kaydetmiş olduğu değişimin yeterince takdir edilemiyor olması söz konusudur hem de sınırları netleştirilebilecek olan siyasallığın hakkını belki de bir siyasal hareket olarak en fazla İslamcılığın vermekte olduğu gerçeği kaydedilmelidir. İslamcılığın sonu veya birçok durumda söylemsel "çekilmesi" olarak yaşanan süreçlerin aslında basit bir siyasallaşma olduğunu ifade etmeye çalışacağım.

Ancak siyasallaşma sürecinden bahsederken bu konuda şimdiye kadar bu kavrama yüklenmiş anlamlardan biraz sıyrılmak gerektiğini hatırlatmak gerekiyor. Siyasallaşma bir çok durumda olumsuz bir kavram olmadığı halde, insanların kaderlerini tayin etme iradesini çağrıştırdığı, insanların kendilerini ilgilendiren konularda karar alma süreçlerine katılmayı ifade eden son derece olumlu bir kavram olduğu halde, nedense bir çok konu ile bağdaştırılması kolay olmuyor. Bunun biraz daha iyi anlaşılması için "dinin" veya "İslam siyasallaşması", "Kürt sorununun siyasallaşması", "Alevi siyasallaşması" gibi deyimlerin nasıl bir çağrışım uyandırdığına dikkat edilebilir. Her üç durumda aslında siyasallaşma bu hareketlerin toplumsal taleplerinin barışçıl zeminde ifade edilmesini ifade ediyor.

Siyasallaşmanın alternatifi zannedildiğinin aksine radikalleşme ve toplumdan kopma, belki de militanlaşmadır. Toplumdan kopmak veya eline silaha almak, siyasette gözü olmamayı ifade etmenin en kestirme yoludur. Oysa siyaset bir toplumu oluşturan diğer unsurlarla birlikte ama bir müzakere esasında var olma niyetini ifade eder. Siyasallığın başladığı yer, öteki(ler)in de dikkate alındığı yerdir. Dolayısıyla toplumsalın bir insanın veya bir grubun kendisine sınırsızca tahsis edilmiş bir imkânlar alanı olmadığını da bilmektir. O yüzden siyasallık her durumda imkansızın değil, mümkün olanın zemininde yapılabilen bir şeydir. O yüzden siyasallaşma kendi sağlıklı bütünlüğünün kaygısını taşıyan bir toplum

için korkulacak bir şey değildir. Ancak toplumu belli bir grubun mutlak üstünlüğüne ve diğer grupların ya reddine veya bastırılmasına dayandırarak tahayyül etmiş olanların korkacağı bir şeydir.

Siyasallığın bu anlamında, yani devlet-merkezli olmayan, toplumsal alanın çalışmasıyla işleyen anlamında, özellikle İslam örneğinde çoğu kez farklı bir standart uygulaması devreye giriyor olsa da, küresel düzeyde bir gelişme eğiliminin var olduğu bir gerçektir. Türkiye'de de küresel ölçekte siyasallığın genişleyen ve gittikçe daha fazla alanı belirlemeye yüz tutmuş olan siyasallaşma kültüründen en fazla yararlananın İslamcılık olduğunu söyledik. Bununla birlikte İslamcılık örneğinde bile siyasalın değişimi için bir milat tespit etmek zordur. Belki soğuk savaş sonrası dönemde ulus-devlet aktörlerinin siyaseti belirlemede tek aktör olmaktan çıkması, sivil toplum alanının güçlenmesi, kentleşme düzeyindeki artış gibi olgularla eşzamanlılığı tespit edilebilir. Ancak siyasal davranışın nihai tarihi sadece bu oluşumlara bağlanamaz. Siyasallık sonuçta bir davranış tarzıdır. Basitçe durumu değiştirmek üzere, belli bir topluluk ufkunda "iyi" olarak görülenlerin gerçekleştirilmesi doğrultusunda sonuç alıcı ve öngörülebilir sonuçlar almaya yönelik gayret, bu gayretler doğrultusunda ittifaklar ve mücadelelere girmek siyasalın özüdür.

Siyasalın bu şekildeki kavramsallaştırımını siyasetin tek nihai aktörünün devlet, siyasal mücadelenin tek nihai hedefinin de devlet aygıtını ele geçirmeye yönelik bir mücadele olarak algılayan anlayıştan ayırt ederek kurmaya başlıyoruz. Ulus-devletler çağının ufkunda devlet aygıtı siyasetin tek hedefi ve aynı zamanda tek belirleyici aktörüdür. Devlet çapında temsil edilemeyen veya yürütülemeyen hiçbir faaliyetin siyasal bir anlamı olmadığından, bu amaca yönelik faaliyetlerin dışındaki her türlü etkinlik de siyaset dışı sayılır. Dolayısıyla bu döneme ait bütün siyasal hareketlerin bütün hedefleri devletin ister demokratik ister devrimci yollarla olsun ele geçirilmesidir. Başarı da bu hedefe olan mesafeye göre ölçülmektedir.

Oysa bu tanım aslında en eski siyasallık tanımının bile, örneğin eski Yunan'da poliste ortaya konulan tanımının bile gerisindedir. Kaldı ki bugünkü siyasetin bütün alanının devlet tarafından kuşatılamadığı bir toplumsal ve siyasal katılım patlaması yaşanmaktadır. Küreselleşmenin de bir sonucu veya nedeni olarak *önplana çıkan yeni iletişim ve ilişki kanalları devleti* uluslar arası ilişkilerin tek aktörü olmaktan çıkardı. Ekonominin ulusal sınırları aşan yapısının yanısıra üniversite ve bilgi dolaşımının git-

tikçe yoğunlaşan trafiği devleti siyasetin tek hedefi veya tek işlem alanı olmaktan biraz daha geriletti. Bu durum siyasal varoluş veya davranışların niteliğini de büyük ölçüde değiştirdi. Devlet tabi ki yine en önemli siyasal aktör olmaktan çıkmış değil, ancak tek aktör ve alternatif siyasallıkları tamamen tüketebilen bir üst-belirleyici de değildir artık.

Sadece İslamcılık için değil, kuşkusuz adına "yeni toplumsal hareketler" de denilen bir dizi hareket, siyasallığın alt düzeydeki yeni tezahürlerine sayısız örnek sağlayabiliyor. Ulrich Beck'in deyişiyle bu dönem artık soğuk savaş yıllarının "ya o veya öteki" şeklinde iki seçeneğin dar sınırlarına tıkılmış, ikisinden biri olmayınca hiçbir varoluş imkânı olmayan bir kısıtlanmışlık dönemi değildir. Artık her şeyin her şeye eklemlenebildiği bir "ve" dönemidir, daha genel ve tanımlayıcı bir ifadeyle siyasallığın icadının yaşandığı bir çığırdır (Beck, 1999). Sosyalist hareket açısından bu geçiş iki sınıflı bir dünyanın diyalektik antagonizmasından, sınıfların öneminin gittikçe azaldığı, antagonizmaların neredeyse sayısız çoğullaşmasının yaşandığı bir dönemde sosyalist ekonomi politiğin bütün varsayımlarını gözden geçirmesi gerekti (Laclau ve Mouffe, 1994).

İslamcılığın bugünkü söylemsel gaybubetine rağmen artan etkisini açıklayabilecek bir çerçeve çizebilmek için siyasalın bu yeni biçimlerinin tabiatını ve İslamcılığın bu siyasallık biçimlerine katılımının hesaba katılması gerekiyor.

