

Kurtul GÜLENC*

Küreselleşme, Postmodernizm ve Siyasal İslam

Özet

Yazıda 1980'lerden sonra dünyada ve Türkiye'de yaşanan siyasal değişim ele alınmaktadır. Bu inceleme üç temel kavram aracılığıyla yapılmaktadır: küreselleşme, postmodernizm ve siyasal İslam. Bu inceleme çerçevesinde, 80'lere kadar geçerli olmuş ekonomik, siyasi ve ideolojik söylemlerin eskimeye yüz tuttuğu, hemen hemen tüm egemen düşünme biçimlerinin ters yüz edildiği - küreselleşme olarak tarif edilen - bu yeni süreçte geçerli olan postmodernist söylem ile yeni siyaset sahnesindeki etkili siyasal hareketlerden biri olarak yorumlanabilecek İslami hareket arasındaki ilişki sorgulanmıştır. Bu sorgulama sonucunda postmodernist ve İslamcı söylem arasındaki benzerlikler ve farklılıklar gösterilmiş ve son olarak iki söylem türünün şu anki durumları değerlendirilmiştir.

Anahtar Sözcükler

Küreselleşme, Postmodernizm, Siyaset, İslami Hareket, İlerleme, Kimlik, Eleştiri.

Globalisation, Postmodernism and Political Islam

Abstract

In the article, the political change after 1980's in the world and Turkey has been treated. This investigation is made by using three fundamental concepts: globalisation, postmodernism and political Islam. In the framework of this investigation, the relation between the postmodernist discourse being valid in this new process - called as globalisation -, in which valid discourses that belong to economic, political and ideological fields until 80's have been becoming out of date and all dominant thinking forms have been almost inverted, and Islamic movement interpreted as one of the influential political movements in the new political area has been elucidated. In relation to this query, the similarities and differences between postmodernist discourse and Islamic discourse have been shown and at last, the current positions of these two discourses have been evaluated.

Key Words

Globalisation, Postmodernism, Politics, Islamic Movement, Progress, Identity, Critique.

* Yrd. Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

1980’li yıllarda dünya yeni bir döneme girdi. Kurulu düzene ilişkin bu kabuk değiştirme hareketinin somutlaştığı zaman dilimi ise 1990’lı yılların başıydı. ABD başkanı George Bush’un 1991 yılının Ocak ayında Birinci Körfez Savaşı’nın başladığı gün yaptığı, amaçlarının “Yeni Dünya Düzeni” kurmak olduğu yönündeki açıklaması, dünya düzeninin ciddi anlamda değişmekte olduğu gerçeğinin resmi düzeydeki en açık ifadesiydi. Soğuk savaş döneminin kapanarak tek kutuplu bir dünyanın geçerli olduğu ve neo-liberal politikaların egemen kılınmaya çalışıldığı bu yeni dönemde bütün dünyada olduğu gibi ülkemizde de yoğun çalkantılar yaşandı. Özellikle 90’lı yıllar, ülkemizde; Kürt meselesinin siyasi sorunların merkezine oturduğu, siyasal İslamın yükselişe geçtiği, ekonomik krizlerin sürekli patlak verdiği, dış borcun katlanarak büyüdüğü vb. gelişmelerin yaşandığı çalkantılı bir dönemdi. Dünyada ve ülkemizde yaşanan çalkantıların düşünsel zemindeki karşılığı ise egemen düşünme kalıplarının bütünüyle sorgulanması oldu. 1980’lerin başına kadar geniş halk kitlelerinden destek almış olan siyasi hareketlerin ve bu hareketlerin yaslandığı teorik-ideolojik yönelimlerin ezberi bozuldu. Başka bir ifadeyle, yeni söylemler karşısında mevcut pratikler ve teorik girişimler mecaliz kaldı. Alışkanlıkların yıkıldığı, her şeyin sorgulanarak ters yüz edildiği bir dönemdi yaşanan. Artık ne kalkınmacı bir iktisat politikası izlenmesi gerektiği iddia edilerek “ilerlemeci” yaklaşım sahipleniliyordu, ne de salt ulusal ya da sınıfsal kimlikler üzerinden siyaset yürütülebiliyordu. Kısacası neo-liberal düzenin dünya sahnesine çıkışına kadar geçerliliğini ilân etmiş tüm ekonomik, siyasal ve ideolojik söylemler, günün koşullarını ve dünyadaki değişmeyi anlamakta yetersiz kalmaktaydı. Dolayısıyla mevcut hareket ve söylemler ya yeni sorunlar karşısında klâsik söylemlerine sarılmakta ve bu yüzden değişimden yana olmamakla, yani bir nevi “tutucu” olmakla itham edilmekte ya da bu sorunlara çözüm üretme noktasında sessizliği tercih etmekteydi.

Mevcut ekonomik, siyasi ve ideolojik söylemlerin eskimeye yüz tuttuğu; hemen hemen tüm egemen kavramların, düşünme biçimlerinin ve değerlerin yeniden ele alınarak ters yüz edildiği, toplumsal-politik-kültürel düzeylerde büyük çalkantıların yaşandığı bu sürecin en genel adı “küreselleşme” olarak tarif edilmektedir. 80’lerden günümüze kadar etkili olan bu paradigmanın temel özelliği, “her şeyin değiştirilebilir olduğu” algısı ile “hiçbir şeyin değiştirilemeyeceği” algısını eşzamanlı yürütebilmesidir. Bu algıların kurulumunda belirleyici olan ve o algılara karşılık gelen iki temel olgu durumundan söz edilebilir: a) dünya, küreselleşme kavramının tanımına uygun olarak tarihte hiçbir zaman olmadığı ölçüde – özellikle piyasa aracılığıyla - bütünleşmekte; buna bağlı olarak da bu tümleşmeden herhangi bir kaçış yolu yokmuş gibi görünmekte; ancak aynı zamanda b) daha önce hiç olmadığı ölçüde kutuplaşmakta, parçalanma eğilimi göstermekte ve siyasal bölünmelere sahne olmaktadır (Gülalp 2003c: 116). 90’lı yıllarda Yeni Dünya Düzeni’nin küresel *ethos*’undaki bu ikilikle birlikte düşünülebilecek birbirine zıt iki tarih/toplum kuramı öne sürülmüştür. Bu kuramlardan ilki Francis Fukuyama’nın *tarihin sonu* tezidir. Bu teze göre soğuk savaş döneminin kapanması, bir açıdan liberal ve özgürlükçü ideolojinin kazandığı anlamına gelmektedir; dolayısıyla ideolojilerin çatışması sona erdiğine göre artık bütün dünya uluslarının benimsemesi gereken sistem serbest piyasa ekonomisine dayanan liberal-demokratik sistemdir (Fukuyama 1989, 1992). Bu iyimser bakış açısını tersine çeviren diğer tez ise Samuel Huntington’a aittir. Huntington, tezinde, ideolojilerin çatışmasına sahne olan dönemin kapandığını ancak küreselleşme çağında farklı bir çatışmanın, medeniyetler

çatışmasının yürürlükte olduğunu ilân etmektedir (1993, 1996). Gerçekten de Yeni Dünya Düzeni'nde artık yürürlükte olan çatışma kapitalist ideoloji ile komünist ideoloji arasında on yıllardır süregelen çatışma değil, Batı geleneğinin İslamcı fundamentalizmle çatışmasıdır. Başka bir ifadeyle, medeniyetler çatışması söyleminden aslında kastedilen dinler arasındaki çatışmadır. Özellikle 11 Eylül saldırısından sonra reel-politik tabloda karşılığını bulan bu savın içerdiği çatışma türünün tarafları Batı dünyası ile İslam dünyasıdır. Yani, Batı'nın yeni düşmanı artık siyasal İslam'dır. Bu önermeyi tersinden okursak, geçmişte komünist ideolojinin doldurduğu alanın, küresel kapitalist düzende, siyasal İslam tarafından doldurulduğu iddia edilebilir.

Huntington'ın medeniyetler çatışması tezi aslında klâsik bir modernleşme tezinden hareket eder. Bu tez, Batı-dışı toplumların modernleşmesi konusunda pek de iyimser değildir. Başka bir ifadeyle, bu yaklaşıma göre, Batı-dışı toplumlarda yaşayan insanlar – özellikle İslam dünyası ya da doğu dünyası insanları – özleri itibarıyla Batılı insanlardan farklı olduklarından bu toplumların modernleşmesi – Batı dünyası bunu ne derece arzularsa arzulasın – olanaklı değildir (Gülalp 2003a: 18).¹ Batı-dışı toplumların zamanla modernleşip modernleşemeyeceği konusundaki tartışmada oyunu olumsuz kullanan sosyolojik yaklaşımın, küreselleşme çağında Huntington'ın medeniyetler çatışması tezine eklenmesi basit bir tesadüf olarak görülemez. Huntington'ın çatışma düşüncesinin karşılık geldiği gerçeklik, serbest piyasa söyleminin vaat ettiği refahın ve mutluluğun gerçekleşmediği, eşitsizlik ve adaletsizliklerin günden güne arttığı, etnik ve dini çatışmaların dünyanın dört bir yanında yaygınlaştığı bir dönemin gerçekliğidir. Böylesi bir gerçeklik algısında her ne kadar küreselleşme çağında teknoloji alabildiğine gelişmiş – cep telefonu, televizyon, bilgisayar vb. aletleri düşünmemiz yeterlidir – olsa da modernist ideolojinin “ilerleme” tezine küresel ölçekte yeniden yer açılması açıkçası aşırı iyimser bir beklenti olurdu. Zaten 80'li yılların başından itibaren ilerlemeci-kalkınmacılığa dayanan, modernist ideolojinin tipik “çağdaş medeniyetler seviyesine ulaşmak” arzusuna gölge düşmüş, ulus-devlet fikrinin geri planda kalmaya başlamasıyla “tam bağımsız bir ulus ve egemenlik” yaratma anlayışı ciddi ölçüde sekteye uğramıştı. Bu durumun biri ekonomik-pratik diğeri kültürel-teorik iki açıklaması yapılabilir. Ekonomik-pratik açıklama, küreselleşme ile birlikte 1960'lı ve 70'li yıllarda ekonomik işleyişte belirleyici olan ithal ikameci sanayileşme (İİS) modelinin 1980'lerin başında terk edilerek, serbest ticaret ve açık piyasa ortamından beslenen yeni bir sermaye birikim modelinin benimsenmesine

¹ Aslında bu tez günümüzde bile epey yaygındır. Örneğin çokkültürcü bir demokrasi idealini federalizm fikri üzerinden geliştirmeye çalışan Charles Taylor, İslam dininin sekülerleşmeye açık olmadığını iddia ederek bu dine mensup insanlardan oluşan toplumların demokratik olamayacağını iddia etmiş, bu bağlamda da kendi projesini Hıristiyan toplumlarıyla sınırlamayı tercih etmiştir. Klâsik sosyolojide bu negatif teze alternatif olarak okunabilecek Fukuyama'nın iyimserliğini paylaşan pozitif bir tezin de olduğunu belirtmek gerekir. Pozitif görüşe göre, modernleşme ve sekülerleşme iç içe gittiğinden (ya da gitmek zorunda olduğundan), kalkınan ve modernleşen bir toplumda dine dayalı gerici unsurlar zaman içinde ortadan kalkacaktır. Norbert Elias'ın uygarlık kuramını anımsatan bu görüşün de sosyoloji camiasında bir zamanlar sıkça tekrarlandığı unutulmamalıdır. Türkiye'deki tartışmalarda da siyasal İslamın zamanla (yani ülkenin uygarlık seviyesi yükseldikçe) gerileyeceği tezi bu klâsik yaklaşımdan türetilmiştir.

ilişkindir.² Bu yeni modelde ulus-devlet fikrine ve devlet merkezli bir kalkınma modeline yer yoktur. “Ulus-devletin büyüünün küresel çapta bozulması, ilk bakışta zıt ama aslında paralel olan iki eğilime, bir yanda ulus-altı (yani etnik, vb.) ayrılıkçı hareketlere, diğer yandan da ulus-üstü (yani din veya medeniyet temelli) yeniden-uyanış hareketlerine yol açmıştır (Gülalp 2003b: 44)”. İlerlemeci yaklaşıma ilişkin olumsuz algının kültürel-teorik zemini, büyük ölçüde, sosyo-politik temellerini küreselleşme sürecinde bulan Jean-Francois Lyotard’ın ifadesiyle “postmodern durum”dan kaynaklanmıştır.³ Lyotard, postmodern durum olarak tarif ettiği duruma yol açan düşünsel ve kültürel kümenin “büyük ya da üst-anlatıların sona erdiği” ilkesiyle birlikte düşünülmesi gerektiğini söyler. Bu iddiaya göre büyük anlatılara artık kuşkuyla yaklaşmanın zamanı çoktan gelmiştir. Postmodernist düşünce, modernist proje ve bu projenin temelinde yer alan bir üst-anlatı olarak da yorumlanabilecek, “ilerleme ideasını”⁴ içselleştirmiş Aydınlanma sürecinin büyük bir hegemonya projesi olduğunu öne sürer. Aydınlanma, hegemonik düzenini, iki temel araç – akıl ve bilim – aracılığıyla inşa etmiştir. Her ne kadar postmodernist kültürün temsilcileri arasında sayılmasalar da, bu türden bir yaklaşımın geliştirilmesinde Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno’nun *Aydınlanma’nın Diyalektiği* başlıklı eserlerindeki fikirlerin etkili olduğu iddia edilebilir.⁵ Horkheimer ve Adorno, eserlerinde, akıldışının modern toplumdaki

² Bu değişim ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Gülalp 2003b: 44-50. Bu geçiş ayrıca küresel çapta yaşanan bir değişimin sonucu - Fordizmden post-Fordizme geçiş süreci - olarak da ele alınıp değerlendirilebilir (Aglietta 1979, Amin 1994). Esnek üretim modeli ve bu modele geçişte yaşanmış değişiklikler için bkz. Sennett 2005: 13-31, Harvey 2003: 164-196.

³ Küreselleşme ile postmodernizm ilişkisini Fordizm ve post-Fordizm ekseninde ele alan en önemli görüşlerden biri David Harvey’in yaklaşımıdır. Bu yaklaşım, postmodernizmin, Fordist sistemin katılıklarına karşı bir tepkiden doğduğunu ve post-Fordist modelin esnek yapısıyla ideolojik olarak buluştuğunu öne sürer (Harvey 2003).

⁴ Tarihin bir akı ya da ereği olduğu inancından beslenen “ilerleme” düşüncesi ya da anlatısı “mitsel olanı bilinebilir kılma girişimini” temsil eden Aydınlanma düşüncesi ya da sürecinin en başından beri temel bileşenlerinden biri olagelmıştır. Özellikle 18. ve 19. yüzyıllarda açık ifadelerle desteklenen bu anlatının temel savı, bize, “insanlığın” daha büyük çapta bir eşitlik, adalet ve özgürlük tasarımının egemen olacağı bir dünyaya doğru geliştiğini – ya da ilerlediğini – söylemektedir. Zaman zaman siyasi/ekonomik zaman zaman da felsefi/kültürel bir işlev gören bu anlatı, günümüzde akademik ve entelektüel çevrelerde yoğun bir şekilde eleştirilmektedir. Bu süreçte ilerleme düşüncesine ve bu düşünceye bağlı bir tarih yazımına duyulan güvenin büyük oranda sarsılmış olduğu iddia edilebilir. Modernist ilerleme anlatısının çözülmesinin nedenleri arasında özellikle 20. yüzyılda yaşanan toplumsal felaketler sonucunda Aydınlanma projesine ilişkin inancın bütünüyle sorgulanır hale gelmesi, bu sorgulama sonucunda modernizm hayaletinin hemen hemen tüm kurucu anlatılarının altının oyularak hükümsüz kılınması, liberal ve demokratik sistemlerin dönüşüme uğrayarak – bir anlamda “örgütlü” kapitalizmden “örgütsüz” kapitalizme ya da başka bir deyişle, ulusal sermaye hareketlerinden ulus-ötesi sermaye hareketlerine geçilerek – evrensellik, adalet, eşitlik, barış vb. kavramların geçersiz ilân edilmesi, reel-komünist sistemlerin çöküşüyle birlikte sosyalist ideallerin bozguna uğraması vb. gibi gelişmeler sıralanabilir.