7. Kimlik ve etik arasında siyasal

Yukarıda siyasallık hakkında verdiğimiz tanımlara ilave olarak, İslamcılığın nasıl bir siyasallaşma vetiresinden geçmekte olduğunu anlayabilmek açısından, siyasallığın iki çok önemli boyutu olduğunu belirtmek gerekiyor. Birincisi bir "kimlik iddiaları" boyutudur ki, bu düzeyde insanların aidiyetleri siyasal varoluşları için neredeyse yeterli bir zemin oluşturur. Üstelik yukarıda da değindiğimiz gibi kimlik iddiaları birçok durumda bizzat o kimliğe nesnel olarak mensup olan insanların iddia ettiği bir şey olmayabiliyor. AK Parti örneğinde olduğu gibi İslamcılık bu kimliğin hasımları tarafından bir "ötekileştirme" süreciyle pekiştiriliyor. Belli bir kimlik unsuruna nesnel aidiyet (kendinde kimlik) biraz da bu ötekileştirmenin etkisiyle bir tür "kendi için kimlik" haline geliyor. Zaten kimlikleri büyük ölçüde bu karşılıklı algılar ve tanımlar, bu algıların denk düştüğü antagonizmalar belirlemiş oluyor. İslamcılık insanların salt Müslümanlık bağlarıyla birbiriyle olan bağlarını önemseyen ve bu

bağı bir kardeşlik olarak her düzeyde önemseyen insanların mensubiyet duygularıyla başlar. Bu duygunun bir tür "Müslüman milliyetçiliği" şeklinde tezahür eden bir yanı olabileceği gibi (al-Azmeh, 1993), genel felsefesi itibariyle Müslümanlığı bir müktesep hak gibi görmeyen, bunu hak etmek için, buna layık olmak için her zaman gereken "uygun ve iyi davranışlarda bulunma"yı gerektiren bir yanı da var. Bu durumun Müslümanlığı başkalarının aleyhine işleyen bir milliyetçiliğe dönüşmeye karşı en azından teorik olarak koruması beklenir. Bir kavme olan öfke o kavme karşa adaletsizliğe sevk etmemeli. Müslümanı "iyi" kılan onun Müslümanlarla olan siyasi birlikteliği değil, "iyi" eylemleri, tavırları sürekli olarak yüklenmesidir. Müslüman cemaatine mensup olmak ebediyyen kurtulmuş olmayı getirmez, Müslümanken gaflet ve dalalete düşme ihtimali ve tehlikesi de vardır. O yüzden Fatiha Suresinde her gün Müslümanlar bu ihtimale karşı Allah'tan yardım isterler.[8]

Buna karşılık, siyasal konumları oluşturan en önemli aşamalardan birisi gerçekten de insanın verili özellikleri dolayısıyla veya savunduğu, bir dava haline getirdiği herhangi bir talebi doğrultusunda başkalarıyla ve başkalarına karşı kurduğu ittifaklar, dostluklardır. Carl Schmit'in siyasalı bir "dost-düşman" ilişkisi olarak tanımladığı ve bütün insani varoluşlar için temel bir düzey olarak işaret ettiği şey budur. İnsan toplumsallaşmasının doğasındaki durumun çok isabetli bir tasvirini ifade ediyorsa da bu siyasalın bütün kapsamını verebilen bir yaklaşım değildir. Siyasal mutlaka en temelde bir "biz" ve "onlar" ayrımını gerektirse de bu düzey üzerindeki vurgu siyasalı imkânsız kılan bir abartıya da dönüşebilir. Onlarla husumetin savaş, ret, inkâr boyutuna vardığı durumlarda siyasalın tarafı kalmamış olur çünkü.

Siyasallığın ikinci boyutu ise etik iddialardır. Belli bir kimliğe ait insanların kendileri için veya toplum için sahip oldukları "iyi" tanımı ve bu tanıma uygun bir dünyaya ulaşma mücadelesi bu noktada belirleyicidir. Herhangi bir toplumsal hareketin "iyi" tanımının kendisi için veya bütün insanlık için veya sadece belli bir toplum için ne ölçüde geçerli olduğunu kuşkusuz o hareketin "kimlik" sınırları ve o kimliğin mündemiç olduğu daha geniş toplumsal yapı belirler. Kimliğin oluşumunda büyük ölçüde

---

8 İhdina's-Sırat el mustaqîm; Sırât ellezîne en'amte aleyhim; ğayri'lmağdubi aleyhim veladdallin (Bizi doğru yola eriştir; kendisine gazap vermiş olduklarının ve dalalete sapmış olanların yoluna değil).

toplumsal hareketin bu "iyi" iddialarının da bir etkisi vardır. Bu, İslamcılık söz konusu olduğunda tabii ki daha fazla böyledir.

İslamcılık verili herhangi bir durum ve toplum için neyin «daha iyi» olduğuna dair her zaman bir iddiaya sahiptir. Bu iddia, yani İslamcılığın «iyi» tasavvuru zannedildiği gibi verili her durum için bir kez ve bütün zamanlar için önceden belirlenmiş bir kalıbın fundamentalist bir önerisi değildir. Aksine dinamik bir içtihat vurgusuyla verili herhangi bir durumun mümkünleri içinden bir «iyi» seçeneğinin bulunabileceği varsayımıyla hareket eder. Bu da İslamcılığın neden çok kolay eklemlenebilen bir hareket olduğunu sanırım açıklamaya başlamanın en iyi yoludur. Ulus Baker, Tanıl Bora'ya bir mektubunda İslamcı düşünürlerin birçok soruna karşı tavır ve yaklaşımlarında kendilerinden beklediği "özgün ve karmaşık" bir yaklaşım yerine "basitlik" olarak ifade ettiği kolaycı yollarla baş etme yoluna gitmelerine, biraz hayret ve hayal kırıklığıyla karışık bir duyguyla dikkat çekmişti (Baker, 2007: 14). Çok yanlış bir gözlem olduğunu düşünmediğim bu durumu Baker basit bir pragmatizm veya belki bir pragmatizm basitliği olarak görmüştür, ama İslamcılığın bir çok durumda neden kolay ve mümkün çözüm yolları varken teoride özgün ve karmaşık yollar bulması gerektiğini bu beklentiyle açıklaması zor olurdu. Hele teoride özgün ve karmaşık yollar çok şık görünse de genellikle pratikte imkânsıza çıkan yollardır ve insana dünyada da *âhirette* de mutluluk vaat eden bir din olarak İslam'ın sorunların üzerine gitme tarzı değildir. İyi bir çözüm her zaman orijinal bir çözüme yeğ tutulur. İslami anlamda "iyi" olarak nitelenebilecek bir yol her zaman mümkün olan yollar arasından bulunabilir. İslamcılık bir fıkıh üreten yanıyla gündelik hayat içinde her seviyeden insan için alabildiğine basit, uygulanabilir yollar sunmayı daha fazla önceleyen bir gündelik hayat siyasetidir. Yarar (maslahat) kavramına güçlü bir vurgusu olan İslam fıkhının "iyi" "ezmanın teğayyuru ile ahkamın da değişebileceği"; "def-i mefsedetin celbi menafiden evla olduğu", "eşyanın aslında ibahatın bulunduğu" ve bunun gibi bir çok düstura tabi olması onu "pratik çözüm odaklı" ve kendi tabularına karşı bile çok daha eleştirel, esnek ve özgür kılıyor. Sonuçta siyasallığın bir boyutu mümkünün sanatı ise İslam fıkhının çözümlerini hem mümkünler arasından bir yol hem de başkalarıyla müzakere çerçevesinde bulabildiğini de göstermektedir.

Sonuçta adını bu şekilde koymamış olsa da kendi fıkhi (epistemolojik) kaynaklarının sağladığı mezkûr imkânların ufkuyla da, siyasallığı keşfetmiş

bir İslamcılık sözkonusudur. Siyasallığın ufku içinde mutlak iktidarın olmadığının bilgisi de vardır. İnsanın varoluşu hep başkalarının sınırlarına varıp dayanır. O sınırlarda kendini yeniden tanımlar ve dolayısıyla başkasından etkilenir. Varoluş bir etkileşim halidir ve bundan Müslümanlar da hiçbir şekilde muaf değildir, hiçbir zaman da muaf olmamışlardır. Bu dünyada yalnız değilseniz, dünyayı sadece kendinize benzer insanlarla kurma imkânına sahip olmak gibi bir lüksünüz de yoksa başkalarını da gözeterek yaşamak durumundasınız. Bir din cemaatinin kendi aralarında uyguladığı bir hukuk düzeni ile o cemaatin başka insanlarla ilişkilerinde geçerli olan hukuk doğal olarak birbirinden farklı olur. İslamcı siyaset kendi hayat tarzını veya cemaat hukukunu başkalarına dayatmak değil, aksine kendisine talep ettiği bir özgürlüğü başkalarına da sağlama iddiasıyla hareket eder. Kendi etik iddialarını başkalarına da anlatabilme özgürlüğü talep eder ama bu hiçbir zaman bir zorlama kabul etmeyen bir tür ifade özgürlüğü çerçevesinde kalabilecek bir şeydir. Buna mukabil bir siyasallık düzeyi olarak kendi etik iddialarına olumlu karşılık verilmiyor olması, kendisine karşı bir düşmanlığı harekete geçirmediği sürece bir sorun değildir. Ortak dünyanın nasıl şekilleneceği konusunda Müslümanlar mutlaka bazı önerilere sahip olsalar da tek belirleyici olma iddiası taşımazlar. Tabii ki bu ortak alanın belirlenmesinde Müslümanların siyasal bir üstünlük veya otoriteye belli koşullarda sahip olmaları hali müstesnadır. O durumda bile o toplumda geçerli kılınacak siyasal veya toplumsal modelin niteliğinde tarihsel ve toplumsal koşullar daha az belirleyici olmaz.