⁵ Bu düşünürler 20. yüzyıl Batı Marksist tarihi içinde önemli bir yeri olan Eleştirel kuram ya da diğer adıyla Frankfurt Okulu geleneği üyeleridirler. Düşünürlerin Aydınlanma süreci ya da Batı Uyarlığı eleştirilerini kapitalizm eleştirisi bağlamında yaptıkları gözden kaçırılmamalıdır. Bu vurgunun nedeni postmodernist eleştirel tutumun kültürel-siyasal bir temelde gelişmiş olduğunu düşünmemdir. Başka bir ifadeyle, postmodernizm herhangi bir

hükümdarlığını Aydınlanma düşüncesi ve süreciyle ilişkilendirir. Düşünörlere göre modern hayat düzeneğinde yaşanmakta olan baskıcı ve kaotik durum Aydınlanma sürecinin meşru temsilcilerinden olan akıl ve bilimin öncülüğünde yaratılmıştır. Modern bilimin temel amacını şekillendiren rasyonel bir düzlemde sistematik olarak doğayı bilmek ve kontrol etmek arzusu Aydınlanma'nın özgürlükçü bir süreç olduğu yolundaki iddiayı olumsuzlar. Bu olumsuzlama işlemi Horkheimer'a göre Aydınlanma'nın temel özelliği hakkında bize ipucu verir. Onun temel özelliği otoriter bir karaktere sahip oluşudur. Aydınlanma, başlangıçta özgürleştirici bir kuvvet olduğu iddiasıyla kendisini akıl ve bilim aracılığıyla meşrulaştırmış; bilimsel ve rasyonel bilginin yayılması ile mitlerin insanlık üzerindeki olumsuz etkileri dağıtmıştır. Ancak bu yolla aslında daha da sorunlu olan bir hayat tarzı yaratılmıştır. Bu hayat tarzında düşünce ve varlık arasındaki ilişki - araçsal bir şekilde - egemenlik ilkesi üzerinden işlemektedir. Aydınlanma süreci içinde, düşünce mekanizması, "hakikati" bulmak maksadıyla nesneyi kendine sürekli tabi kılmaya çalışmış ve bunun olgusal ve tarihsel bir sonucu olarak varlığı yeniden üretirken ona boyun eğişi onu egemenlik altında tutma çabası oranında körce olmuştur (Callinicos 2007: 376). Sistematik olarak doğayı bilmek ve kontrol etmek arzusu insanların parçası oldukları doğanın yıkıma uğratılmasının yanı sıra kendi varlık koşullarının da ortadan kaldırılmasını beraberinde getirmiştir. Bu yüzden başlangıcından bu yana insanları korkularından arındırmak ve onları kendilerinin efendisi durumuna getirmek amacı güden Aydınlanma, zaman içinde insanlar arasında korku salan mitin kendisine dönüşmüştür Adorno&Horkheimer 1993: Giriş, XVI). Mite dönüşen Aydınlanma, düşüncenin ve bilginin araçsallaşarak şeyler üzerinde otorite kurmaya yarayan bir güç olarak kurumsallaşması aracılığıyla gün geçtikçe karanlıklaşan bir dünya yaratmıştır. Bu nedenle düşünörlere göre Aydınlanma da her sistem kadar totaliterdir (Adorno&Horkheimer 1993: 24). Programı 'dünyayı gizlerinden kurtarmak' olarak belirlenen Aydınlanma düşüncesi ve bu düşüncenin maddi uzantısı olan Batı uygarlığı, bir yıkım yaratmıştır. Bu yıkım, insanlığın ve doğanın yıkımıdır.

Horkheimer ve Adorno'nun tezine benzer bir yaklaşımdan yola çıkan postmodernist düşünce, ancak ve ancak akıl ve bilim öncülüğünde gerçekleştirilirse başarılı olabilecek ve amacı "dünyayı gizlerinden kurtarmak" olan modernist projenin kendisini ve bu projeye içkin olarak geliştirilen insanlığın Aydınlanma sürecinde ilerlediği (ya da insanlığın bu süreç içinde ilerlemesi gerektiği) fikrini olumsuzlar. Modernizm karşıtı bu olumsuzlamacı bakış açısının temel savı Aydınlanma, modernizm vb. gibi büyük anlatılara ilişkin dönemin kapandığı düşüncesinden hareket eder. Bu duruma bağlı olarak da bu projelerin temel kavramları ve değerleri (evrensellik, rasyonalizm, bilimsellik, adalet, eşitlik, ilerleme vb.) tarih sahnesinden tasfiye edilmeye

ekonomik ya da toplumsal zeminde yükselmez ve bu alanlara ilişkin herhangi bir öneride bulunmaz. Yani "postmodernizm, kapitalizme değil, onun modernist ideolojisine karşı çıkan düşünsel ve kültürel bir akımdır (Gülalp 2003c: 116)." Gerçekten de postmodernizmin önde gelen temsilcilerinin metinleri okunduğunda kapitalizmin ekonomi-politik anlayışına ilişkin herhangi ciddi bir eleştirinin yapılmadığı hemen dikkati çeker. Postmodernist yaklaşımın, kapitalizmin temel prensiplerine ya da ekonomi yasalarına ilişkin herhangi bir olumsuzlaması yok denecek kadar azdır. O halde, postmodernizm, "kapitalizme karşı çıkan ama kendisi modernist olan sosyalist akımın tam tersi (Gülalp 2003c: 116)" konumunda olan bir akım olarak da okunabilir.

çalışılır. Aslında modern dünyanın baskıcı bir karaktere sahip olduğu iddiası çok da yeni bir iddia sayılmaz; bu iddia 20. yüzyılın hemen başında Max Weber tarafından “demir kafes” benzetmesiyle dillendirilmişti, üstelik düşünür, modernizmin bu karakteristik özelliğini önüne geçilebilir ya da engellenebilir bir özellik gibi de betimlemiyordu. Weber’in bu tespiti 20. yüzyıldaki Marksist eğilimlerle birleşince daha da geliştirildi, ve nihayet postmodernist düşünce ile daha önce hiç olmadığı kadar rağbet gördü. Örneğin Michel Foucault’nun özne ve iktidar analizi “baskı, güç ve tahakküm ilişkilerinin her yerde var olduğu ve bu ilişkilerden sıyrılabilmenin pek de olanaklı olmadığı” söylemine yaslanınca, Foucault’nun bu analizini benimseyen kuramsal girişimlerde, bu ilişkilere başkaldırmanın ya da direnmenin çok da anlamlı olmadığı türünden fikirler yaygınlaşmaya başladı.⁶ Direnmenin söylenildiği kadar anlamsız olmadığını savunmaya çalışan postmodernist siyaset teorileri bile son kertede kapitalizme eklenen bir siyasi kültür yaratma gayreti içinde oldular. Örneğin post-Marksist yaklaşımın öncülerinden Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe postyapısalcı yaklaşımdan türettikleri “özne konumlarının sabitsizliği ya da toplumun dikişsizliği” fikri ile yeni bir Marksist siyasal teori yapılandırmaya çalıştıklarını iddia etmelerine rağmen son aşamada yeni sosyalist stratejilerini şu şekilde betimliyorlardı: Yeni Solun görevi “*liberal-demokratik ideolojiyi reddetmek değil, tersine onu radikal ve çoğulcu bir demokrasi doğrultusunda derinleştirmek ve genişletmek olabilir* (2008: 270).” Bu stratejinin doğasını belirleyen temel düşünce mevcut kimliklerin geçerlilik derecesinin, aşkın-evrensel bir ilkedden ya da sabit bir özden yola çıkılarak belirlenemeyeceği iddiasıdır. Radikal çoğulcu demokraside her kimlik kendi geçerlilik ilkesini kendisinde bulmaktadır. Dolayısıyla Marksist olduğu öne sürülen bu yeni stratejide tek bir söylem (örneğin sınıf savaşı düşüncesi ya da sınıf kimliği eksenli bir söylem) üzerine inşa edilmiş ve toplumdaki farklı gruplar ya da kimlikler arasındaki tüm savaşmaları sınıf mücadelesine indirgeyen bütünlüklü bir mücadele hattı yerine “özcü önselciliği, yani kendisinden kalkarak herhangi bir olayın anlamını herhangi bir eklemleyici pratikten bağımsız olarak, sabitleştirmenin olanaklı olduğu bir noktada toplumsalın dikişli olduğu

⁶ Her ne kadar Foucault’nun kendisinin böyle bir şeyi amaçlamış olduğunu düşünmesem de postmodernist siyaset düzleminde egemen olan düşünce az çok budur. Hatta bu düşünsel yönelim zaman zaman bir tür günah çıkarma arzusunun uzantısı olarak değerlendirilebilecek girişimlerde bile kullanılmıştır (Berman 1982: 34-35). Foucault’nun “modern hayatın adaletsizliklerine karşı başkaldırmanın pek de bir anlamının olmadığı” türünden söylemler çerçevesinde yorumlanan analizleri özellikle 1970’lerin sosyalist siyasi aktörlerinin başarısızlıklarını kolaylıkla gerekçelendiriyordu. Üstüne üstlük Foucault da modern hayatın iktidar ilişkilerini değiştirebilmenin; bütünlüklü yeni bir modernist projeye sarılarak değil, ancak yeni kendilik pratiklerinin geliştirilmesiyle olanaklı olduğunu söylemekteydi: “Günümüzün siyasi, etik, toplumsal ve felsefi sorunu, bireyi devletten ve devletin kurumlarından kurtarmaya çalışmak değil; kendimizi hem devletten hem de devletle ilintili olan bireyselleştirme türünden kurtarmaktır. Yüzyıllardan beri zorla dayatılmakta olan bu tür bireyselliği reddederek yeni öznellik biçimlerine geçerlilik kazandırmak durumundayız (2005: 68).” Aslında bu iddia, 70’lerin ruhuna oldukça aykırı (ama 80’lerin yenilmiş kuşağına uygun) bir söylemdi. Bu söylem, zamanla, hem içinden çıkılmaz bir duruma işaret etmeye hem de içinden çıkılmaz bir hâl almaya başladı. Bu noktada postmodernist kültüre yöneltilen en önemli eleştirilerden birinin, tahakküm ilişkilerinin bu kadar yaygın olduğu bir toplum modelinde yeni kendilik pratiklerinin nasıl geliştirileceğine dair somut bir çözüm önerisi sunulmadığı fikri olduğu hatırlanmalıdır.

inancını (Laclau & Mouffe 2008: 271)” aşmış, toplumsala müdahale olanağını sürekli farklılaşan ilişkisel kimlikler ekseninde örgütleyen parçalı, özerk, eşitlikçi ve çoğulcu bir mücadele şekli önerilmektedir. Bu bağlamda solun görevi, geleneksel siyaset anlayışından kopmak ve toplumsal bölünmeyle ilgili teorik açılımı farklı kimliklerin geçişliliği düşüncesi aracılığıyla yeniden şekillendirmektir.