Kuşkusuz bunlar tek tek *bütün İslamcı hareketlere atfedilemeyecek kadar derin bir İslamcı habitus alanına işaret ediyor. Habitus, yani belki çoğu İslamcının gündelik hayatına sirayet etmiş olan davranışların içerdiği bir siyasal akıl.*

Aslında doksanlı yılların başlarından itibaren Ali Bulaç'ın *gündeme getirdiği Medine Vesikası tartışmaları* (Bulaç, 2004) İslamcılığın siyaset ufkunun, yani başkalarıyla birlikte, müzakere ile ortak bir dünya kurma ufkunun genişliğine dair önemli ipuçları sunuyordu. Böyle bir tarihsel vesikadan esinlenmiş bir projenin çağdaş koşullarda uygulanabilir olup olmaması çok önemli de değil aslında. Önemli olan İslamcılığın verili herhangi bir tarihsel durumda toplumun diğer unsurlarıyla bir müzakere esasına dayalı bir düzen kurma fikrine açık olduğunun ortaya konulması. Siyasetin başladığı nokta tam da bu değil midir? Üstelik İslam'ın veya

Müslümanların bu özelliği tarih boyunca sergilemekte oldukça maharetli oldukları da bir gerçektir. Sonuçta Ortadoğu'da veya Balkanlar'da Müslümanların kurdukları hiçbir toplumu türdeşleştirmeye çalışmamış oldukları biliniyor. Hatta oryantalist literatürde garip bir biçimde bu durum, İslam'ın ortak bir kültür oluşturmakta bir acziyet sergilemiş olduğu argümanıyla ifade edilmiştir (Turner, 1978).

Oysa Batı'nın yaratmakta çok başarılı olduğu o "ortak kültür" büyük ölçüde yoğun bir toplumsal şiddet, etnik ve dinsel temizlik uygulamasını da gerektirmiştir. Müslümanların tarihsel pratiği bu konuda zorlamaya karşı bir duyarlılığı daha çok önemsemiş olduğu için bir bakıma her kültürel cemaati belli sınırlarda kendi haline bırakma yolunu seçmiş bu da İslam medeniyetinin bir "mozaik toplum" olarak kalmasını sağlamıştır ki, aslında bu yönü neresinden bakılırsa ancak olumluluk hanesine kaydedilmesi gereken bir sonuçtur. Bu kamusal mekânın inşasında gerçekten müzakere edebilecek veya kendilerini hissettirebilecek bir tarafı canlı bırakma erdemidir. Eline geçirdiği güç üstünlüğünü "imha etmek" veya bastırmak üzere kullanmamayı seçme erdemidir. Burada da farkına varılırsa güçlü ve bir bakıma üst-belirleyici bir konumda olduğu halde başkasını dönüştürme konusunda hiçbir irade göstermeyen bir İslamcı siyaset sözkonusudur. Aynı iradenin, belirleyici değil, zayıf-azınlık olduğu durumda başkasınca tanzim edilmiş bir kamusallığı tek başına belirleme iddiasında bulunması kendi rasyonalitesiyle uyuşmaz.

Ancak bu, İslamcılığın verili hiçbir durumda hiçbir etik iddiasının olmadığı var olan şartlara kayıtsız şartsız uyduğu anlamına da gelmez. Buradan ulaşmak istediğim sonuç aslında İslam'ın siyasallığının zannedildiğinin aksine özellikle halife-sonrası şartlarda alabildiğine azalmış olduğu, yani bir müzakere tarafı olarak kendi çıkarlarını (maslahatını) gözeten bir siyasal akıldan uzaklaşmış olduğudur. Siyasal akıl bir bakıma tatile çıkmış, yerine dizorganize edilmiş bir siyasal bedenin can havliyle var kalma savaşı veya sömürge koşullarına karşı siyasetin değil daha ziyade savaşın dilini geçerli kılmış bir yapı geçmiştir. Bu çerçevedeki hareketliliğe genellikle "siyasal İslam" denilmiştir ki, su son derece yanlış bir nitelemedir.

Bazen cynik bir görüntü altında da olsa radikalce reddediş, her türlü siyasal müzakereyi reddediş, bir tür siyasal tepkidir ama işlevsel anlamıyla siyasallıkla hiçbir ilgisi yoktur. Belki tam da İslam adına bir siyaset imkânının tükendiği yerde bu hareketlilikler ortaya çıkmıştır. Bu hareketlilikler

İslamcılık diye ulaşılması mümkün olmayan, anakronik proje önerileriyle aslında siyasallıktan alabildiğine uzak bir konumdadırlar. Atlatılmamış bir mağduriyetin etkisiyle yer yer rövanşist duygulara da karışan, içeriğinde bir miktar intikam da barındıran söylemlerle makul olmayan talepler İslamcılığı siyasal alandan daha da uzaklaştırır. Kuşkusuz bir Müslüman toplulukta belli tarihsel ve toplumsal koşullarda bu tür bir söylem insani bir tepki olarak ortaya çıkabilir. Ancak bu tepkiler son derece insani olmakla birlikte siyasetin koşullarının mevcut olduğu bir zeminde ortaya çıkmamış olduğu için İslamcı siyasete ait sayılmaz. Çünkü en azından teorik olarak, benim anladığım kadarıyla, İslami siyaset geçeni geçmiş sayan, her kesin tecrübesinin biraz da kendisine ait olduğunu, herkesin kendi tecrübesinden sorumlu olduğunun bilincini telkin eden bir gerçekçilik de içerir. Geçmişteki bir yenilgiye veya zafer durumuna takılıp tekrar o durumun restorasyonu üzerine ömürler harcamaya dayalı bir hınç ve rövanş kültürünün İslamcı siyasetle sadece doğal bir patolojik durum olarak ilişkisi olabilir. Ancak bir şartla ki, patoloji aşağılanan bir durum olarak değil, bir hastalığa düçar olmuş bir bedenin tam da kendini korumak üzere verdiği tepki kadar normal bir patoloji olarak. Doğaldır ki, saldırıya uğrayan beden anormal tepkiler verir. Ancak bu tepkiler bir bedenin kendini koruma güdüsünün ürettiği normal sonuçlardır. Ancak bedenin verdiği bu tepkiler geçicidir. Beden kendi doğal dengesini hangi şart altında olursa olsun bir süre sonra bulup bir çok durumda kabullenilmesi zor şartlara uyum bile sağlar.

İslamcılığın halife-sonrası travmaya verdiği tepkinin uzun süren bir mağduriyet veya geçici haller edebiyatına yaslanmış olduğunu daha önce dile getirmiştik (Aktay, 1997; 2004). İslamcı estetlerin sıkça başvurmuş olduğu ve İslamcı kitle için önemli bir tema olarak işlenmiş olan «Öz yurdunda garip, öz vatanında parya» edebiyatı Müslümanları son derece özgün bir diaspora tahayyülü üretmeye sevk etti. Kendi vatanındaki diasporik koşullar, Müslümanları ya bir asr-ı saadet özlemi içinde nostaljiye veya eninde sonunda geçilecek bir hal olarak ütopik bir geleceğe yöneltiyordu. Müslümanların bir hicret dini olan İslam'dan nostaljik veya ütopik bir Müslümanlık üretmek durumunda kalmalarının asıl nedeni siyasal bir etkinlik veya varoluş için yeterli bir sosyalizasyona ulaşamamış, kendilerine göre yeni bir bedenlenme sürecinden geçmemiş olmalarıydı. Nostalji ve ütopya bir tür Müslüman diasporası gibi çalışırken daha radikal versiyonlarıyla bir tür Müslüman siyonizme yaklaşıyordu, ancak her durumda siyasetin sinik bir

reddi veya inkârı İslamcılığın mümkün tek ifade yolu gibi sunuluyordu. Tabii ki sisteme veya müesses nizama katılım yolu olarak görülen her türlü siyasallık teolojik bir dille reddedilir.

İşin doğrusu İslamcıların, siyasala karşı sinik inkâra varan bu soğuklukları tamamen kendi tercihleri olmaktan uzaktı. Kendi kimliğiyle siyasal alanda bir özne olmanın doğrudan yolları tamamen tıkalı olduğunda İslamcı bir duygu veya söylem için radikal bir reddiyeden daha işlevsel bir yol bulmak ciddi bir zihinsel ve siyasi maharet sorunu haline gelmiştir. İslamcıların uzun bir dönem bu mahareti sergilemekten geri durmuş oldukları inkâr edilemez.