Siyasetin bu yeni tablosunda açık olan üç özellik dikkati çekmektedir: a) Postmodern durumda artık siyaset hiçbir zaman *eskiden yapıldığı gibi* siyasete temel oluşturan ve modernist ideolojiye özgü olduğu öne sürülen *ulus* ya da *sınıf* kimlikleriyle – bir anlamda modern dünyanın bize dayattığı kimlikler olarak yorumlanabilecek bu iki kimlikle – ve b) bütünlüklü, toplumu topyekün değiştirmeyi amaçlayan projelerin geliştirilmesi aracılığıyla yapılamayacaktı (yapılsa bile bu girişimlerin geçerliliği sürekli sorgulanacaktı) ve c) siyasal eleştiri, (kapitalist ekonomik düzen paranteze alınarak) modernist ideolojinin her değerine ve kavramına acımasızca uygulanacaktı. Wendy Brown bu üç maddenin yürürlükte olduğu post-modernist siyasal zeminin; siyaset karşıtı nostaljik-tutucu bir ahlak anlayışı, ya da bir tür ahlakçılık semptomu⁷ ile tek bir mantığı ve temeli olmayan bir iktidar anlayışı ve eleştirisi yarattığını öne sürer (2010: 31-60, 81-149). Tırazsız siyaset anlayışının temel özelliği, yukarıda da vurgulamaya çalıştığımız gibi, özcü olmayan bir siyasi pratik ve üslup geliştirme çabasıdır. Kaynağını bu çabadan alan muhalif siyasi hareketlerin daha çok kimlik eksenli bir siyasal tavır içinde oldukları ileri sürülebilir. Peki, bu yeni kimlik hareketlerinin yaslandığı kimlik türleri nelerdir? Bu kimlik türlerini ortaklaştıran temel bir özellikten söz etmek olanaklı mıdır? Başka bir ifadeyle, geçerliliğini çoktan yitirdiği öne sürülen sınıf ya da ulus kimliğinin yerine, yeni siyaset zemininde artık hangi kimlikler temsil edilmektedir? 80’li yılların başından itibaren ilerlemeci-kalkınmacılığa dayanan, modernist ideolojinin tipik “çağdaş medeniyetler seviyesine ulaşmak” arzusuna gölge düştüğü, ulus-devlet fikrinin geri planda kalmaya başlamasıyla “tam bağımsız bir ulus ve egemenlik” yaratma anlayışı ciddi ölçüde sekteye uğradığı iddialarının pratik ve teorik açıklamalarını yeniden düşünürsek; eğer a) küreselleşmenin yeni sermaye birikim modelinde ulus-devlet fikrine yer yok ise ve bu sebepten dolayı ulus-devletin büyümesi küresel çapta bozulmuşsa ve bu durum iki ana eğilime, bir yanda ulus-altı (yani etnik, vb.) ayrılıkçı hareketlere, diğer yandan da ulus-üstü (yani din veya medeniyet temelli) yeniden-uyanış hareketlerine yol açmışsa; bu pratik açıklamalara ek olarak b) Aydınlanma’nın ya da modernist ideolojinin akıl, bilim, evrensellik vb. gibi temel değerlerine duyulan güven azalmış ve bunun sonucunda modern-öncesi dönemde geçerli olan geleneksel inanç modelleri ve bu inanç modelleriyle iş gören kimliklere geri dönüşler başlamışsa; başka bir deyişle, postmodernist kültür, otantisite (sahicilik) kavramı ve geleneksel bilme türlerini yüceltmişse; geçerliliğini çoktan yitirdiği öne sürülen sınıf ya da ulus kimliğinin yerine postmodernist siyaset zemininde artık “otantisite kavramının gitgide merkezi bir yer almaya başladığı ve modern dönemde egemen olan kimlikler yerine onlarla rekabet içinde olan, *modernite ortamında*

⁷ Örneğin, ülkemizde, 1968 hareketi ya da 1970’lerin sonlarına doğru yükselen gençlik hareketi içinde yer alan kişilerin şimdiki zamanın gençlerine ve siyasi söylemlerine “Biz böyle miydik? Ah, nerede o eski gençlik?” türünden ağır nostalji kokan eleştiriler yönelmesi bu ahlakçılığa örnek olarak verilebilir. Brown bu yaklaşımı eleştirir ve pratik düzleme bu anlayışın katkısının olamayacağını vurgular.

bastırılmış ya da ilk kez ortaya atıldığı halde *geleneksel olduğu savıyla meşrulaştırılmış kimlik türlerinin* (Gülalp 2003c: 121, vurgu bana ait)” geçerli olduğu ileri sürülebilir.

Bu savı, Batı'nın yeni düşmanının siyasal İslam olduğu iddiasıyla (yani başka bir okumayla Batı ideolojisinin temel söylemine karşı Siyasal İslam hareketinin kendi hegemonyasını kurmaya çabaladığı savıyla) birleştirdiğimizde ortaya çıkan sonuç şudur: Siyasal İslam yeni dünya düzeninin siyasi muhalefetini yürüten hareketlerin başında gelmektedir. Ne de olsa, “otantik kimlikler çağında, kim İslamcılardan daha otantik olabilirdi ki (Gülalp 2003a: 14)?” Üstüne üstlük Batı da açık düşman olarak Siyasal İslam'ı hedef göstermekteyken... Siyasal İslam, böylelikle, dünyadaki yeni düzenin getirmiş olduğu teorik ve pratik gelişmelere uygun bir şekilde, kendisine yaygın bir destek sağlayabilecek bir dinamizme erişmiştir. Hem (hemen hemen) tüm dinsel yaklaşımların yükselişe geçtiği bir dönemde dinselliğin yükselmesi olarak okunabilecek hem de modernite düşüncesinin gerileyişinden beslenen ve aynı zamanda bu gerilemeyi temsil eden bir hareket olarak yorumlanabilecek İslamcı hareket; yükselişini tetikleyen tüm pratik ve teorik koşullara ek olarak bütünlüklü bir evren, insan ve doğa tasarımı ve ekonomik, politik ve ideolojik doktrini sayesinde, kendisine, hiçbir toplumsal muhalefet hareketinin bulamadığı bir eylem alanı bulmuştur. Bu tespiti örnek olarak 90'larda Türkiye'de oldukça önemli bir kitle desteği ile siyasi hayatımıza damga vurmuş olan Refah Partisi gösterilebilir. Bu bağlamda Refah Partisi örneği, dünyanın farklı coğrafyalarındaki siyasal İslam hareketlerinin yükselişinin Türkiye'de de – düşünsel ve siyasal düzeylerde – paralel bir seyir izlediğinin en açık göstergelerinden biridir.

Siyasal İslam hareketinin Dünya'da ve Türkiye'deki yükselişi - her ne kadar Türkiye'nin kendi iç dinamiklerine özgü birtakım özelliklerinin var olduğu savı kabul gören ve geçerli bir tespit⁸ olsa da – Müslüman kimliğinin ve bu kimliğin türevlerinin gündelik hayat pratiklerinde açık bir şekilde görünür kılınması olarak da okunabilir. Kültürel geleneğin ve toplumsal kimliğin merkezi bir ögesi olarak Müslümanlık,

“o kimliğe sahip olan insanların ilham aldıkları, dinsel öğretinin ayrıntılarını tam olarak bilmeseler ve bazen kendi kendilerine ona bir takım özellikler yakıştırsalar bile, felsefi bir referans noktası olarak kabul ettikleri, dolayısıyla değer yargılarında, toplumsal davranış biçimlerinde ve nihayet siyasal düşüncelerinde önemli roller oynayabilecek bir olgudur. Bu haliyle, İslamiyet gibi soyut bir inanç sisteminin çok farklı toplumsal projeleri meşrulaştırmaya yaraması mümkündür ve her tarihsel dönemin kendine özgü sorunlarına farklı güncel çözümler düşünmede bir rol oynaması da kaçınılmazdır (Gülalp 2003a: 12).”