Ancak bugün şartların en azından bu bağlamda çok daha farklı olduğu da bir gerçektir. Biraz dünyadaki gelişmelerle biraz da İslamcıların siyasallığı yeniden-hatırlamalarının toplam sonucunda İslamcılığın siyasallığının zirvesine değilse bile oldukça yüksek seviyelerine ulaşmış olduğunu savunuyorum. Bu şartların küreselleşme veya dünyanın yeni gidişatıyla ilgili kısmına dair vurgulanması gereken en önemli konular şunlar: Küreselleşme ulus-devletleri siyasetin tek aktörü olmaktan çıkarmıştır. Bunun doğrudan sonucu olarak devlet hem siyasalın tek hedefi hem de uluslar arası ilişkiler düzeyindeki siyasalın tek aktörü olmaktan çıkmıştır.

8. Küreselleşme ve Siyasalın yeni İmkanları

Devlet yapıları her geçen gün daha fazla demokratikleşme ve özgürlükleri geliştirme baskısı altında farklı bir işleve doğru gelişmektedir. Bu demokratikleşme kuşkusuz kapitalizmin yeni üretim ve tüketim biçimlerinin küresel işbölümüne dayalı dolaşım ve paylaşımının gerektirdiği bir siyasal duruma da denk düşüyordur. Malların ve insanların daha yoğun dolaşımı, kaçınılmaz olarak bu duruma uygun yeni siyasallıkların gelişmesini de gerektiriyor.

Diğer yandan, dünyada artan iletişim, ulaşım ve medya imkânları aynı zamanda kültürlerin ve kimliklerin ulus-aşırı trafiğini de alabildiğine yoğunlaştırmış ve ulusal, yerel düzeylerden küresel ölçeklere varan çok çeşitli sosyalleşme, gruplaşma ve faaliyetler için siyasal alanlar açmıştır. İnternet kullanımı ve artan uluslar arası (halklar arası) ilişkiler çok güçlü networkların ve işbirliklerinin oluşumuna uygun bir zemin hazırlamıştır. Türkiye'de, Anadolu Kaplanları olarak tabir edilen müteşebbislerin açı-

lımları, Fethullah *Gülen hareketi ve yüz ülkeyi aşan yerde açılan okullar yoluyla ulaşılan yeni* uluslar arası aktörlük imkânı bu küresel hareketliliğin mümkün kıldığı bir şey olmuştur. Bu hareketin bugün herhangi bir ülkenin devletinin siyasi kararlarına karşı nispeten bağışık bir yapısı olduğu iddia edilebilir. Ancak durum basitçe Gülen hareketinin bu kadar çok imkâna kavuşmuş olması, uluslar arası bir siyasi veya toplumsal aktör haline gelmiş olması değildir. Bu hareketin temsil ettiği anlayışın bu küreselleşme hamlesiyle birlikte kendi içinde de bir hareketlilik geçirmiş olduğu da ayrı, ama mutlaka altı çizilmesi gereken bir gerçektir. Tıpkı Peter Mandaville'nin Ulus-ötesi Müslüman siyaset başlığı altında anlatmaya çalıştığı gibi (Mandaville, 2001), yaşadığımız dünya ulus-devletlerin önemini görece azaltan veya en azından gücünü yeni ulusal veya uluslararası aktörlerle paylaşmasını gerektiren bir süreçten geçmiştir. Konu sadece ulaşılan güç de değildir tabi, bu güce bakış da, bu gücün mümkün kıldığı yeni ittifaklar da zihniyetin dönüşümüne ciddi anlamda etki etmeye devam eder. Coğrafi hareketlilik zihniyetin de kendi içinde esaslı hareketlilikler yaşamasıyla tamamlanır.

a. Kültürün uluslararası ve kendi içindeki göçü

Bu süreç içinde insanlar bir ülkeden öbürüne seyahat veya göç ederken yanlarında kültürlerini de taşımaktadır. Ancak durum bununla da bitmiyor, hareket eden kültürler, seyahat veya göç eden kültürler kendi içlerinde de bir göç veya seyahat yaşamaktadırlar. Türkiye'den birisi Almanya'ya gittiğinde yanında İslam kültürünü de götürmektedir. Ancak Almanya'ya (veya başka bir Avrupa ülkesine) bu yolla taşınan İslam aynı zamanda kendi içinde de bir dönüşüm, bir intikal yaşamaktadır. Buna bakıldığında Türkiye'den dışarıya göç eden farklı dini anlayışlara sahip insanların bu hareketleri yoluyla kültürlerini yanlarında taşıyıp götürdükleri kadar bu dinsel veya milli kültürün kendi içinde de bir dönüşüm yaşamasına bir alan oluşturmaktadırlar. Bu durum altmışlı yıllarda yerel, milli bir din anlayışına sahip olan Gülen'in Amerika'ya kadar uzanan süreç içinde giderek daha fazla küresel boyutları olan bir İslam anlayışını benimseyip dillendirmesini açıklayan bir yaklaşımdır. Burada hareketin yaşamış olduğu zihinsel değişimin boyutları üzerinde kuşkusuz ayrıca durulması gerekiyor. Küresel ölçekte erişilen yeni ufuk ve angajmanların harekete kattığı yeni stratejik akıla karşılık cemaat mensuplarının hocalarıyla olan bağlılıklarına hakim olan aşırı esoterik bağlar, bir açıdan bütün küreselleş-

mesine karşılık harekete değişime güçlü bir direnç alanı da oluşturuyor. O yüzden lidere atfedilen olağanüstü güçler ve liderin mensubun önüne koyduğu hedefler en temel cemaat kültüründen beslenmeye devam eder. Hareket hiç kuşkusuz bu hareketlilik dolayısıyla kendi içinde de bir zihniyet hareketliliği yaşar, ama bu hareketlilik onu ilk hedeflerinden fazla saptırmıyor. Bunda biraz da hareketin doğal mecrasında ilerleyen sosyolojik bir hareket olmaktan ziyade güçlü bir hiyerarşik örgütlenmeyle, önceden belirlenmiş katı stratejik hedeflerine doğru yürüyen bir disipline tabi olmasının da rolü büyük. Bu tarz örgütlenmeler, kapalı yapıları ve gözlemciye karşı hemen tedbire geçen refleks tutumları dolayısıyla esasen sosyolojik incelemeleri de acze düşürebilir.[9] Tabii ki Gülen hareketi bu tarz bir network oluşumunun en güçlü ve göze çarpan örneği ise de tek örneği değildir. Bu kanallar buna benzer birçok oluşuma imkân tanımaktadır.

b. Anadolu Sermayesinin dünyaya açılması

Daha ziyade kültürel düzeyde gerçekleşen bu yayılmanın bir de sermaye boyutu vardır. Anadolu sermayesi olarak bilinen muhafazakâr Anadolu girişimcilerinin küreselleşmeyle birlikte keşfettiği yeni teşebbüs ufku İslamcı siyasallığın yeni ve çok etkili bir gelişim kanalını daha işaret ediyor. İslamcılığın kapitalizmle eklemlenme alanına da işaret eden bu gelişmede önemli olan nokta İslamcılığın ulus-aşırı bir nitelik kazanan ve giderek dünya ölçeğinde hatırı sayılır bir aktör olarak yoğunlaşmasındaki rolüdür. Bu aktörler dünyanın bütün coğrafyalarını kendi ticari veya yatırım portföyünde birleştirerek, hiç özellikle niyetli olmasa bile salt kendiliğinden etkisiyle bu alanın içinde İslamcı siyasal sübjektiviteye asgari kirayı ödemektedir.[10]

---

9 Fethullah Gülen ve cemaatinin Erzurum'dan, Edirne, İzmir ve İstanbul yoluyla Amerika'ya uzanan yolculuğunun düşünce ve tutumlarına yansıyan gelişmesine ışık tutan çalışması için bkz. Bulaç, 2007: ayrıca bkz. Aktay, 2006.

10 Anadolu burjuvazisinin teşekkülündeki dinsel veya zihinsel dinamiklerin MÜSİAD yapılanması içindeki pratiğiyle ilgili iyi bir analiz için bkz. Özdemir, 2006. Ayrıca Anadolu kaplanları olarak da bilinen bu yapılanmanın zihinsel, kültürel veya teorik temellerinin sağlanmasında başından beri güçlü bir entelektüel destek vermiş olan Mustafa Özel'in çalışmalarına bakılabilir. Özel'in çalışmaları aynı zamanda bu yapılanmanın küresel bir aktör olarak hazırlanmasının veya gelişiminin iyi bir analizini de içeriyor. Bkz. Özel, 1994; 1995; 1997. Ayrıca bkz. Demir, Acar, Toprak, 2004.

c. Avrupalı veya Batılı İslam

Diğer yandan, özellikle İslam ülkelerinden batıya işçi veya beyin göçlerinin yarattığı yeni Müslüman yerleşim bölgeleri bir Avrupalı veya Batılı İslam gerçeğini yaratmıştır. Batılı İslam gerçeği hem İslamcılığın klasik oryantalizm eleştirilerine yeni bir boyut getirmiş hem de bir kategori olarak Müslümanlara gayr-ı müslim bir yönetim altında vatandaş olmak üzerine kafa yormalarına yol açmıştır. Bu esnada laiklik gibi özünde İslam karşıtı olarak düşünülmüş bir kavram bile Müslümanların Müslüman olmayanlarla ortak bir kamusal alan inşası için mümkün bir kategori olarak yeniden ve benimsenen bir kategori olarak tanımlanmıştır. Bugün Avrupa'nın birçok üniversitesinde oryantalizm çalışmaları büyük ölçüde Müslüman öğrenciler ve hatta hocalar tarafından yürütülmektedir. Bu kadroların ürettiği oryantalist bilgi artık klasik oryantalizmin alışıldık birçok sorununu aşmakta ve İslam hakkında daha sağlıklı bilgilerin batılı şartlarda üretilmesini sağlamaktadır. Yanısıra batılı şartlarda Müslüman olmanın anlamı üzerinde de durulurken Müslümanların gayr-ı Müslim bir toplumda azınlık oldukları durumlara dair reel şartlar muhtemel bir çağdaş İslam fıkhı için bir hayli öğretici olmuştur. Örneğin bu şartlar artık dünya topraklarını daru'l-harp ve daru'l-islam şeklinde bölen eksenden çıkmış, bunun yerine devletin en modern anlamıyla bir sözleşme olarak algılandığı bir düzeyde vatandaşlık kavramının anlamları üzerinde yoğunlaşan yeni bir fıkhın kaidelerini şekillendirmeye yönelmiştir.

Bir sözleşme olarak vatandaşlık kavramı belki Müslüman siyasallığının en önemli tutamaklarından birisi olmuştur. Müslüman sübjektivitesi bu düzeyde vatandaş kavramı etrafında kendi duygu, heyecan ve iradelerini yerleştirmiştir. Mısır Müslüman Kardeşler Teşkilatı kurucusu Hasan el-Benna'nın torunu, İsviçre'de yaşamakta ama başta İngiltere olmak üzere bütün Avrupa'da hatırı sayılır bir etkisi olan Tarık Ramazan'ın başını çektiği bazı Müslüman aydınlar, örneğin, Avrupa'da Müslümanların kendi dinleriyle mutlu birer Avrupa vatandaşı olmalarının yolları üzerinde dururken İslamcı siyasallığın her zaman sadece belli bir forma bağımlı olmadığının, belli koşullar sağlandığında bir tür uyum ideolojisine de dönüşebildiğinin en güzel örneğini veriyorlar. Bu uyum, görünürde İslamcıların mevcut sisteme uyum sağlama istidadını gösterirken, buna rağmen kendini başka türlü ama her geçen gün daha fazla hissettiren bir İslamcı siyasallığın nereden kaynaklandığı sorusu yerinde bir sorudur. Birçok siyasal analizci tam da

bu durumu İslamcılığın sonu olarak nitelerken, ben siyasallığın daha isabetli bir tanımı yoluyla esas bu durumun İslamcı siyasetin en güçlü ifadesi olduğunu anlatmaya çalıştım.

Burada, ister Avrupa'daki Müslümanlar örneğinde ister Türkiye'de, İslamcılığın giderek artan bir kimlik algısı veya duygusu olarak siyasal düzeyde kendi müttefiklerini veya rakiplerini bularak onlarla kendi topluluğunun çıkarlarının temsilini ve savunmasını bir yasal müzakere esasına oturtma iradesi kolaylıkla görülebilir. Bu iradenin çok katı bir siyasal bedenlenme (tebeddün - embodiment) yoluyla değil de tam da halife-sonrası şartların bu aşamasında oluşan gevşek cemaatleşme yapısıyla ortaya çıkması dikkat çekiyor. Bu gevşek cemaatleşme küreselleşmeyle paralel olarak bir yandan daha güçlü bir evrenselci (ümmet) duyguyu harekete geçirirken, bir yandan da daha güçlü bir bireyselleşmeyle beraber gitmektedir.

d. İletişim ve yayın tekniklerinin İslami Bilginin mahiyeti üzerindeki etkisi

Kuşkusuz bu esnada çok farklı modeller de ortaya çıkmaktadır. Uluslar arası networklar bazen daha sıkı yerel cemaatlerin inisiyatifiyle gerçekleşirken (Gülen Cemaati, İhvan-ı Müslimin, Tebliğ Cemaati, Hizbu't-tahrir, Cemaat-i İslami) bir yandan da artan ilişkiler yerel cemaatlerin kontrolüne alternatif olarak alabildiğine bireysel-özerk alanlar da oluşturmaktadır. Mandaville'nin yukarıda zikrettiğimiz gözlemine uygun olarak, artan seyahat ve küresel hareketlilikler Müslümanların hem başka din ve kültürlerle olan temaslarını artırıyor hem de farklı Müslüman toplumlar arasındaki etkileşimi de hızlandırıyor. Bu etkileşim her bir dini kanalın kendi içindeki değişimini de bütün İslami anlayışları birbirine daha fazla yaklaştıracak şekilde getiriyor. İnternet kullanımının ötesinde başka somut örnekler vermek gerekirse uydu-iletişim-yayın teknolojisinin gelişimiyle birlikte çok farklı İslami anlayışların aynı anda aynı ekranda birbirleriyle rekabet edercesine ama aynı zamanda birbirlerinin de anlayışlarını ve kalitelerini gözeterek yaptıkları televizyon ve radyo yayınları üzerinde durabiliriz. Bu yayınların aşırı derecedeki bolluğu bir yandan İslami bilgi ve anlayış seviyelerindeki farklılık *ve çeşitliliği işaret ediyor.* Ancak bir yandan da bu kanalların yayın *pratiği* fiilen, bu farklı anlayışların birbirleriyle izleyiciler bazında bir yakınlaşmasını da beraberinde getiriyor. *Çünkü*

yayını yapanlar farklı da olsa hitap ettikleri izleyici aynı anda birçok kanalı birlikte izlemekte ve karşılaştırma imkanı bulmaktadır. Bu karşılaştırmalar farklı İslami eğilimlerin birbirleriyle tartışması veya rekabeti kadar ortak iyi anlayışının gelişmesini de beraberinde getiriyor.

e. Hac-Umre Seferleri ve diğer dini seyahatler

Sonuçta iletişim ve medya tüketiminde var olan genel-küresel-türdeşleştirici kültürün, isterseniz kültür endüstrisi de diyebilirsiniz, bu düzeyde de çalıştığını ama İslam'ın genel değerleri açısından çok olumlu işlevler yüklenerek çalıştığını söylemek mümkündür. Popüler kültüre kim ne eleştiri getirirse getirsin sonuçta İslamî ümmet algısı veya duygusunu da besleyerek işlediğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Kuşkusuz bu kültürün tek başına yaptığı bir şey değildir bu. Her yıl Hac mevsiminde dünyadaki bütün Müslümanları zaman dairesine, aynı takvime, aynı ritüel dünyasına bağlayan bir süreç çalışırken, bu Müslümanların en az beş milyonu bilfiil, yüzyüze Arafat ve Kabe'deki bu büyük buluşmaya katılırken, aileleri ve yakınlarıyla birlikte muhtemelen otuz-kırk milyonu bu ilişki nöbetine zihinsel ve duygusal olarak yazılmaktadır. Her geçen gün gelişen yayın teknolojileriyle birlikte bu büyük buluşmaya ait renkli, duygusal, cezbedici görüntüler Müslüman dünyanın anlam dünyasına daha fazla nüfuz ediyor. Hac seyahatlerinin ümmet algısı ve bilincinin oluşumundaki işlevi ve tabii ki değişik yan işlevleri üzerine çok daha çalışma yapılsa yeridir. Hac sezonunda orada fiilen bulunabilenlerin kaçınılmaz olarak dayadıkları sınır, Umre ziyaretleri yoluyla bütün bir yıla yayılarak görece azami kapasitesine kavuşturulurken, aynı zamanda hac irtibatı ve heyecanının yılın tamamına yayılması da mümkün olmaktadır.