İslami hareket, Yeni Dünya Düzeni'nin siyasi ve kültürel problemlerine, postmodernist eleştiri ve söylemleri de kullanarak çözümler üretme noktasında rol oynamış, dikkate alınması gereken siyasi-ideolojik bir harekettir. Bu hareketin ürettiği çözümlerin yukarıda da vurgulamaya çabaladığımız gibi bütünlüklü bir yapısı vardır. Siyasal İslam hareketinin dünya problemlerine ilişkin önerdiği çözüm kümesinin bütünselliği, modernite ideolojisinin gerileyişini memnuniyetle karşılayan, Müslüman kimliğine ve bu kimlikle ilişkili yargısal-kavramsal bir çerçeveye yaslanan ve dini motifleri söyleminin – neredeyse - merkezine yerleştiren bir ideolojik duruştan kaynaklanmaktadır. Böylesi bir ideoloji, postmodernist çağdaki diğer kimlik

⁸ Örneğin Kemalizm karşıtlığı, Türkiye'deki siyasal İslam hareketinin yönelimlerini belirleyen iç dinamiklerden biridir.

siyasetlerinin sunamadığı türden bir - kendi içinde sağlam sayılabilecek bir bütünlüğü olan - evren, insan ve doğa tasarımına sahiptir. O halde, siyasal İslam hareketinin ideolojisinin, hem postmodernizmin modernizm eleştirilerinin temel ilkelerini paylaşmakta, hem de postmodernizmin tekilci ve nihilist yaklaşımının ötesine geçen (yani bir anlamda postmodernist düşünceyi aşarak tam da o düşüncenin karşı durduğu bir iş yapan) bütünlüklü bir gelecek tasarımı sunmakta olduğu öne sürülebilir. Siyasal İslam ideolojisinin bu iki özelliği için Türkiye'deki İslamcı olarak nitelendirilen yazarların eserleri ve İslami hareketin siyasal pratiklerinden örnekler vermek pekâlâ mümkündür.

İslamcı literatürün postmodernist literatürle benzerlikleri dört başlık altında sınıflandırılabilir:

1. “İlerleme” anlayışının eleştirisi: İslamcı düşünürler ilerleme anlayışını hem ekonomik bağlamdan hem de klâsik Aydınlanmacı bağlamdan yola çıkarak eleştirirler. Ekonomik düzlemde eleştirirler, çünkü (özellikle 3. Dünya ülkelerinde geçerli olan) ulusal kalkınmacılık ideolojisinde Batı'yı yakalamanın olanağı - bu olanak bir anlamda ulusal egemenlik kazanmak ve bu yolla Batı'nın tahakkümünden kurtulmak demektir – ekonomik büyümenin ve sanayileşmenin gerçekleştirilmesinde saklıdır. İslamcılara göre, bu kalkınmacı ideolojik perspektifin kabulü, kapitalist dünya sistemi ve ekonomisinin sorgusuz sualsiz kabullenilmesini de beraberinde getirmiştir. Oysa İslamcı yaklaşım, Batı'nın tahakkümcü kültürüne teslimiyetin bir ifadesi olarak yorumlanabilecek ulusal kalkınmacı yaklaşımı reddederek Batı'ya karşı koymanın olanağını ekonomik düzlemdeki başarılarla değil kültürel-manevi çerçevede bulur. İslamcı eleştiriye göre Batı'nın hegemonyasından kurtulmanın yolu onlar gibi parayı ve serveti artırmaya çalışarak değil fazilete ve erdemli hayata önem vermekten geçmektedir (Gülalp 2003c: 132-133). Bu da ancak dini motiflerin benimsenmesi, hayatın bu motiflerce düzenlenmesi ile mümkündür.

İslamcı tavır, ilerleme anlayışını sadece ekonomik düzlemde değil, Aydınlanmacı düzlemde de eleştirmektedir. İlerleme düşüncesini, rasyonalite ve bilim ile birlikte değerlendiren klâsik Aydınlanmacı yaklaşım, her ne olursa olsun, insanlığın akıl ve bilim yoluyla ilerleyeceğini varsaymıştır. Oysa İslamcı yaklaşıma göre, çağımızda insanlık bir yıkım yaşamaktadır. İnsanlığın bu yıkımı hem maddi hem de manevi düzlemde: “Endüstri olgusunu arkasına almış bu modernleşme sürecinin kaçınılmaz sonucunda ‘tek tip insan, tek tip toplum’ modeli var. ... Bu zihni, entelektüalizmi, kültürü ve yaratıcılığı temelden yok eden öldürücü bir süreçtir (Bulaç 1990: 42).” Neyse ki günümüz dünyasında “umut verici olan, bu mutlakmış gibi görünen modernizmin hâkimiyetinin şimdilerde derin bir sarsıntı geçiriyor olması; insanoğlunun rasyonalizm, pozitivizm, ve *ilerleme* mitosundan kuşkuya düşüp Din'in *sahici, mümkün ve kurtarıcı* paradigmasına yönelmeye başlamasıdır (Bulaç 1990: 9, vurgu bana ait).” Dikkat edilirse ilerleme anlayışının her iki düzlemdeki eleştirisinde de maneviyata ve kültüre vurgu yapıldığı kolaylıkla gözlemlenebilir. Kültürün, modernite öncesi geleneğin ve maneviyatın ön plana çıkarılması; siyasal İslam'ın bir tür maddecilik ve ahlaki yozlaşma düşüncelerinin eleştirisiyle ilintilidir. Kuşkusuz İslamcı yaklaşım “maddeci putperestlik” ve “ahlaki yozlaşma” kavramlarını, eleştirilerinde sıkça kullanmıştır, günümüzde bu düşüncelerin rağbet görmesinin temel nedeni ise

postmodernist yaklaşımın İslamcı söyleme zemin hazırlaması ve bu söylemin farklı çevrelerce de kabul edilmesidir (Gülalp 2003c: 133).

2. Kültürlerarası eşitsizlik anlayışına dayalı, klâsikleşmiş Batı dünyası ile Doğu dünyası arasındaki ayrımın ve bu ayrımın uzantısı sayılabilecek “ileri” ve “geri” nitelendirmelerinin eleştirisi: Geleneksel modernist ideoloji, her kültürün eşdeğer olmadığını, Batı'nın her zaman diğer kültürlerden ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğunu ve onlardan daha “ileri” olduğu düşüncesini vurgular. Bu düşünceye göre Batılı ve Doğulu toplumlar arasında bariz bir fark vardır. O da Batı dünyasının Doğu dünyasından daha medeni olduğu, Doğu kültürünün Batı kültürüne oranla daha geri olduğudur. Bu sav çoğu zaman Doğu'nun, Batı'yı hem maddi hem de manevi düzeyde takip etmesi gerektiği; ancak böylesi bir takip aracılığıyla gelişebileceği tezi ile birlikte yol alır. Dolayısıyla, zaman içinde, “geri” olan Doğu “ileri” olan Batı'nın temel pratiklerini benimsedikçe geriliğinden sıyrılabilecek ve muasır medeniyet seviyesine ulaşabilecektir. İslamcı tavır, modernizmin Batı'nın üstünlüğü iddiasını dile getiren bu geleneksel söyleme itiraz eder: “Modern kent cesamete inanır. ... Dev bina ve kurumların, gökdelen ve fabrikaların birbiriyle yarıştığı kent, insanı yutan azgın bir canavar görünümündedir (Bulaç 1990: 164).” Oysa modernlerin “modernleşmemiş” diyerek küçümsedikleri toplumlar; basit, dengeli, doğayla uyum içinde daha mutlu bir hayat sürmektedirler (Bulaç 1990: 74-77). Düşünün, bu ifadesindeki örtük vurgu, herhangi bir hayat tarzının ilerici ya da gerici olarak belirlenmesi meselesinin, o belirlemenin yapıldığı kavramsal çerçevenin ne türden bir perspektifi benimseyerek mevcut sınıflandırmayı gerçekleştirdiği sorunuyla paralel olarak ele alınması gerektiğine ilişkindir. Bir tür kısmi bir perspektivizm ya da içkin realizm olarak yorumlanabilecek bu yaklaşım hiçbir kategorilendirmeyi nihai doğru olarak kabul etmez.⁹ Aksine bu yaklaşımda her kategori, ait olduğu perspektife içkin ilkeler, değerler ve kavramlar aracılığıyla belirlenmektedir. Dolayısıyla, Doğu hayatı ya da İslami kültür modernist ideolojinin kolaylıkla yaptığı gibi “geri” olarak nitelenemez. Örneğin Bulaç'a göre, Batı'nın yarattığı dünya canavarca ve insanlığın özüyle uyum içinde olmayan bir dünyadır, Doğu ise doğayla uyumlu ve hakiki mutluluğu sunan bir dünyadır. Neyin geri, neyin ileri olduğu daha derin bir tartışmanın konusudur ve siyasal İslam'a göre maddi olan ileri olamaz. Ancak manevi olan değerli, dolayısıyla ilerici olabilir.

3. Bilim ve teknoloji eleştirisi: Çoğu zaman Max Horkheimer, Herbert Marcuse vb. gibi Frankfurt Okulu geleneğinin önde gelen Marksist isimlerinin bilim ve teknoloji eleştirilerini çağrıştıran¹⁰ teknolojinin İslamcı eleştirisi, modernite çağında, bilim ve teknoloji güçlerinin körce gelişerek doğayı yok etme noktasına geldiklerini hatırlatır. Bu eleştiriye göre, modern bilim ve teknoloji, doğayı hâkimiyet altına alma niyetinin temel araçlarıdır. Aydınlanma sürecinde bu araçlar otoriter bir çabanın hizmetine girmişlerdir:

⁹ Tabii burada vurgulanması gereken temel nokta siyasal İslam'ın temel bir hakikat iddiasının var olduğu gerçeğidir. Bu hakikat anlayışı perspektivist epistemolojinin hakikat nosyonuyla (yani çoğulcu yaklaşımla) pek de uyumsuzdur.

¹⁰ Eleştirel toplum teorisi ile İslamcı eleştirinin bu yakınlığı tesadüf değildir. Her ne kadar İslamcı yazarlar çoğu zaman kendilerinin muhafazakâr bir hareket olmadığını iddia etseler de (Gülalp 2003c: 136), yeni muhafazakâr yaklaşım ile eleştirel toplum teorisi geleneği karşılaştırıldığında ‘kültür’ eleştirisi bağlamında birçok benzerlik tespit edilebilir. Bu konu için bkz. Dubiel 1998: 18. Dubiel, bu eserinde iki yaklaşım arasındaki farklara da değinmiştir.

Doğanın kontrol altına alınarak insanlığın çıkarları çerçevesinde işlenmesi. İslamcılık, bu amacı reddeder. Tabi bu amaçla birlikte teknolojiyi de, çünkü teknoloji doğayı kontrol etme arzusunun en somut ifadesidir (Özel 1992: 145). Modern hayat tarzı, bilim ve teknoloji aracılığıyla doğal çevreyi mahvettiğine göre bu hayattan vazgeçerek “insanlarla ve doğa ile barış içinde, sonuçta Allah’la barış içinde olmamız gerekir (Dilipak 1991: 15).” Doğa ile barış içinde olmak bir anlamda Allah’la barış içinde olmak demektir. Bu ebedi barışı Batı uygarlığı zedelemiştir. Gerçekten de Batı uygarlığı, İslamcı yazar Dilipak’a göre yıkıcı etkiler yarattığı için nefret duyulacak bir mirasa sahiptir: “İnsanlık vicdanını yitirdi. ‘Kalbi yok, beyni kurutulmuş, midesi alabildiğine şiş’ yeni bir tür canavar üretildi. ... Başımızın üzerinde dolaşan havayı kirlittik, gökyüzünü deldik (1991: 12).” Bu yaklaşım, çevre kirliliğinin nedenini maddiyata dayalı, vicdanını yitirmiş ve üretim-verimlilik çizelgesine dayalı bir hayat tarzında bulmaktadır. Bu hayat tarzının en genel adı, insanlığın geçmiş kuşaklarının maddi ve kültürel mirasının soygunu ile zenginleşen Batı uygarlığıdır (Gülalp 2003d: 145, Dilipak 1991: 13). Düşünürü göre, Batı artık yalanlarını sürdürmeyecektir çünkü günden güne çürümekte ve bitmektedir. İnsanlar, mutluluğun, makineleşmede ya da parada olmadığını anlamış; evrenle uyum içinde yaşamaya yönelerek dini-erdemli bir hayat tarzını tercih etmeye başlamıştır (Dilipak 1991: 25-26).

4. Modern devletin eleştirisi: İslamcı eleştiri, tıpkı Michel Foucault’nun modern devlet eleştirisinde yaptığı gibi modern devletin insan hayatının her alanını kontrol etme çabasını eleştirir. Bu eleştirinin iki ayağı vardır: modern devletin gelişmiş iktidar teknikleri ile herkesi standartlaştırmayı amaçlamış ulusçuluk ideası. İslamcı yazar Ali Bulaç’ın *Modern Ulus Devlet* başlıklı kitabında şu ifadeler yer almaktadır: “İnsanoğlunun tarihte tanık olduğu en ceberut devlettir; geçmişte hiçbir monarşi, saltanat veya despotizm insan hayatının her alanına ve bu kadar derinlemesine nüfuz edebilmiş değildi (1995: 58).” Modern devlet; ekonomiden sağlığa, hukuktan iletişime, sanattan spora kadar her alanı yeni geliştirdiği tekniklerle denetlemektedir. Modern devletin denetim dışında bıraktığı bir alan hemen yok gibidir (Bulaç 1995: 57). İnsanlara adalet, özgürlük, eşitlik ve barış vaat eden modern hayat uyguladığı tekniklerle insanları atomize ederek yalnızlaştırmış, onların ait oldukları sosyal gruplara ve cemaatlere hiçbir özerk ve özgür bir alan bırakmayarak sosyalleşmelerini engellemiştir. Üstelik bunu yaparken de farklı dinden ya da etnik gruptan olan insanların aynı çatı altında huzur ve barış içinde yaşamaları için uygun bir zemin oluşturmayı da becerememiştir (Bulaç 1995: 8). Bu başarısızlığın en temel nedeni modern devletin ulusçu karakteridir. Ulusçu uygulamalar insanları tektipleştirmeyi amaçlamış, aslında insanların gerçekte sahip olmadıkları bir gelenek yaratarak onları, zorla, o geleneğin üyesi kılmaya çabalamıştır. Düşünürü göre, “ulusçuluk, olmayan bir ulusun var edilmesi ideolojisidir (Bulaç 1995: 54-55, Gülalp 2003d: 148).” Bu ideoloji farklı türden kimlikleri, cemaatleri ve sosyal grupları – eğitim, kültür ve hukuk aracılığıyla (çünkü bu saydığımız alanlar da merkezi olarak kurulmaktadır) - aynı potada eritmeye çabalar; bu yolla da tek tip bir birey ve toplum yaratır. Bulaç’a göre modern ulus-devlet son aşamada totaliter bir devlet modelidir. Tıpkı postmodernistler gibi İslamcı düşünürler de bireyi ve toplumu tektipleştiren modern devletin otoriter

eğilimlerinin sınırlandırılmasını talep eder¹¹; düşünürlere göre böylelikle farklı kimlikler ve inançlar kendilerini ifade edebilecek ve yeni fikirlerin serpilmesine olanak sağlayacak toplumsal düzlemler üretebileceklerdir. Dolayısıyla İslamcı söylemde de postmodern söylemin devlet-karşıtlığı tezine rastlamak mümkündür: “En iyi devlet, varlığını en az hissettiren devlettir (Dilipak 1991: 84).” O halde, birey ve bireyin içinde yer aldığı cemaatler ve sosyal gruplar baskıcı devletin sınırlarının yeniden çizilmesi aracılığıyla devletin karşısında korunmalı; özerk bir alana sahip olmalıdır.

Siyasal İslam her ne kadar saydığımız bu dört madde üzerinde postmodernist söylemle ortaklaşıyor olsa da, İslamcı eleştirinin bütün bu vurgularının arkasında yatan temel düşünce otantisitedir (sahiciliktir). Siyasal İslam’ın otantisite vurgusu bir tür yabancılaşma eleştirisini içermektedir. Modern hayat insanı özüne yabancılaştırmıştır; bu nedenle, modern hayatın terk edilerek insanın özüne yeniden kavuşmasını olanaklı kılacak yeni bir hayatın yaratılması gereklidir. İslamcı düşünüler, postmodernistlerin anti-özcü yaklaşımlarının aksi yönünde seyrederek “yabancılaşma ile bir tuttukları modernizmi reddedip ‘sahiciliğe’ (otantikliğe) ulaşmayı amaçlarlar (Gülalp 2003d: 152, Özel 1992).” Aslında bu amaç belli bir tasarımı içermektedir: insanın özüyle buluşacağı, modern hayatın temel unsurlarının yok edilerek otantikliğin hüküm süreceği bir gelecek tasarımı. Bu bağlamda İslamcı hareketin çağdaş sorunlara verilen bir yanıt olduğu ileri sürülebilir. Ona siyasi-ideolojik bir format kazandıran da bu niteliğidir. İslamcı yazarlara göre, Müslümanlar tarihe bir nostalji içinde değil, gelecek için uygun çözümler arayışında birikmiş bilginin kaynağı olarak bakarlar (Gülalp 2003c: 136, Bulaç 1990: 58-59, Özel 1992: 23-25). Tarih onlar için bir mirastır, otantik bir geleceğin kurulumunu olanaklı kılacak bilgi dağarcığının biriktiği bir yerdir. Bu miras, siyasal İslam hareketlerine dönemin koşullarına uygun bir ideolojik çerçeve kazandırır. Bu çerçeve ile de bütünsel bir evren, insan ve doğa tasarımı oluşturulabildiğinden mevcut koşullara alternatif bir hayat modeli ortaya çıkar. Böylelikle siyasal İslam postmodernizmin anti-özcü, tekilci ve nihilist karakterini aşarak (hatta olumsuzlayarak) bütünlüklü – belli bir kimlik (Müslüman kimliği) ve öze dayalı – bir siyaset inşa eder.