f. Küreselleşme ümmet bilincini pekiştiriyor

Görüldüğü gibi İslam'ın en temel dinselliği içinde içkin olan yüksek siyasallık küreselleşme arttıkça daha yüksek düzeyde bir kimlik bilinci ve iradesi ortaya çıkarmıştır. Sayıları bir buçuk milyarı bulan Müslümanların dünyanın her tarafında sayısız siyasal tecrübe ortaya çıkarabildiğini kabul edince bu tecrübelerin hepsinin birbirine benzemesini de bekleyemeyiz. Daha açıkçası dünyadaki Müslümanların dünyanın artan bütünleşmesiyle birlikte birbirlerine her geçen gün çok daha yaklaştıran bir telosa yakalanmış olduklarını görmek mümkündür. İslam'ın kendi içindeki ümmetçi irade, kardeşlik vurgusu, ırkçılığın, sınıfçılığın veya her türlü tabakacılığın

karşısında kendi kimliğini ısrarla kuran yapısı somut ve tipik bazı siyasi projeler veya modeller ortaya çıkarmasa da her zaman bir kimlik ve iyilik siyaseti olarak kendini var edecek kanallara meyledeceğini beklemek mümkündür. Bu kanalların önemli bir kısmı İslam'ın en temel ibadetlerinin (habitus), namaz, oruç, hac ve zekâtın pratik işleyişinde kendiliğinden ve her geçen gün daha güçlü bir biçimde yeniden-üretiliyor. O yüzden İslami siyasallığın sonuyla ilgili hikâyelerin her zaman İslamcılıktan veya İslami siyasallıktan bütün beklentilerini kendi teorik tasavvurlarına hapsetmelerinden ileri geldiğini söyleyebiliriz. İslamcı siyasallığın şapkasından bu tür tasavvurlar için her zaman çıkacak bir dizi tavşan olur.

İslamcı siyasal pratikte her gözün kolay seçemediği siyasallık artarken İslamcılıktan beklenen özgün projeler konusunda da bir göreli kıtlık yaşanmış olduğu kabul edilebilir. Ancak bu kıtlığın İslamcılığın sonu olarak anlaşılmasının tek nedeni siyasallığın çok dar, hatta sığ bir tanımının benimsenmiş olmasından kaynaklanıyor. İslamcılığın görünürde liberal demokrasi, parlamenter rejim veya verili şartlarda başka siyasal seçeneklere kolaylıkla eklemlenebiliyor olması tükenişinden değil yüksek siyasallığından kaynaklanıyor. Burada benimsenen tanıma göre yüksek siyasallık mevcut herhangi bir durumda mümkün olan en iyinin arayışını ifade eder ve mümkün olmayan en iyinin şart koşulduğu durumda siyasallık biter.

9. Toplumsal Sözleşme ve Vatandaşlık siyaseti

Müslümanların Müslüman olmayan bir toplumda azınlık olma durumları kuşkusuz yeni bir durum değildir. Tarihin her döneminde bu tür durumlarda yaşamış Müslüman toplum veya cemaat örneklerine rastlanabilir. Üstelik bu tür yerler klasik İslam beden siyasetinde (ülke kavramsallaştırımında) genellikle daru'l-harp (çatışma bölgesi) veya darü'l küfr (küfür diyarı) olarak nitelenmişse de bu topraklarda Müslümanların bir vatandaş olarak ve uzun süreli yaşamaları da mümkün olmuştur. Afrika toplumlarında, Uzak Asya, Hindistan, Kafkasya ve Rusya gibi bölgelerde tarihin belli dönemlerinde kendi devletlerine sahip olmadığı halde Müslüman cemaatler olmuş ve bunlar yer yer *yönetimle belli sorunlar, gerilimler veya çatışmalar yaşamış olsa da yüzyıllarca vatandaş olarak yaşamaya devam etmişlerdir.* Aslında, bir cemaat olarak tanınmaları halinde, inançlarına, inançlarının gereğini yaşamalarına bir müdahale edilmediğinde, Müslümanların başka ülkelerin tebaası olarak yaşamalarını engelleyen

siyasal-teolojik bir zorunluluk olmamıştır. Yönetimin baskıcı, zalim, müdahaleci olduğu durumlarda ise Müslüman siyasal teolojisi çatışmacı, direnişçi veya isyankar bir söylemle kolaylıkla eklemlenir. Bu durumda bile yönetimdekilerin zalim Müslümanlar olması ile gayr-ı müslimler olması değişmiyor. İlk İslamcı söylemlerin o yüzden zalim Müslüman yönetimlere karşı muhalefetleriyle ortaya çıkan Mutezili hareketler oldukları söylenebilir (Aktay, 2004).

Bugün İslamcılığın giderek daha az bir özgün proje önerisiyle ama daha çok hakim siyasal kurum veya akımlara eklemlenerek bir tür geri çekilme görüntüsü veriyor olmasının bir nedeni de dünyadaki genel anlamda siyasal katılım kanallarının da çeşitlenmiş olması ve devlet ve vatandaş arasındaki ilişkinin yeni ve farklı bir vatandaşlık standardını ortaya çıkarmış olmasından kaynaklanıyor. Yeni vatandaşlık tanımları, profilleri veya hukukları siyasalın pekala başkalarıyla birlikte müzakerelerle şekillendirilen açık bir alan olarak kurulmasına imkan tanıyor. Vatandaşlık kavramının veya ilişkiler düzeninin uzun bir tarihi var.[11] Bu tarihi tabii ki göz ardı etmiyoruz, ama kaba hatlarıyla söylersek, içinde bulunduğumuz zamanda vatandaşlık devletin tebaasına haklar ve yükümlülükler dağıttığı bir düzeyden, devletin kendisini vatandaşların sözleşmesinin anayasal bir süreçle tesis ettiği bir düzeye doğru bir gelişim baskısı altındadır. Bu baskının her yerde aynı türden ve sorunsuz bir devlet-vatandaş ilişkisini ortaya çıkardığı tabi ki söylenemez. Ama ulus-devletler döneminde devletin ya sömürge-sömürge sonrası bir anlayışla veya kendi başına ama tek taraflı olarak halkına zorla ideolojik kültürel ve siyasal pozisyonlar biçen devlet modeli giderek meşruiyetini yitiriyor. Aslında bu dönemin şartları içinde şekillenmiş bir proje olarak İslamcılığın siyasal ufku da aynı devlet yapısını simetrik olarak üretmeyi içeriyordu ve bu anlamıyla kendi vatandaşlık modeli de muhayyel tebaasına (Müslüman veya zimmî) bahşedilmiş kimlikler, kültürel ve ekonomik kaynakların tahsisini içeriyordu. Belki içinde yer aldığı siyasal düzen başka türlü bir siyasal katılıma imkân vermiyordu ve o yüzden bu tarz bir siyasallık açıkça siyasallığın bugün bildiğimiz daha işlevsel anlamına bir hayli uzaktı. Hatta daha önce de belirttiğimiz gibi bu siyasallık değil, aksine siyasallığın açık bir reddini ifade ediyordu. Halife-sonrası durumun tipik şartlarından birini oluşturan

[11] Vatandaşlık kavramının modern dünyada devlet ve toplum ilişkisinin gelişimine paralel gelişimi, özellikle kapitalizm, refah devleti ve küreselleşme aşamaları içinde geçirdiği aşamaların siyasetin de doğasını belirlediğini anlatan bir kaç çalışma için bkz. Marshall, 195; 1981; Roche, 1992; Turner, 1986.

siyasi kynizm daha önce de örneklediğimiz "öz yurdunda garip" edebiyatından besleniyordu. Oysa bugün bu edebiyat artık dünyanın birçok yerindeki Müslümanlar için gereğinden fazla banal gelmekte ve İslamcı siyaseti besleyecek hiç değilse bile çok az vitamin değeri barındırmaktadır. Daha açık bir ifadeyle bu edebiyatın beslediği "*özyurdunda* diasporik" ruh hali büyük ölçüde aşılmış durumdadır. Halen başörtüsü, dini eğitim gibi konularda ciddi sorunlar yaşıyorlarsa da Müslümanların Türkiye'de kendilerini kategorik olarak mağdur taraf saymalarını gerektiren nesnel koşullar siyasal alandaki aktif katılımları ve göreli başarıları sonucunda zayıflamaktadır. Bu gelişmenin bir *çok* sebebi arasında üçünü sayabiliriz:

1. Ulus-devletin ideolojik ve vatandaşını tebaadan ibaret gören siyaset anlayışının vatandaşlık kavramına doğru evrilmesidir.
2. Artan küreselleşmenin yarattığı imkânlarla acizlik ve darlık duygusunun iyice kırılması,
3. Halife-sonrası şartların sürekliliğinin Müslümanlarca artık kanıksanması ve Müslümanca bir varoluş için halife koşulunun artık bir şart olarak görülmemesidir.
4. *Bütün bu süreçlerin bir toplamı olarak, yeni devlet-toplum ilişkilerinin de tanıdığı imkânlarla yeni siyasallık kanallarının İslami bir politik-teoloji ile uyumluluk kodlarının kolaylıkla kurulabiliyor olmasıdır.*