¹¹ Devletin siyasal zeminde üstlendiği farklı rollerin sınırlandırılması gerektiğine ilişkin bu vurgu, ilginçtir ki neo-liberal politikaların uygulayıcıları tarafından da sıklıkla vurgulanmıştır. Daha çok ekonomi eksenli olan bu vurgu, 1980 sonrası tüm kapitalist ülkelerde farklı şekillerde hayata geçirilmeye çalışılmıştır. Örneğin neo-liberal politikaların en ateşli savunucularından olan Margaret Thatcher, başbakanlığı döneminde, özelleştirmeyi ekonomi politikalarının temel unsuru yapmış ve devletin ekonomideki rolünün minimize edilmesi gerektiğini savunmuştur. Aslında bu talep bir anlamda 80 öncesi geçerli olan sosyal devlet paradigmasının terk edilmesi demektir. Yine bu dönemde sivil toplum kavramının ve bu kavramla bağlantılı olarak STK’ların siyaset felsefesinin gündemine yerleşmesi dikkat çekicidir. Siyaset, sivil toplum ve devlet arasındaki karşıtlık üzerinden tarif edilmeye başlanmıştır. Bu çerçevede de farklı demokrasi kuramları ortaya atılmış ve siyasal düzlemdeki tartışmalar; iletişim, hegemonya, sivil toplum kavramları aracılığıyla yapılmaya başlanmıştır. Bkz. Benhabib 1998 ve Habermas 1998. Kaynağını İtalyan Marksist yazar Antonio Gramsci’den alan sivil toplum ve hegemonya kavramları, çağdaş tartışmalarda, çoğu zaman liberal söyleme eklenerek siyaset teorilerinin temel tartışma konularından biri olmuştur. İslamcı yazarların bir bölümü de “devlet ve demokrasi” tartışmalarını bu eksen çevresinde yürütmeye gayret etmişlerdir. Bkz. Gülalp 2003d: 148 vd. Ayrıca yeni muhafazakârlık programı ve Gramsci’nin kültürel hegemonya kavramı arasındaki ilişki için bkz. Dubiel 1998: 21-22.

Gelecek tasarımı da bu siyasal zeminde filizlenir. Bu bütünlüklü söylemin en açık örneği Refah Partisi'nin ortaya attığı "adil düzen" söylemidir. Adil düzen söylemi hem kimlik vurgusu yaparak kitleleri Müslüman kimliği ekseninde örgütleme niyeti taşımış hem de neo-liberal politikaların yarattığı eşitsizlik ve adaletsizlikleri eleştirmiş ve bu düzene alternatif bir politika önermiş¹² – dolayısıyla sınıfsal temsilleri de içermiş – bir söylemdir. Adil düzen söylemi, postmodernizmin evrensel ilkeleri kabullenmeyen hatta yok sayan, tüm kültürel yapılara eşit bir pay tanıyan sınırlı-parçalı ufku aşar ve bütünsel öğretisiyle mevcut olana alternatif bir hayat ufku önerir. Sonuç olarak, postmodernizmin çoğulcu perspektifi son kertede siyasal İslam'ın bütünsel öğretisi tarafından olumsuzlanır. Bunun çok açık bir nedeni vardır: Postmodernizm her perspektifin kendi doğruları olduğu görüşünü savunurken; siyasal İslam, öğretisi gereği, mutlak bir hakikat ideasına tutunur (çünkü tutunmak zorundadır). Bulaç, konuya ilişkin şöyle söyler: "Şu anda postmodernizm, determinizm, rasyonalizm ve ... pozitivistizm karşı çıkıyor ve bizimle bu noktada örtüşüyor" olsa da "yeni bir kaos tasavvuru" taşıdığı için postmodernist söylem siyasal İslamcılar açısından kesinlikle benimsenemez. Postmodernizm evrenselliği reddeder ve göreceliğe sarılır; oysa "İslam sonuçta kendi içinde total bir öğretilerdir" (Bulaç 1990: 199, 201-202; Gülalp 2003c: 141).

Sonuç olarak; "Küreselleşme, Postmodernizm ve Siyasal İslam" başlıklı bu çalışmada tartışılan konular eşliğinde oluşan düşünceler dört başlık altında toparlanabilir:

1. İslamcılık'ın modernite öncesi bir ideoloji olduğu, kalkınma ve sanayileşme ile zamanla ortadan kalkacağı türünden klâsik modernleşme tezi olarak bilinen "ilerlemeci" tez, siyasal İslam'ın 90'lardaki yükselişiyle birlikte bir kez daha yanlışlanmıştır.

2. Siyasal İslam'ın 1980'lerden itibaren dünyada ve Türkiye'deki yükselişinin doğru bir şekilde anlaşılabilmesinin olanağı, bu hareketin küreselleşme analizi ile birlikte ele alınmasıdır. Başka bir ifadeyle, küreselleşme olgusu bir kenara bırakıldığında siyasal İslam'ın yükselişine ilişkin açıklama ciddi eksiklikler taşıyacaktır. Siyasal İslam, küreselleşmenin ekonomik-toplumsal boyutlarına hem olumlu düzlemde hem de olumsuz düzlemde eşlik eden bir hareket olarak okunabilir. Olumlu düzlemde okunabilir, çünkü siyasal İslam küreselleşmenin nimetlerinden yararlanmıştır (yani bir anlamda küreselleşmeye uyum sağlayabilmenin araçlarından birisi olabilmıştır); olumsuz düzlemde okunabilir, çünkü bu hareket küreselleşmenin yarattığı adaletsiz siyasal ortama başkaldırır.

3. Siyasal İslam'ın yükselişinin teorik zemini büyük ölçüde postmodernist söylem tarafından inşa edilmiştir. Postmodernizm, siyasal İslam'ın söylem alanının genişletilmesinde bilinçli ya da bilinçsiz önemli bir rol oynamıştır. Günümüz akademik dünyasında, İslamcı yazarların, modernizm eleştirisine neden bu kadar sıcak baktığı postmodernist söylem ile İslamcı söylem arasındaki benzerlikler aracılığıyla kolaylıkla anlaşılabilir. Ancak burada vurgulanması gereken husus iki söylem türü

¹² Adil düzen önerisinin ekonomik boyutunda bireysel girişimcilere büyük bir pay tanındığı ve adil toplumun bir nevi eşitlikçi bir küçük burjuva cenneti olarak tasarlandığı söylenebilir (Gülalp 2003d: 147). Refah Partisi'nin sınıfsal tabanının analizi için ayrıca bkz. Gülalp 2003b: 44-56.

arasındaki benzerlikler değil, farklılıktır. “Modernist kabuller üzerine inşa edilen ideolojilerin krizi, bütün dünyada postmodernist kimlik siyasetlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ancak postmodernizm, modernizme güçlü bir eleştiri yöneltse de, içerdği inançsızlık ve nihilizm dolayısıyla, alternatif bir toplumsal ve siyasal proje oluşturamaz. Oysa İslamcılık, postmodernist eleştiriyle önemli temaları paylaşmakla kalmaz, aynı zamanda ... alternatif bir ideoloji önerir. Bunun İslamcılığı özellikle etkili kıldığı söylenebilir (Gülalp 2003d: 156-157).”

4. O halde, üçüncü maddenin devamı olarak şu söylenebilir: Postmodernizmin kapandığını ilân ettiği üst-anlatılar çağı henüz kapanmamış olabilir. Aslında bugün tam da içinde bulunduğumuz siyasal perspektif büyük anlatılar çağının devam etmekte olduğunun (veya yeni bir üst-anlatı aracılığıyla yeni bir yapılanma içinde olduğumuzun) önemli ipuçlarını bize sunmaktadır. Özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nin yeni dünya stratejisinin yürürlükte olması bu durumun en açık göstergelerinden biridir. Günümüz dünyasında geçerliliğini yitirmekte olan düşüncenin, bir zamanlar büyük anlatılar döneminin kapanmakta olduğunu ileri süren postmodernist düşüncenin kendisi olduğu iddia edilebilir. Bu iddianın biri teorik diğeri pratik iki gerekçesi vardır. İddiamızın teorik gerekçesi postmodernizmle birlikte modernist ideolojide var olan tüm kuram, kavram ve yapıların yapısöküme uğratılmış olması, dolayısıyla teorik zeminde, yapısöküme uğratılacak herhangi bir şeyin kalmamasıdır. Pratik gerekçe ise özellikle 90'larda dünyada – kısmen de olsa - yaşanmış olan siyasal irade boşluğunun 11 Eylül saldırısından sonra Amerika Birleşik Devletleri'nin öncülüğünde Batı dünyasının temel bileşenlerinin izlemiş olduğu güvenlik politikalarıyla büyük ölçüde doldurulmuş olması ve bu yolla da dünyadaki başıboşluğun postmodernist söylemdeki karşılığı olan sınırsız doğrular kümesinin yeni bir hakikat rejimi mantığıyla sınırlan(dırıl)mış olmasıdır. 11 Eylül'den sonra artık her ülke bir şekilde (Soğuk Savaş günlerindeki kadar sert ve etkili olmasa da) taraf olmak durumunda kalmıştır¹³: Ya teröristlere karşı Amerika Birleşik Devletleri tarafından yürütülen mücadelenin yanında ya da karşısında olmak. Seçim yapmak neredeyse zorunlu bir koşul haline getirilmiştir. Bu durum, kanımca, postmodernist düşüncenin doğmasına zemin teşkil etmiş maddi koşulların büyük ölçüde değişmesine yol açmıştır. Buna bağlı olarak da postmodernist söylem maddi zeminini kaybederek yavaş yavaş gerilemeye başlamıştır.

Dünya, 11 Eylül saldırısından sonra yeni bir döneme daha girdi. Soğuk Savaş'ın sona erdiğinin ilân edildiği yıllarda kısmi bir belirsizlik içine giren güç dengeleri, bu saldırı sonrasında egemen güçlerce yeniden düzenlendi. 2000'li yılların hemen başlarında gerçekleştirilen Afganistan ve Irak işgalleri ve bu işgallerden sonra farklı coğrafyalarda yaşanan gelişmeler bu yeni planın önemli adımları olarak okunabilir. Günümüzde *Arap Baharı* olarak adlandırılan özellikle Arap halklarının yaşadığı bölgelerdeki bir tür “demokratikleşme ve özgürlük” hareketleri olarak nitelendirilen kitlesel hareketler de dünyada yeni bir değişim rüzgârının var olduğunun işareti olarak

¹³ Bu durumun ülkemizdeki yansıması siyasal İslam hareketinin liberal söyleme sarılarak merkeze doğru kayma çabasıdır. Bu çerçevede İslami hareket 90'ların sonundan itibaren dönüşüm geçirmiş (tabi bu noktada 28 Şubat'ın da etkisinin olduğu belirtilmelidir) ve “demokrasi, özgürlük ve insan hakları” kavramlarını siyasal zeminin merkezine oturtmuştur. AKP'nin Kasım 2002 seçimiyle iktidara geldikten sonra Türkiye'nin Avrupa Birliği ile ilişkilerini ön planda tutması bu çerçevede yorumlanabilir.

yorumlanabilir.¹⁴ Özellikle 11 Eylül sonrası dünyanın içinde bulunduğu bu değişim hareketinin pratik sonucu (konumuz bağlamında) siyasal İslam hareketlerinin büyük ölçüde güç kaybederek marjinalleşmeleri oldu¹⁵; teorik izdüşümü ise postmodernizmin gerilemesiydi. Postmodernist söylemin gerilemesinin, hem modernitenin önemli değerlerini hem de postmodernizmin birtakım düzlemlerdeki haklı eleştirilerini içeren ve bu fikirleri sentezleyen yeni bir teorik çerçeveye karşılaşma olanağını doğurduğu iddia edilebilir. Ancak şurası açık ki ne pratik ne de teorik düzlemde 80'ler öncesi dünya yok artık. Ne salt klâsik Aydınlanmacı söylemlerle yeni bir siyasal ufuk yaratılabilir ne de eski alışkanlıklarımız bu değişime ayak uydurabilir. Zaten eski alışkanlıklar çerçevesinde ortaya konulan her talep - her şeyin eskisi gibi olması ya da eskiden olduğumuz gibi olma türünden nostaljik bir ümidi içerdiği için - Brown'ın sözünü ettiği ahlakçı semptomları doğurmaktadır. Zaten "eski" hiçbir zaman o bilindik "eski" gibi kalmaz. Nurdan Gürbilek'in de vurguladığı gibi, geri dönen kimlik her zaman eskide olduğundan başka türlü döner, hiçbir zaman o eski haliyle kalarak dönmez aramıza. Tıpkı İslamcılık'ın çağımızdaki geri dönüşü gibi... Bu nedenle, siyasal zemine pek de bir katkısının olmadığını düşündüğüm ahlakçı semptomlardan sıyrılabilmenin yolu eskiyi bütünüyle unutmadan, onu yeniden yorumlayarak yeni olanı - başka bir ifadeyle şimdi(de) olanı - anlamaya çalışmaktır. Bu anlama faaliyeti ise ancak içkin bir ütopyanın umudunu taşıyarak ve bu umut ilkesini eleştirel perspektifle sürekli diri tutarak işlevli olur. Teorinin çağımızdaki en önemli misyonu kanımca budur.

Kaynakça

- ADORNO, T. W. & HORKHEIMER, M. (1993) *Dialectic of Enlightenment*, çev. John Cumming, New York: Continuum Publishing.
- AGLIETTA, M. (1979) *A Theory of Capitalist Regulation: The US Experience*, London: New Left Books.
- AMIR, A. (1994), der., *Post-Fordism*, London: Blackwell.
- BENHABIB, Seyla (1998), "Giriş: Demokratik Moment ve Farklılık Sorunu", *Demokrasi ve Farklılık* içinde, yay. haz. Seyla Benhabib, İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.
- BERMAN, M. (1982) *All That is Solid Melts into Air*, New York: Simon&Schuster (Türkçesi: *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999).
- BROWN, W. (2010) *Tarihten Çıkan Siyaset*, çev. Emine Ayhan, İstanbul: Metis Yayınları.
- BULAÇ, A. (1990) *Din ve Modernizm*, İstanbul: Endülüs Yayınları.
- BULAÇ, A. (1995) *Modern Ulus Devlet*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- CALLINICOS, A. (2007) *Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış*, çev. Yasemin Tezgiden, İstanbul: İletişim Yayınları.

¹⁴ Bu değişimlerin sonuçlarının olumlu mu yoksa olumsuz mu olacağına karar vermek için henüz çok erken.

¹⁵ Bu süreçte gücünü yitirmeyen İslamcı hareketlerin hemen hemen hepsi asli unsurlarını bir kenara bırakarak liberal söyleme eklenmişlerdir. Dolayısıyla, artık bilinen anlamıyla İslamcı olmaktan vazgeçtikleri iddia edilebilir. Günümüzde bu hareketler daha çok muhafazakâr-liberal-demokrat bir siyasal yönelimi benimseyerek siyaset yapmaktadırlar.

- DİLİPAK, A. (1991) *Savaş, Barış, İktidar*, İstanbul: İşaret/Ferhat Yayıncılık.
- DUBIEL, H. (1998) *Yeni Muhafazakârlık Nedir?*, çev. Erol Özbek, İstanbul: İletişim Yayınları.
- FOUCAULT, M. (2005) *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, çev. Osman Akınhay, yay. haz. Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FUKUYAMA, F. (1989) "The End of History?", *The National Interest*, 16, Summer.
- FUKUYAMA, F. (1992) *The End of History and the Last Man*, New York: Free Press.
- GÜLALP, H. (2003a) "Tarihsel Perspektiften İslamcılık", *Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslamın Temelleri* içinde, ss. 9-23, İstanbul: Metis Yayınları.
- GÜLALP, H. (2003b) "Küreselleşme ve Siyasal İslam: Refah Partisi'nin Toplumsal Tabanı", *Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslamın Temelleri* içinde, ss. 41-60, İstanbul: Metis Yayınları.
- GÜLALP, H. (2003c) "Modernizm, Postmodernizm ve İslamcılık", *Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslamın Temelleri* içinde, ss. 116-143, İstanbul: Metis Yayınları.
- GÜLALP, H. (2003d) "İslamcı Toplumsal Kuramlarda Postmodernizm", *Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslamın Temelleri* içinde, ss. 144-157, İstanbul: Metis Yayınları.
- HABERMAS, J. (1998) "Demokrasinin Üç Normatif Modeli", *Demokrasi ve Farklılık* içinde, çev. Zeynep Gürata & Cem Gürsel, yay. haz. Seyla Benhabib, İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.
- HARVEY, D. (2003) *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, İstanbul: Metis Yayınları.
- HUNTINGTON, S. (1993) "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs*, Summer.
- HUNTINGTON, S. (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon&Schuster.
- LACLAU, E. & MOUFFE, C. (2008) *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev. Ahmet Kardam, İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÖZEL, İ. (1992) *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet ve Yabancılaşma*, İstanbul: Çıdam.
- SENNETT, R. (2005) *Karakter Aşınması*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.