Bu uyumluluk kodunun en önemli unsuru toplumsal sözleşmedir. *İslamcı siyasallık tarihsel olarak da sözleşme kültürüne yabancı değildir. Vatandaşlığın, hele anayasal vatandaşlığın konuşulduğu, devletin bütün vatandaşların bir sözleşmesini ifade ettiği bir siyasallık düzeyi, ne kadar gerçek dışı olsa da meşruiyeti kuran bir söylem olarak, İslamcı bir siyasallık için son derece uygundur. Müslümanlar tarih boyunca düşmanları da dâhil olmak üzere birçok tarafla birçok anlaşmalar yapmışlardır. Yakın zamanlarda Medine Vesikası olarak bilinen ve Türkiye gündemine Müslümanların anayasal bir vatandaşlık için uyumluluğunu iddia eden bir teze dayanak oluşturan tarihi sözleşme Medine'de farklı din mensuplarıyla Müslümanlar arasındaki bir-arada yaşama sözleşmesidir.* Hudeybiye anlaşması olarak bilineni ise kuşkusuz çok daha ilginç siyasal imaları olan bir sözleşmedir. Bu sözleşmede Peygamberin kabul ettiği şartlar, görünürde Müslümanların aleyhine şartlardır ve Peygamberin arkadaşlarının içine zor sinmiştir. Sözleşmenin imzalanmasında bile Mekkeli müşriklerin dayatması üzerine Allah Resulü Hz. Muhammed" ibaresindeki "Allah Resulü" kısmının kaldırılmasını Hz.

Muhammed kabul etmiş bu da Müslümanlara tavizkâr bir tutum olarak görünmüştür. Oysa bu sözleşmeye sonuna kadar Müslümanlar sadık kalmış, yine sözleşmeden kaynaklanan gelişmelerin müşrikleri rahatsız etmesiyle sözleşmenin feshi yine müşrikler eliyle olmuştur. Ancak başta aleyhlerine görünen bu sözleşmeye müşrikler feshedinceye kadar tamamen sadık kalan Müslümanlar sürecin sonucunda çok güçlendikleri bir düzlüğe çıkmışlardır. Bunun şartları ayrıca değerlendirilebilir kuşkusuz, ama bu sözleşmenin sonucuna bakarak zaten müşrikler bozmasaydı Müslümanların da sonuna kadar sadık kalmayacakları sonucunu çıkarmak mümkün değil. Aksine aradaki sözleşmeye stratejik bir atlatma ve aldatma aşaması gibi görmeyi meşrulaştıracak en ufak bir ima bu sözleşme kültüründe bulunmamaktadır.

Sözleşme kültürü iki veya daha fazla tarafın var olmasını gerektirir ve bir sözleşme metninde bütün şartlar tek bir tarafın aleyhine veya tek bir tarafın lehine olmaz. Tarafların her birinin haklarını gözeten ve herkesin kısmi beklentilerine cevap veren metinler olarak belli müzakere (diyalog) süreçlerinin sonucudurlar. Bugün Müslümanlara (veya aslında hiç kimseye) baştan kurmak üzere sıfırdan bir toplum teslim edilmediğine göre Müslümanların da dâhil olduğu bir toplumun başka katılımcılarla bir sözleşme esasına dayanarak kurulması İslam'ın da salah maksadına en uygunudur. Bu arada diyalogla kurulan bir düzenin belli bir form ile kapatılması mümkün olmadığına göre sabit bir İslami siyasi model de bugün için öngörülemez. İslami siyasi model en açık ifadeyle bir tür diyalojik modeldir ve her zaman ucu açık, siyasi aktörlerin müzakerelerine dayanarak kurulur. İslamî metinlerin yorum geleneğinin içerdiği içtihat anlayışı, siyasi alanda bir tür pragmatizm olarak tezahür eden maslahat (toplum yararı) arayışı, İslamcı aktörleri herhangi bir siyasal tartışmada kolay müzakere edebilen ve başkalarının da taleplerini kabul edilebilir sınırlara çekilebilerek daha kolay tanıyabilen taraf haline getirebiliyor. Siyaseti bir çözüm arayışı olarak gördüğünde mümkün olan seçeneklerden her katılımcı tarafa en uygun olanın bulunması gerekiyor ve bu da gökten indirilecek bir seçenek değildir. Mümkün olanlar arasından bulunacak veya onaylanacak bir yoldur. Mümkün olan seçenek basit olabilir, büyüsüz olabilir, bilinen bir yol olabilir, ama o anda sorunu çözüyor olması önemlidir.

Kuşkusuz burada modeli İslami kılan en önemli şart içinde Müslümanların, kendi duyarlılıklarını, verili şartlar için "iyi" ideallerine dair duyarlılıklarını ve topluluk çıkarlarını temsil eden aktörler olarak katılımda bulunmuş olmasıdır. Ancak modelin İslamiliği her bakımdan referans alınacak vahy gibi bir tecrübenin çıkacağı anlamına gelmez. Bu, neticede eksiğiyle fazlasıyla beşeri bir siyaset tecrübesidir. Beşerin bütün eksikleriyle maluldür.

Bütün bunlardan dolayı vatandaşlık kavramını salt ekonomik kaynaklara eşit katılımın, dolayısıyla kapitalist toplumda sınıflar arasındaki eşitsizliğin sorunlarının bir ölçüde giderildiği bir kanal olarak gören Marshall'ın yaklaşımından ziyade vatandaşlığı toplumsal sözleşmeyi mümkün kılan bir siyasal katılım kodu olarak kabul eden Rousseau'nun yaklaşımı daha işlevsel görünüyor. Özellikle anayasa tartışmalarının gölgesi altında devletin varlığını ve meşruiyetini bütün vatandaşların katılım şartına bağlayan bir söylemin yaygınlaşması, görünen kadarıyla İslamcı siyasetin politik teolojisine uygundur. Bu sözleşmenin fiili geçerliliği ve gerçekliğine olan inanç ne kadar naifçe olsa da...

Sonuç

Böylece, ölümü periyodik olarak ilan edilen İslamcılığa bir soykütüğü denemesi yaparken bir yandan da bu ölüm ilanlarının zihniyet dünyasını çözümlemeye çalıştık. Belki başka tartışmalar için ön mülahazalar olacak şekilde şu önermelerle buradaki tartışmalarımızı sonuçlandırabiliriz: İslamcılık elbetteki *bütün tezahürleriyle tarihsel bir harekettir ve tarihin etkisiyle çeşitlenir. İslamcılık İslam'ın kendisi değil, Müslümanların İslam'ı dava olarak benimsemesi sürecidir. Bu da bir yorum* dolayımıyla olduğundan İslamcılık vahy mutlaklığına sahip değil, belli bir tarihsel dönemin Müslümanlarının yorumu olarak beşeri bir sonuçtur. İslamcılık analizlerine baz olarak sadece 19. Yüzyılda batı meydan okumasına karşı bir savunma olarak ortaya çıkan söylemi aldığımızda, ortaya çıkış şartlarının yok olmasıyla İslamcılığın da yok olmasının mukadder olacağını varsayabiliriz. Oysa İslamcılık o dönemde bile Batıya karşı bir meydan okuma olmaktan önce Müslümanların yozlaşmasına, İslam'dan uzaklaşmasına karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır ki, bu yönü onu hemen her dönem ortaya çıkan bu "asl'a *dönüş*" geleneğiyle birleştirmektedir. Bu yanıyla İslamcılık her dönemde tortulaşmış geleneklerle bir cedel *içine girerken*

bu "asl'a *müracaat*" yanıyla da bir geleneğe atıf yapar. Bu geleneğin içinde İslamcılığın bazen İslam görüntüsü altındaki bazı oluşumlarla yoğun bir mücadelesi de vardır.

Bu arada *İslamcılığı muhalefete özgü bir hareket olarak tanımlayanların görmesi gereken şey, bütün İslamcılık analizlerinde tartışmasız referans verilen 19. Yüzyıl sonu ve 20. Yüzyıl başı Osmanlı İslamcılığının bir iktidar İslamcılığı olduğu gerçeğidir. İslamcılığın hep muhalif olmak gibi sinik bir vaadi olmamıştır, aksine nihai hedefi dünyayı değiştirmek, bunun için gerekli siyasal iradeyi sergilemektir. Referans aldığı Peygamberin hem muhalefet hem iktidar tecrübesi olmuş ve bir yanıyla hedeflerini bu dünyada gerçekleştirmiş olma yanıyla hayatın veya siyasal varoluşun bütün düzeylerine dair engin bir esin kaynağı oluşturmuştur. İslamcılığa halife-sonrası şartlarda bulaşan yenilmişlik hali hallerden bir haldir ve ebedileştirilmesi gereken bir trajedi değildir. Bu halin uzun yıllar İslamcılarda oluşturduğu melankolik "öz yurdunda garip"* ruh hali siyasete katılım ve bu katılımdan elde edilen verim ölçüsünce aşılmıştır. Ancak bunda hiç kuşkusuz, Türkiye'nin iyi-kötü demokratik koşullarının buna uygun olmasının da etkisi olmuştur.

Hiç kuşkusuz Türkiye'nin bu koşulları ile İslamcıların bu koşullara uyarlı olarak ortaya koydukları pratik bütün zamanlar için ve bütün yerler için geçerli olmayabilir. Neticede, Türkiye İslamcılığı için bir bakıma özgün bir tecrübeden bahsediyoruz. Bu tecrübe mutlaklaştırılamaz ve elbette hatadan masum kılınamaz. Ancak bu tecrübenin dünyaya ve Türkiye'ye hayırlı bir katkıda bulunmuş olduğunu söylemekten de geri duramayız. Bu tecrübenin bir sonucu Türkiye'de ceberrüt devlet yerine daha demokratik, insan onuruna ve insan haklarına dayalı, vatandaşlığı öne çıkaran bir devleti ikame etmiş olmasıdır. Aynı zamanda farklılıklara saygı duymayan, etnik temelli bir ulusalcılık yerine toplumdaki kültürel çoğulculuğu normalleştirmiş olmasıdır. Kürt sorununun devletten yana çözümü bu anlayışla mümkün olmuştur. Ekonomik açıdan da vahşi kapitalist bir bölüşüm yerine sosyal devlet uygulamalarını *öne çıkar*mış, toplumda orta sınıfı güçlendirerek refah seviyesini herkesi etkileyecek şekilde artırmıştır. Bütün bu yapılanların üzerinde bir İslami etiket yoktur, doğru. Ama bir şeyin İslami olması için üzerinde İslami bir etiketin olması gerektiğini kim söyledi ki? Neticede İslam'*ın nihai maksadı olarak* canın, aklın, dinin, neslin ve malın emniyeti ve iyiliği sağlanmaya çalışılmıştır. Asıl maksat hasıl olduktan sonra, varsın etiket insanın yüreğinde olsun.

Kaynakça

Aktay, Yasin, 1997, Body, *Text, Identity: Islamist Discourse of Authenticity in Modern Turkey*, Unpublished PhD thesis, ODTÜ, Ankara.

Aktay, Yasin, 2004, Halife-Sonrası Şartlarda İslamcılığın Öz-Diyar algısı, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, 6. Cilt, ed. Yasin Aktay, İstanbul: İletişim Yayınları.

Aktay, Yasin, 2004, Giriş: Türkiye'de İslamcılığın Siyasal Marjları, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce:* İslamcılık, editör Yasin Aktay, 6. Cilt, İstanbul: İletişim Yayınları.

Aktay, Yasin, 2005, Bir Toplumsal Hareket Olarak Okullaşma, *Barış Köprüleri: Dünyaya Açılan Türk Okulları*, ed. Toktamış Ateş, Eser Karakaş, *İlber* Ortaylı, İstanbul: Ufuk Kitap.

Aktay, Yasin, 2009, "İslamcı Siyasallığın Yükselişi ve Düşüşü: Halife-sonrası durumdan vatandaşlık siyasetine İslamcı politik teolojinin seyir notları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler*, editör Ömer Laçiner, 9. Cilt, İstanbul: İletişim Yayınları.

Al-Azmeh, Aziz (1993), *Islams and Modernities*, London: Verso (Türkçesi, İslamlar ve Moderniteler, İstanbul: iletişim yayınları)

Baker, Ulus S., 2007, ÖDP yazısının daha samimisi: Tanıl'a mektup gibi, *Birikim*, sayı 220/221, ss. 10-16.

Beck, Ulrich, 1999, Siyasallığın İcadı, çev. Nihat *Ülner*, İstanbul: İletişim.

Bulaç, Ali, 2004, Medine Vesikası ve Yeni bir toplum Projesi, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, 6. Cilt, ed. Yasin Aktay, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bulaç, Ali, 2007, *Din-Kent ve Cemaat: Fethullah* Gülen örneği, İstanbul: Ufuk Kitap.

Bulut, Yücel, 2004, İslamcılık, Tercüme Faaliyetleri ve Yerlilik, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşüncü: İslamcılık*, 6. Cilt, ed. Yasin Aktay, İstanbul: iletişim Yayınları.

Bumin, Kürşat, 2011, "Post-İslamcı Devrim" ve "*İslamcılaşmanın Paradoksu: İslam'ı büyük ölçüde* depolitize etti", *Yeni Şafak*, 14-15 Şubat 2011.

Cizre, Ümit, 2011, Orta Doğu Devrimleri İslamcılığın Evrimi mi? *Star Açık Görüş*, 27 Mart 2011.

Dağı, İhsan, 2013, "*İktidar İslamcılığı*" ve "Nerede o eski İslamcılar", *Zaman Gazetesi*, 7 ve 10 Mayıs 2013.

Demir, Ömer & Acar, Mustafa & Toprak, Metin, 2004. Anatolian Tigers or Islamic Capital: Prospects and Challenges, *Middle Eastern Studies*, Vol 40, No: 6.

Hüseyin, Asaf, 1989, Oryantalizmin İdeolojisi, Asaf Hüseyin, Robert olson, Cemil Kureşi (derleyenler) *Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi*, çev. Bedirhan Muhib, İstanbul: İnsan Yayınları.

Kara, İsmail (der), 2003-2006, *Hilafet risaleleri* 5 cilt, İstanbul: Klasik Yayınları,

Karaman, Hayrettin, 2011, Yeni Şafak, "*İslamcılar Değişti, İslamcılık Bitti mi?*", "*İslamcılar ve Siyaset*" *Yeni Şafak*, 18, 20 *Şuat* 2011.

Laclau, Ernesto & Mouffe, C., 1985, *Hegemony and Socialist Strategy*, London: Verso. (Türkçesi: *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev. Ahmet Kardam, Doğan Şahiner, 1992, İstanbul: Birikim Yayınları).

Mandaville, Peter, 2001, *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma*, London: Routledge.

Marshall, T. H. (1950) *Citizenship and Social Class and Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.

Marshall, T.H. (1981) *The Right to Welfare and Other Essays*. London: Heinemann.

Özdemir, Şennur, 2006, *MÜSİAD: Anadolu Sermayesinin Dönüşümü ve Türk Modernleşmesinin Derinleşmesi*, Ankara: Vadi Yayınları.

Özel, Mustafa, 1994, *Birey Burjuva ve Zengin*, İstanbul: İz Yayınları.

Özel, Mustafa, 1995, *Devlet ve Ekonomi*, İstanbul: İz Yayınları.

Özel, Mustafa, 1997, *Müslüman ve Ekonomi*, İstanbul: İz Yayınları

Roche, M. (1992) *Rethinking Citizenship. Welfare, Ideology and Change in Modern Society*. Cambridge: Polity Press.

Roy, Olivier, 1995, *Siyasal İslâm'ın İflası*. Çev. Cüneyt Akalın. İstanbul: Metis.

Roy, Olivier, 2011, Post-Islamic Revolution, http://www.europeaninstitute.org/February-2011/qpost-islamic-revolutionq-events-in-egypt-analyzed-by-french-expert-on-political-islam.html son giriş, 12 Aralık, 2013.

Sayyid, S. 2000, *Fundamentalizm Korkusu: Avrupamerkezciliğin Sonu ve İslamcılığın Doğuşu,* Çev. Nuh Yılmaz, Ebubekir Ceylan, Ankara: Vadi Yayınları.

Şeriati, Ali, 2011, *Dine Karşı Din, Anne Baba Biz Suçluyuz*, Çev. Doğan Özlük, 2. Baskı, Ankara: Fecr Yayınları

Turner, Bryan S., 1978 *Marx and the End of Orientalism*, London: George Allen & Unwin.

Turner, B.S. (1986) *Citizenship and Capitalism. The Debate over Reformism.* London: Allen & Unwin.

Türköne, Mümtazer, 2013, *Doğum ile Ölüm Arasında İslamcılık*, İstanbul: Kapı Yayınları